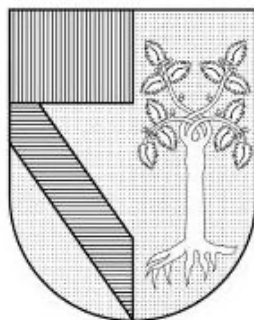


**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**“ACEDIA: LA RENUNCIA A LA GRANDEZA DE ESPÍRITU”**

**T E S I S**

**Q U E P R E S E N T A**

**MARÍA ISABEL GAMBOA CERVANTES**

**P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :**

**DOCTORA EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

**DIRECTOR DE LA TESIS:**

**DR. CARLOS ALEJANDRO ARMENTA PICO**

CIUDAD DE MÉXICO

2024

|  |            |
|--|------------|
| INTRODUCCIÓN .....   | 1          |
| <b>1 ITINERARIO DEL TÉRMINO “ACEDIA” EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO .....</b>          | <b>6</b>   |
| 1.1 Etimología y uso en la literatura .....  | 6          |
| 1.2 Evagrio Póntico y los Padres del desierto .....                                    | 8          |
| 1.2.1 Teoría evagriana de los <i>logismoí</i> .....                                    | 13         |
| 1.2.2 Consejos terapéuticos para vencer al demonio de la acedia .....                  | 20         |
| 1.3 Apuntes históricos en torno a la acedia como pecado capital .....                  | 25         |
| <b>2 LA ACEDIA EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS .....</b>                              | <b>36</b>  |
| 2.1 Un pecado específico contra la caridad .....                                       | 36         |
| 2.1.1 Tristeza del bien espiritual .....   | 40         |
| 2.1.1.1 La dinámica de las pasiones .....  | 40         |
| 2.1.1.2 El amor como pasión originaria .....   | 44         |
| 2.1.1.3 El bien espiritual en el contexto de la caridad .....                          | 48         |
| 2.1.1.3.1 Bienaventuranza: el gozo de la verdad .....                                  | 49         |
| 2.1.1.3.2 La caridad como amor de amistad .....  | 50         |
| 2.1.1.3.3 La caridad en las relaciones interpersonales .....                           | 54         |
| 2.1.1.4 La tristeza del Bien divino .....  | 56         |
| 2.1.1.5 Gracia y amor a Dios .....   | 60         |
| 2.1.2 Tristeza que entorpece la acción .....   | 64         |
| 2.2 La acedia como vicio capital .....   | 66         |
| 2.2.1 <i>Filiae acediae</i> .....  | 70         |
| 2.2.2 Notas distintivas entre la acedia y la pereza .....                              | 78         |
| 2.3 La acedia según el pensamiento de Santo Tomás en una pieza literaria icónica ..... | 78         |
| <b>3 REDUCCIÓN Y OLVIDO DE LA ACEDIA .....</b>   | <b>82</b>  |
| 3.1 La ruptura de la unidad teleológica .....  | 83         |
| 3.2 Réplicas de la ruptura .....   | 87         |
| 3.3 Olvido y sustitución por otros conceptos similares .....                           | 92         |
| <b>4 LA RECONSIDERACIÓN DEL CONCEPTO “ACEDIA” EN SU CONTEXTO METAFÍSICO.....</b>       | <b>104</b> |

|            |  |            |
|------------|--|------------|
| <b>4.1</b> | <b>Josef Pieper: un “tomista radical” .....</b>                                  | <b>104</b> |
| 4.1.1      | El efecto vinculante de la naturaleza humana.....                                | 106        |
| 4.1.2      | La esperanza: virtud del “aún no” .....  | 109        |
| 4.1.3      | Consecuencias de la renuncia a la grandeza metafísica.....                       | 114        |
| <b>4.2</b> | <b>Joseph Ratzinger: el Cardinale coraggioso.....</b>                            | <b>118</b> |
| 4.2.1      | El amor en el espejo de la esperanza.....  | 120        |
| 4.2.2      | La pereza metafísica .....   | 122        |
| 4.2.3      | Una sociedad melancólica por esencia .....                                       | 123        |
| <b>4.3</b> | <b>Ecos de la acedia en el Magisterio contemporáneo y algunos teólogos... ..</b> | <b>127</b> |
| <b>4.4</b> | <b>Reconsideración de la acedia como renuncia a la grandeza de espíritu ..</b>   | <b>136</b> |
| 4.4.1      | La acedia en las relaciones interpersonales .....                                | 137        |
| 4.4.2      | Los rostros de la acedia en la cultura contemporánea .....                       | 140        |
| <b>5</b>   | <b>EL CUIDADO DE LA GRANDEZA DE ESPÍRITU .....</b>                               | <b>148</b> |
| <b>5.1</b> | <b>La vocación fundamental al amor en la vida humana.....</b>                    | <b>149</b> |
| 5.1.1      | La recuperación integral del amor .....  | 151        |
| 5.1.2      | La fuerza de la experiencia amorosa.....   | 158        |
| <b>5.2</b> | <b>Reflexionar y resistir: del optimismo humano a la esperanza cristiana ..</b>  | <b>161</b> |
| <b>5.3</b> | <b>La experiencia del desierto: pedagogía del deseo .....</b>                    | <b>165</b> |
| <b>5.4</b> | <b>Estabilidad y moderación.....</b>   | <b>169</b> |
| <b>5.5</b> | <b>El descanso y la fiesta .....</b>   | <b>171</b> |
| <b>5.6</b> | <b>El remedio definitivo: Encarnación y Redención.....</b>                       | <b>174</b> |
|            | <b>CONCLUSIONES.....</b>   | <b>178</b> |
|            | <b>ANEXO 1 .....</b>   | <b>185</b> |
|            | <b>ANEXO 2 .....</b>   | <b>186</b> |
|            | <b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>   | <b>188</b> |

Una de las verdades que más me ha admirado e interesado a largo de mi trayectoria es la resonancia que el amor alcanza en la eternidad. Tal es la fuerza de esta experiencia, que ya en esta vida confirma la identidad personal y brinda una esperanza singular. Pero el amor también trasciende la muerte. Su impronta es una de las pocas “huellas” que nos llevaremos a la otra Vida, pues en las almas sobrevivirá la capacidad de amar y el amor recibido. Pocas realidades resultan tan importantes.

En esta tesis se cristaliza parte del amor que he recibido: el de Dios con la riqueza que solo Él conoce; el de mis padres pleno de cariño; el de grandes maestros que me han acompañado intelectualmente; el de mujeres maravillosas con las que he vivido y trabajado, y el de tantas amistades con las que he compartido alegrías y consuelos. Gracias porque su grandeza de espíritu me cobijó en este camino.

Para alumbrar y madurar este trabajo fueron fundamentales el Dr. Alejandro Armenta Pico, la Dra. Ma. Elena García Peláez y el Pbro. Dr. Ángel Rodríguez Luño. Muchas gracias por su generosidad.

Agradezco también al Instituto de Humanidades de la Panamericana por el apoyo durante esta temporada. A mis colegas y amigos, gracias.

## INTRODUCCIÓN

La historia de las palabras nos da ocasión para imaginar experiencias, personajes, lugares y culturas que enriquecen la propia realidad. A lo largo de los siglos, muchas palabras se han perdido, otras han evolucionado y se han adaptado escapando al olvido. En sus itinerarios se han mezclado, han sufrido metamorfosis y resignificaciones. Hay palabras que se resisten a morir. Y es que, cuando hay un interés especial por la realidad que describen, vale la pena reconstruir su historia y preguntarse por el contexto en el que se originó, la riqueza semántica que ha cobijado y la utilidad que todavía presta al lenguaje. Por todas estas razones, la acedia es un caso especialmente interesante.

Desde el inicio, su etimología advirtió un descuido grave. Incuria o negligencia eran sus sinónimos y señalaban que había faltado el cuidado necesario de algo valioso. En la literatura griega se trataba de los ritos funerarios que había que tributar al difunto para honrar su vida, y facilitarle al tránsito hacia el Hades. En la filosofía presocrática se usó para describir la falta de cuidado del alma por algún yerro moral.

En la historia de la Teología moral, la acedia se describió como una tristeza relacionada con un bien espiritual. ¿Cómo puede ser esto? ¿De qué trata ese bien espiritual? ¿Por qué el ser humano se entristece ante un bien? Hay muchas preguntas en torno a la acedia, especialmente porque su definición no ha sido sencilla al pasar de los siglos.

En el siglo IV, un monje de Asia menor usó el término para describir uno de los ocho malos pensamientos que hostigaban y tentaban a cierta hora del día. Con el correr de los años, diversos teólogos cristianos lo incluyeron u omitieron del septenario capital, porque era muy complejo explicar la maldad de una pasión. Con diferentes matices, se ha usado para prevenir de un riesgo que pone en juego la identidad, la plenitud y la vocación personal.

El término “acedia” posee una riqueza semántica tan amplia que ha incluido, por ejemplo, el descuido, la indiferencia, la melancolía, el abatimiento, la desidia, la pereza, el tedio, la indolencia y el aburrimiento, entre otros. En algunos contextos teológicos se ha traducido también como tibieza; y en tratamientos más recientes como hastío, angustia existencial e, incluso, depresión. Durante cada etapa, ha prevalecido la valoración de alguna ciencia con sus categorías específicas. En definitiva, la historia del término no ha sido sencilla, ni lineal.

Para identificar la riqueza del término y reubicarlo en el marco metafísico que le da profundidad y gravedad, propongo hacer un recorrido histórico con algunas paradas en el pensamiento de tres autores, a fin de descubrir su fundamento metafísico, y delimitar su uso y alcances explicativos.

El recorrido histórico atraviesa y articula los cinco capítulos de la tesis, pues expongo a los autores en orden cronológico, a fin de mostrar la continuidad o discontinuidad en la interpretación de la acedia como fenómeno afectivo, moral y espiritual.

En el primer capítulo expongo brevemente el significado de su etimología y su uso en la literatura griega. A continuación, muestro la conceptualización que Evagrio elaboró a partir del pensamiento origenista, pues fue el primero en presentar una doctrina específica sobre la acedia. En sus escritos se nota que fue un sabio director espiritual, que supo acompañar a otros monjes en el desierto, y que atesoró un agudo discernimiento pastoral que luego heredó a la tradición patrística a través de San Juan Casiano.

Al pasar de los siglos, en la transmisión de esa herencia, la acedia subió y bajó de la lista de los pecados capitales por diferentes motivos. Algunos teólogos añadieron elementos importantes en la comprensión de la acedia en tanto pecado, y otros en su condición de vicio capital. En el desarrollo del capítulo, hago hincapié en aquellas referencias que Santo Tomás cita y que abonan a su comprensión dentro de la Teología moral.

En el segundo capítulo, continúo la secuencia histórica exponiendo la propuesta de Santo Tomás, pues, a mi parecer, ha sido un hito en la historia y comprensión del concepto. Con tal de brindar los elementos teológicos y antropológicos necesarios, me centro principalmente en la propuesta orgánica de la *Summa*, aunque este pecado también es tratado en una de las cuestiones del *De Malo*.

Una de sus aportaciones fue ubicar la acedia como un vicio opuesto a la caridad y, en concreto, al gozo como primer efecto. Como todo vicio, se opone a la Bienaventuranza –cuestión de primer orden para la vida moral de cualquier cristiano–, y en especial, a la inclinación natural al bien espiritual propio del ser humano. Como es sabido, Santo Tomás alcanzó una comprensión especialmente rica y profunda de la caridad, como amistad con Dios. Esta aportación será un atajo hermenéutico fundamental para hablar del amor como virtud humana y teologal. También ayudará a situar este vicio fuera de los muros del monasterio, a reconocer

sus manifestaciones más allá de los deberes de piedad, y a distinguir sus nefastas consecuencias en las relaciones interpersonales de amor profundo.

En el tercer capítulo, retomo el recorrido histórico y presento un par de ideas que causaron una ruptura radical en la unidad teleológica del obrar humano y de la vida espiritual y moral. Su influencia en los sucesivos desarrollos de la Teología moral, explica por qué se desdibujó el marco metafísico en el que se entendía la acedia y cómo fue reducida hasta caer en el olvido y sustitución por otros términos, en especial por pereza.

En el capítulo cuarto me enfoco en dos pensadores alemanes que reconsideraron el valor y finalidad de la naturaleza humana, y que supieron distinguir los reclamos silenciosos en un siglo cruento y convulso. Cobijados por una renovación teológica en ciernes, Pieper y Ratzinger reflexionaron sobre la acedia en el contexto metafísico original, a través del prisma del amor y la esperanza. Sus agudos análisis también aciertan en distinguir las *filiae acediae* en diversas expresiones desesperadas de nuestra sociedad.

Los rostros de las *filiae acediae* abundan en una cultura que desea deshacerse de Dios y del deseo que le recuerda su anhelo. Para paliar el sufrimiento, este vicio genera diversas estrategias que pretenden evadir el sufrimiento por no poder alcanzar el bien espiritual para el que fuimos creados. El ánimo se dispersa en ambientes u objetos que satisfacen de manera rápida y fácil, la necesidad de algún sustituto que ayude a reposar los deseos. Este desarraigo se potencia de forma peculiar gracias a la realidad digital, al consumo de experiencias extremas, a la velocidad y exigencias de un mundo hiperconectado, y a la inmensa cantidad de ofertas que buscan anestesiar la tristeza de una vida sin esperanza.

Ante estos síntomas, cada vez más alarmantes, me pregunto si no deberíamos reconsiderar la identidad humana en función de la vocación al amor, como la más alta capacidad a formar y cuidar. Al final de este capítulo, fundamento por qué este concepto —originalmente cristiano— sirve también para comprender ciertas crisis en el amor humano. Propongo usar la descripción de este esquema para extender su aplicación y explicar el fracaso que se experimenta cuando se frustra el gozo propio del amor. Pretendo mostrar su fundamento teológico, sin que esto implique restringir su uso y utilidad a las personas creyentes.

Por último, resumo las curas y remedios de varios autores que han pensado sobre la fuerza y riqueza del amor en la vida humana. La vivencia profunda de esta virtud

sobrenatural, se acompaña y refuerza de otros remedios y curas que son proporcionales a la riqueza de lo humano, que es al mismo tiempo esencialmente sobrenatural. Tal vez esto sea porque la vocación al amor es la clave que resuelve la pregunta ¿para qué existo?, y ¿cuál es el bien que describe el núcleo de la grandeza propia del espíritu humano?

En la tesis sugiero considerar el concepto de acedia en su estatus de vicio capital. Es decir, desde la perspectiva moral y antropológica, y que puede incidir en la disposición estable de la persona. Como es comprensible, no en todos los actos humanos hay una advertencia y deliberación total y plena, pero eso ya es materia de una reflexión concreta.

En este punto, y desde ahora, deseo advertir que en las manifestaciones de este vicio hay síntomas que se parecen a otros de orden temperamental o propias de alguna enfermedad psíquica. En algunos casos, las condiciones se juntarán o condicionarán unas a otras. De manera teórica, es difícil delimitar las esferas a menos que se proponga un test que identifique condiciones específicas. Por esa razón, tomo distancia de los conceptos psiquiátricos que están fuera del alcance del presente trabajo. Una condición así, requeriría un abordaje especializado y concreto para discernir la etiología de cada caso.

En el desarrollo de la tesis será una constante acudir al fundamento explícitamente cristiano, no solamente por su origen y contexto, sino también porque desde la Teología moral se profundiza en la importancia del Bien espiritual al que se opone y la manera en como el ser humano se relaciona y dirige libremente hacia Él. Soy consciente de que, desde la perspectiva cristiana, se cuenta con elementos categoriales únicos respecto a otras tradiciones.<sup>1</sup> Pero este factor no me parece limitante, pues la comprensión teológica del ser humano, no es menos humana por ser teológica. Tiene la ventaja, eso sí, de estudiar la imagen a la luz del ejemplar,<sup>2</sup> y de contar con nociones reveladas como punto de partida y objeto de reflexión.

---

<sup>1</sup> Entre otros: la especificidad de las virtudes teologales; la novedad del mandamiento del amor diferente en su origen que es Dios, carente de límites en su intensidad (hasta la muerte), aplicado sin excepciones (amar al enemigo) y cuyo cumplimiento supera toda medida (como Dios mismo ama), y la novedad ontológica de la filiación en Cristo. Cf. Aurelio Fernández, *Ética filosófica y Teología moral. La cuestión sobre el fundamento* (Madrid: Ateneo de Teología, 2000), 148 - 152.

<sup>2</sup> Cf. ST I-II, *prol.*

Propongo reflexionar sobre la acedia a la luz de la pregunta por el origen y la finalidad de ser humano en su dinamismo teleológico, y de acuerdo con la forma peculiar en la que se dirige a Dios. La identidad de la criatura traza el camino hacia su realización, ya que “la verdad que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos, nos ilumina cuando el amor nos toca. Quien ama comprende que el amor es experiencia de verdad, que él mismo abre nuestros ojos para ver toda la realidad de modo nuevo, en unión con la persona amada”.<sup>3</sup>

Esta experiencia de amor es afectada por la acedia de manera peculiar. Por eso la sabiduría de la Iglesia ha tenido mucho qué decir. Siendo experta en humanidad, está llamada a “buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas”.<sup>4</sup> En esta tesis, intentaré mostrar cómo la Teología y la cura de almas ha puesto en juego valiosos recursos para explicar de qué trata esta peculiar tristeza, cómo se presenta en la vida humana y cómo se puede remediar.

Cabe aclarar que en la investigación no busco una respuesta válida solamente para los cristianos. Aun sin compartir el credo, pienso que la fuerza de la experiencia amorosa es un terreno común para dialogar y buscar su fundamento. Además, la dinámica pasional que este vicio desata, detona un interesante diálogo sobre las posibles causas de esta peculiar tristeza. Pretendo, por tanto, interpelar a todos los seres humanos, pues todos están llamados a la grandeza de espíritu.

---

<sup>3</sup> Francisco, *Lumen fidei*, 27.

<sup>4</sup> Decreto *Optatam totius*, 16.

# 1 ITINERARIO DEL TÉRMINO “ACEDIA” EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

En la historia del pensamiento, hay noticia del término “acedia” alrededor del siglo IV en textos filosóficos y literarios griegos. Su etimología describe la privación de algo valioso que debe ser cuidado con esmero, por lo que sugiere la presencia de algo trascendente. Desde el inicio, su riqueza semántica ha sido amplia, pero siempre como una advertencia.

En este primer capítulo, señalaré algunas referencias en las que se usa con ese tono. Se trata de situaciones humanas en las que se presenta el descuido, la debilidad, la indiferencia, el cansancio, la tentación e, incluso, el pecado.

En segundo lugar, expondré la teoría de Evagrio Póntico sobre los *logismoí* o tentaciones. En su papel de padre espiritual, Evagrio no solo atendió espiritualmente a personas que deseaban vivir los consejos evangélicos con radicalidad, sino que redactó valiosos textos para perseverar y salir victorioso en las batallas interiores. Mostraré de qué manera su herencia fue acogida y transmitida a la tradición griega y latina.

Por último, haré un recuento de los teólogos que preservaron el término “acedia” hasta el siglo XII como parte del septenario capital, a fin de mostrar la continuidad que hay entre la falta de cuidado y la tristeza espiritual.<sup>5</sup>

## 1.1 Etimología y uso en la literatura

El desarrollo del término “acedia” no ha sido unívoco en ninguna etapa de su itinerario. En la raíz etimológica de la palabra griega *ἀκηδία* está el *alfa* inicial indicando el privativo de *κηδος* (solicitud, cuidado, preocuparse por algo o alguien) y el sufijo *ία* que indica cualidad. Por lo que etimológicamente se podría traducir como descuido, falta de cuidado, incuria o negligencia.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Es común encontrar algunos textos en español que usan el término *acidia* como una traducción directa del latín o del italiano. Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, del lat. *acidia*, y este del gr. *ἀκηδία akēdía* “negligencia”. Por lo que son correctas: *acedia*, *acedía* (con y sin acento). En este trabajo usaré el término “acedia” por ser el más común, y el que hace referencia explícita a su original en griego (considerando la letra griega “η”, como “e”, según la pronunciación erasmiana del griego antiguo). Agradezco esta aclaración a José Molina, en paz descanse.

<sup>6</sup> El especialista Siegfried Wenzel señala un par de aspectos filológicos que el erudito G.W.H. Lampe omitió en su famosa obra *Patristic Greek Lexicon*, editada en 1961. En estos detalles se ve cómo ha sido

Mientras que en textos de filósofos presocráticos se recurre al término para amonestar y advertir a favor del cuidado del alma,<sup>7</sup> en la literatura griega hace referencia a la indiferencia o falta de cuidado de un valor humano trascendente o religioso. En concreto, es común encontrar el término para indicar la “falta de interés o de cuidado por la sepultura de un cadáver, el horror que producía el muerto a quien no se sepultaba y la negligencia de los deudos por tributar los ritos fúnebres debidos a su difunto”.<sup>8</sup>

Posiblemente, el ejemplo más famoso sea el desafío de Antígona ante la prohibición de Creonte, por tributar un entierro a su hermano Polinices. Pero también encontramos el drama que supone esta negligencia al final de la *Iliada*, cuando Príamo reclama el cadáver de su hijo Héctor para darle sepultura.<sup>9</sup> Este asunto no era menor, pues denotaba una falta en la procuración del descanso del difunto.

Si consideramos el sentido de la sepultura en la construcción de la identidad y el sentido religioso de los griegos, se comprende su gravedad. La acción de sepultar a alguien implicaba la atención e importancia que se le daba a la memoria del muerto, “como un elemento que integra constitutivamente la propia identidad”.<sup>10</sup>

El asunto no se queda en una norma de sanidad, o un rito externo; la privación de la sepultura equivalía a incumplir la memoria y, por lo tanto, la condenación para la familia.<sup>11</sup> La maldad de este acto se muestra en que se pierde el interés por reconocer la propia identidad, es decir: “su identidad ha sido desdibujada y ya no le importa volver a los trazos originales. Se trata de la desidia de ser uno mismo y del gozo

---

traducido con leves variantes de acuerdo a las tradiciones teológicas y filológicas. Sin embargo, en todas persiste el tono de descuido e indiferencia original. Cf. Siegfried Wenzel, “ἀκηδία. Additions To Lampe’s Patristic Greek Lexicon.” *Vigiliae Christianae* 17, vol. 1 (1963): 173 – 176.

<sup>7</sup> De acuerdo a la célebre compilación de textos presocráticos *Early Greek Philosophy*, de Laks y Most, aparece por primera vez en un texto de Empédocles D28 (B136), como una advertencia para no descuidar el alma ante un posible mal moral. Agradezco a Ma. Elena García Peláez su fina aportación. Será un tema interesante para otra investigación, estudiar las referencias concretas en su uso filosófico.

<sup>8</sup> Rubén Peretó Rivas, “Acedia y depresión como cuidado por la sepultura en el mundo clásico y sus ecos contemporáneos.” *Acta medico-historica Adriatica* 12.2 (2014): 233.

<sup>9</sup> Cf. Homero, *Iliada* XXIV, 553 – 554.

<sup>10</sup> Rubén Peretó Rivas, “Acedia y depresión como cuidado por la sepultura...”, 238.

<sup>11</sup> En la cultura griega, los ritos funerarios no eran una simple despedida luctuosa pública, sino que conformaban un reconocimiento meritorio que culminaba el itinerario del difunto. Por otro lado, le ayudaba también para asegurar su entrada al Hades brindándole cierta protección de la cólera de los dioses. Para profundizar en los detalles concretos de ciertos ejemplos icónicos ver: Victoria Marín, “Morfología e importancia de los rituales funerarios en la literatura griega: las exequias de Patroclo, Héctor, Elpénor y Polinices.” *Káñina* 46.2 (2022): 35 – 47, <http://dx.doi.org/10.15517/rk.v46i2.50903>

profundo que produce el ser quien se es".<sup>12</sup> Tal dramatismo se puede encontrar en varios pasajes de clásicos griegos.<sup>13</sup>

Es así como, tanto en la filosofía como en la literatura griega, el término hace referencia a una negligencia ante el cadáver, o en el cuidado del alma. En cualquier caso, son aspectos importantes que configuran la identidad y memoria de la persona.

Cabe aclarar que, aunque el cuidado del cadáver y la sepultura también tiene relevancia en la tradición judeo cristiana, el término *acedia* no fue usado con este sentido, ni aparece en el texto bíblico.

## 1.2 Evagrio Póntico y los Padres del desierto

Evagrio Póntico (345 - 399) fue el pensador que sistematizó y heredó a la cristiandad el concepto "acedia". Nació en Ibora, una pequeña ciudad del Ponto en Asia menor. Conoció primero a Basilio de Cesarea (330 - 379), quien fue su maestro de juventud, y luego a Gregorio Nacianceno (329 - 389), con quien estudió las Sagradas Escrituras del 379 al 382. Buena parte de la herencia teológica que Evagrio atesoró se la debe a los Padres Capadocios, quienes tuvieron una contribución importante sobre el dogma Trinitario definido en el Concilio de Constantinopla en el 381, en el que participó como diácono.

Cuando Gregorio Nacianceno renunció en 381 a la sede patriarcal de Constantinopla, Evagrio permaneció junto a Nectario, el nuevo patriarca. Al parecer, Evagrio se enamoró de la mujer de un alto funcionario de la corte y decidió alejarse dirigiéndose a Jerusalén, donde fue recibido por la noble Melania y su capellán Rufino, quien le impuso el hábito monástico en el 383.<sup>14</sup> En el mismo año se afincó en el desierto de Egipto, en el que ya existía un grupo de monjes solitarios origenistas. Visitó a San Juan de Licópolis (305 - 394) y repetidamente consultaba sus problemas con San Macario de Egipto (300 - 391).<sup>15</sup> Gracias a estas entrevistas

---

<sup>12</sup> Rubén Peretó Rivas, "Acedia y depresión como cuidado por la sepultura...", 238.

<sup>13</sup> Cf. Homero, *Ilíada* I, 145; *Odisea*, 4, 108. Y en Esquilo, *Agamenón*, 699. También en Cicerón: *Ad Attic*, 12, 45. El drama en torno a la sepultura de un ser querido también se puede rastrear en obras como: *Los siete contra Tebas* de Esquilo y *Las fenicias* de Eurípides.

<sup>14</sup> Cf. Rubén Peretó Rivas, *Acedia, la atonía del alma. La enseñanza de Evagrio Póntico* (Córdoba: Lectio, 2020), 7.

<sup>15</sup> Cf. García M. Colombás, *El monacato primitivo II* (Madrid: BAC, 1974), 51 - 54.

atesoró interesantes diálogos que luego recogió en sus textos, y son considerados una referencia básica en la teología de los Padres del desierto.<sup>16</sup>

Tras el Edicto de Milán en el 313 nació en la Iglesia un movimiento espiritual que llevó al desierto a muchos cristianos, deseosos de tener una vida de oración y ascesis. Anhelaban la soledad que el desierto ofrecía pues, según la tradición bíblica, era un lugar de encuentro con Dios y de combate espiritual.<sup>17</sup>

Evagrio también perteneció al conjunto de monjes eruditos a los que muy pronto se les reconoció bajo el signo de “monacato docto”.<sup>18</sup> A este fenómeno ascético que apareció en Asia Menor, pertenecen personalidades tan relevantes como San Basilio de Cesarea, San Gregorio Nacianceno<sup>19</sup> y San Gregorio de Nisa.<sup>20</sup> También perteneció San Antonio Abad, cuya biografía escrita por el obispo Atanasio de Alejandría fue muy difundida a finales del siglo IV, cuando Evagrio llegó a Egipto. En esta biografía, se narran las constantes luchas que el monje eremita – también conocido como Antonio el Grande – libró para desenmascarar las artimañas de los demonios.<sup>21</sup>

La estancia de Evagrio en el desierto fue prolífica en muchos sentidos. Además de la aportación doctrinal que se expondrá en el siguiente apartado, fue un director espiritual reconocido por su diligencia para atender las necesidades de los demás. Fue famoso por abrazar una especial vigilancia del Evangelio y encarnar una amabilidad caracterizada por la comprensión y el amor.<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. Augustine Casiday, *Evagrius Ponticus* (New York: Routledge, 2006), 4 - 7.

<sup>17</sup> Cf. Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía. La acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo* (Madrid: BAC, 2014), 3.

<sup>18</sup> Es comprensible que en este primer círculo de formación monástica Evagrio haya sido un testigo influido por Orígenes. Cf. Augustine Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 14 - 15.

<sup>19</sup> Sobre la influencia de San Gregorio Nacianceno en la formación de este “monacato docto” y su perfil humanista, filosófico y teológico, ver: Brian Daley, *Gregory of Nazianzus* (New York: Routledge, 2012), 26 - 28.

<sup>20</sup> Sobre la influencia que Evagrio recibió de los tres Padres capadocios se puede consultar: Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique* (París: Vrin, 2004); Kevin Corrigan, *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century* (New York: Routledge, 2016).

<sup>21</sup> De hecho, en la iconografía sacra Antonio Abad es representado siendo hostigado por demonios. Cf. Columba Stewart, “Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions.” *Modern Theology* 27.2 (2011): 265.

<sup>22</sup> Cf. Kevin Corrigan. *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century* (New York: Routledge, 2016), 6 - 9.

Evagrio murió en el 399, año en el que el Patriarca de Alejandría Teófilo había iniciado una persecución contra él y sus discípulos por su herencia origenista.<sup>23</sup> A pesar de la condena que pronto lo apartó de la escena intelectual, se le reconoce como un pionero de la teología monástica; desarrollador principal de la tradición de los siete pecados capitales; padre de psicología cognitiva; formulador de una antropología típicamente bíblica y desértica basada en la estructura mente-alma-cuerpo que es una combinación clásica.<sup>24</sup> En síntesis, un hombre sabio y erudito, experto en el discernimiento de pensamientos.<sup>25</sup>

Hay que considerar que el mundo monacal primitivo es multiforme por su geografía, orígenes, tendencias y género de vida. Tuvo varios núcleos importantes en: Egipto, Siria, Persia y Mesopotamia. Y aunque el de Egipto no fue la cuna, sí fue un referente principal, pues fue especialmente prolífico en literatura ascética. La mayoría de sus escritos son biografías edificantes, sentencias o apotegmas y formulaciones normativas o reglas.

Los *Apotegmas* o *Sentencias de los Padres* se originaron como género literario dentro de las funciones de la dirección espiritual. La autoridad de las sentencias de algunos “appas” o “ancianos” curtidos por el esfuerzo ascético eran de primer orden, y se les reconoció como portadores de un don particular de Dios. Atendían a los monjes en sus necesidades ascéticas, de tal manera que sus palabras eran punto de meditación y de orientación.<sup>26</sup> Poco a poco sus sentencias se convirtieron en alimento espiritual para otros monjes y se pusieron por escrito. A finales del siglo V se reunieron en colecciones unos 1600 apotegmas.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Más tarde su doctrina fue condenada por el Concilio de Constantinopla III (680 - 681) y en otros dos concilios posteriores, por lo que su pensamiento se dio a conocer más por los tratados que procuraron demostrar el error de su herejía. Cf. Augustine Casiday, *Evagrius Ponticus* (New York: Routledge, 2006), 25 - 35.

<sup>24</sup> Autores como R. D. Young y J. Kalvesmaki sugieren que más que reducir su pensamiento al ámbito de la ascética monástica, a Evagrio debería considerársele como un filósofo cristiano, un intelectual que intervino en discusiones filosóficas y teológicas relevantes. Cf. J. Kalvesmaki y R. D. Young ed., *Evagrius and his Legacy* (University of Notre Dame Press: Notre Dame, 2016), 2 - 3.

<sup>25</sup> Para una interesante recopilación de textos de los primeros siglos en los que se nota la paulatina comprensión del fenómeno psicológico a la luz de la fe, ver: Dennis Okholm, *Dangerous Passions, Deadly Sins: Learning from the Psychology of Ancient Monks* (Grand Rapids: Brazos Press, 2014). Y Gertrude Gillette, *Four Faces of Anger: Seneca, Evagrius Ponticus, Cassian, and Augustine* (Maryland: University Press of America, 2010).

<sup>26</sup> Cf. Santiago Hernán Vázquez, “La figura del Cristo Médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Pónico.” *Veritas* 39 (2018): 117, <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732018000100113>

<sup>27</sup> Cf. Augustine Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 24 - 26.

Existe un debate entre los estudiosos de la historia de la iglesia sobre las razones por las que algunos se retiraron a la soledad del desierto. Al parecer, el movimiento fue provocado por la conversión del emperador Constantino y el cambio del estatus de religión oficial del estado. Huían para buscar un ambiente libre de corrupción.<sup>28</sup>

Si bien el edicto de Milán del 313 había dado libertad religiosa y con eso permitía el florecimiento del cristianismo, fue Teodosio I quien dio un paso adelante y la convirtió en religión oficial en el 380 con el edicto *Cunctos Populos*. Además de prohibir y perseguir el politeísmo, en sucesivos decretos Teodosio promulgó verdades cristianas que debían ser creídas por sus súbditos – como el símbolo de Nicea – y amplió los privilegios jurídicos y fiscales de la Iglesia. Estas indicaciones “promovieron una conversión” en masa de un buen porcentaje de la población del imperio romano; al parecer, más del 56% de la población total del imperio. Mientras que, 100 años antes eran menos del 2%.<sup>29</sup>

En aquel momento, el movimiento gnóstico y la vida cenobítica se mezclaban en algunos sitios. El deseo de avanzar en la profundización del misterio cristiano y el cambio de época, facilitó que los teólogos acudieran a diferentes corrientes del pensamiento para explicar el misterio cristiano. En el caso de Evagrio, las influencias que marcaron líneas decisivas para reflexionar sobre el misterio fueron el gnosticismo y la doctrina de Orígenes.<sup>30</sup>

Por su influencia origenista, Evagrio fue condenado como hereje en el III Concilio de Constantinopla en el 680, por lo que sus escritos desaparecieron de la escena teológica y sus trabajos metafísicos se ocultaron en copias sirias y armenias, o asumieron la forma canonizada bajo el nombre de Nilo de Ancira.<sup>31</sup> Solamente algunas comunidades monásticas sirias acogieron sus escritos resguardando su autoría; gracias a ellas, se puede reconocer la influencia que tuvo en San Juan

---

<sup>28</sup> Cf. Diarmaid MacCulloch, *Silence: A Christian History* (London: Penguin, 2014), 38. Como en tantas otras épocas, los carismas que Dios otorga a sus fieles reavivan el deseo actual y eficaz de ser fiel al Evangelio en y desde las circunstancias particulares de cada momento histórico.

<sup>29</sup> Cf. Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (New Jersey: Princeton University Press, 1996), 16 - 22.

<sup>30</sup> Cf. Julia Konstantinovskiy, *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic* (New York: Routledge, 2016), 14 - 23. Para profundizar sobre la clave gnóstica de la ascesis que propone Evagrio se puede consultar: Brakke, David, and David Brakke. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Massachusetts: Harvard University Press, 2009), 48 - 76.

<sup>31</sup> Cf. Nilo de Ancira. *Tratado ascético*. trad. José Ramón Díaz Sánchez-Cid (Madrid: Ciudad Nueva, 1994, Biblioteca Patrística, 24), 55 - 57.

Casiano, quien lo transmitió al entorno latino. Su influencia es enorme si se considera que los escritos de Casiano dieron forma a la espiritualidad benedictina.<sup>32</sup>

Hasta 1950 poco se había hablado de Evagrio. Su estudio se eclipsó durante muchos siglos, hasta que en el siglo XX Irenée Hausherr y luego Antoine Guillaumont se adentraron en su pensamiento. La relevancia que ha tomado Evagrio Póntico en las últimas décadas es patente por el interés en la publicación de sus obras,<sup>33</sup> los grandes estudios monográficos,<sup>34</sup> y la abundante aplicación de sus conceptos para describir estados mentales.<sup>35</sup>

Cara a la presente investigación, Evagrio es relevante pues describe la acedia como uno de los ocho ‘malos pensamientos’ que acechan la vida cristiana. La enmarca en el contexto de una experiencia espiritual personal a través del desierto. Y es que el desierto es la imagen de una tierra devastada, una tierra de tránsito por la que se va hacia la vocación o –en caso contrario– por la que podemos divagar sin rumbo.

En los siguientes capítulos, reflexionaré sobre el camino espiritual, pues éste no es exclusivo del monje. También nuestra civilización puede ser un desierto, en la medida en que vivimos aislados de los demás, y renunciamos desesperados a la identidad propia.

---

<sup>32</sup> Cf. Kevin Corrigan, *Evagrius and Gregory...*, 2 – 7.

<sup>33</sup> En los últimos 50 años se han hecho varias ediciones de sus obras: las ediciones críticas de la colección Sources Chrétiennes (1971, 1987b, 1989/2008, 1993, 1998a, 2007); las italianas de Ciudad Nueva (1998b, 1999, 2010), de Qiqajon (2005) y de San Pablo (1996, 2006), o la alemana de Luthe Verlag (1989); las inglesas de Cistercian Publications (1970, 2009), de la Universidad de Oxford (2003) y de la Society of Biblical Literature de Atlanta (2015) y la castellana también de Ciudad Nueva (1995 y 2013).

<sup>34</sup> Por mencionar algunos de los más importantes de los últimos veinte años: Gabriel Bunge, *Akèdia. La doctrine spirituelle de Évagre le Pontique sur l'acedie* (Bellefontaine: Spiritualité Orientale, 2007); Augustine Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2013); Kevin Corrigan, *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century* (Farnham, Ashgate Publishing Company, 2009); Luke Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus* (New York, Oxford University Press, 2005); Bernard Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxi-dépression: histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie* (París: Synthélabo, 2000); Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique* (Paris, Vrin, 2009); Joel Kalvesmaki and Robin Young, (eds.), *Evagrius and His Legacy* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2016); Julia Konstantinovskiy, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic* (Farnham: Ashgate, 2009); Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica* (Barcelona: Anthropos, 2005).

<sup>35</sup> Cf. Dennis Okholm. *Dangerous Passions, Deadly Sins: Learning from the Psychology of Ancient Monks* (Grand Rapids: Brazos Press, 2014). La vigencia y actualidad de su pensamiento se nota, por ejemplo, en la relación que David Burke hace con los nueve tipos de personalidad propuestos por la teoría del Eneagrama y las pasiones que Evagrio detecta en la raíz de los *logismoí*. Empatando incluso algunos recursos ascéticos con técnicas contemporáneas como el *Mindfulness*. Ver: David Burke, “The Enneagram of Evagrius of Pontus.” *The Enneagram Journal* 1.1 (2008): 77 - 123.

### 1.2.1 Teoría evagriana de los *logismoí*

Desde el inicio del cristianismo hubo escritos pastorales en los que se advertía de los pecados; por ejemplo *La Didajé*, o la Carta que Policarpo –obispo de Esmirna– dirigió a la comunidad de Filipo hacia el 156. Estos textos citan listas de pecados que siguen la línea paulina recogida en *Romanos 1, 29* y *Gálatas 5, 19 - 20*.

Sin embargo, la historia reconoce a Evagrio Póntico como pionero en la tematización de los pecados capitales o “malos pensamientos”. Sus obras son un antecedente imprescindible en la historia del ascetismo cristiano y hasta de la terapéutica moderna.<sup>36</sup>

En su producción literaria se cuentan:

1. El *Tratado práctico* que incluye 100 capítulos y está redactado en forma de sentencias. En él se explica la teoría de los ocho malos pensamientos y cómo combatirlos para adquirir la impassibilidad.
2. Los *Capítulos gnósticos*, en los que expone su antropología y cosmología con sus respectivas consecuencias teológicas.
3. El *Antirrheticos*: colección de casi 500 citas bíblicas con las que propone combatir los ocho malos pensamientos.
4. Y otras colecciones de pensamientos como: *A los monjes* y *Exhortación a una Virgen*, que son sentencias dirigidas a monjes cenobitas en los que se hace hincapié en la dulzura, paciencia, humildad y caridad con los hermanos.

Además de otras que sufrieron la pseudonimia y fueron atribuidas a San Nilo de Ancira: *Sobre la oración*, *Tratado al monje Eulogio*, *Tratado de los diversos malos pensamientos* y *De los ocho espíritus de malicia*.

Antes de analizar la acedia en el pensamiento de Evagrio, es necesario saber que de acuerdo con “la teología patristica de tradición alejandrina, la consecución del fin de la vida humana, o el retorno a la unidad originaria, no es de carácter moral, al menos en primer término, sino que consiste en el conocimiento o en la *gnosis* divina”.<sup>37</sup> Es decir, el camino cristiano consistía en dejarse atraer continuamente por el espíritu.

---

<sup>36</sup> Cf. Santiago Hernán Vázquez, “Aportes para una historia de la Metáfora del Espejo. El horizonte logo-terapéutico de su tematización en Evagrio Póntico y otros autores tardo antinguos.” *Revista de historia de la psicología*, 40.1 (2019): 48 - 52. Ver también: Christie Douglas, “Evagrius on Sadness.” *Cistercian Studies Quarterly* 44, vol. 4 (2009): 408 - 409.

<sup>37</sup> Rubén Peretó Rivas, *Acedia, la atonía del alma...*, 86. Este rasgo también es distintivo de la acedia. Ver: Rubén Peretó Rivas, “La acedia como causa de la caída del nous en Orígenes y Evagrio Póntico.” *Teología y Vida* 55 (2014): 588 - 590.

Evagrio coincide con Orígenes en ubicar la raíz del drama humano en la caída del alma –*nous*– que ocurre cuando se aparta de la Unidad suprema que es su Creador.

Según Evagrio, la enfermedad propia del alma es la ignorancia de sí. Tras haberse desprendido de la unidad con su Creador, ignora su identidad y, por lo tanto, su vocación. Este desconocimiento es radicalmente grave, pues genera un amor de sí desenfocado –*filautía*–. “El ignorante no puede captar el *logos* de sí, no puede contemplar su rostro y asume entonces una imagen de sí incompleta, reducida al cuerpo, sin su *logos*”.<sup>38</sup>

El alma caída –*nous* encarnado– se concibe únicamente como cuerpo y experimenta “un dinamismo pasional-cognitivo propio de su condición caída que inclina sus facultades de modo contrario a la naturaleza, persiguiendo fines que no son aquellos para los que el Creador las ha hecho”.<sup>39</sup> Esta separación y olvido disponen al alma hacia la búsqueda de la satisfacción corporal, engendrando así los *logismoí*.<sup>40</sup>

La vida espiritual constaría entonces de dos fases: la ascética y la teológica. La ascesis es la lucha contra los demonios que la atacan –*praktiké*–, y es una propedéutica para la segunda que es la contemplación –*teoría, gnosis*–. A la mitad de ese itinerario ascético está la *apátheia*, entendida como liberación de las pasiones somáticas y psíquicas.<sup>41</sup>

El asceta es quien logra un estado desapasionado, de tranquilidad, estabilidad y control de sí. Dado que el *páthos* implica alejarse de Dios en un movimiento contrario a la naturaleza racional, se persigue la *apátheia* que funciona como un “muro protector que rodea al alma, impidiendo que ingresen en ella los pensamientos malvados, o *logismoí*, que son quienes movilizan a las pasiones”.<sup>42</sup> Este muro

---

<sup>38</sup> Santiago Hernán Vázquez, “La enfermedad del alma en el filósofo tardo antiguo Evagrio Pónico: entre ignorancia y *filautía*.” *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35.2, (2018): 334.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 327.

<sup>40</sup> Cf. Bernard Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression: histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie* (París: Synthélabo, 2000), 492 - 501. Según Forthomme los *logismoí* son parte de la estructura del psiquismo en la medida en que éste es afectado por el alejamiento ontológico de la unidad.

<sup>41</sup> Cf. García M. Colombás, *El monacato primitivo II...*, 56 - 60.

<sup>42</sup> Rubén Peretó Rivas, *Acedia, la atonía del alma...*, 47.

protector facilita la estabilidad, pero no la conquista de modo permanente, pues la *apátheia* busca una calma relativa en el itinerario de vuelta.

En el itinerario de regreso, la oración tiene una función imprescindible para acceder a la segunda fase, que es la fase teológica. El gnóstico, es quien ha alcanzado la impasibilidad, y se caracteriza por haber recibido “una iluminación particular, que le viene por gracia de Dios, merced a la cual es capaz de conocer los *lógoi* o las razones profundas del ser, o la esencia, de las cosas naturales”.<sup>43</sup>

A diferencia de los *lógoi*, los *logismoí* son pensamientos que incluyen en su descripción una nota negativa. Estos pensamientos enraizados en la *filautía* “elaboran argumentos con apariencia de verdad, cuyo único fin es asegurar el bienestar del cuerpo sin que esto parezca ir en detrimento del alma”.<sup>44</sup> Se puede decir que son el relato cognitivo de las pasiones desordenadas; contenidos verbales e imaginaciones que buscan satisfacer el desorden de la parte pasional. En resumen, son “representaciones imaginativas engendradas por las pasiones y, a la vez, movilizadoras de estas”.<sup>45</sup>

Hay diversas explicaciones sobre el origen, distinción y funciones de los *logismoí*; sin embargo, la riqueza y complejidad de esta teoría, excede los objetivos del presente trabajo. Es suficiente, por ahora, señalar su flexibilidad semántica, pues en ocasiones se refieren a “sugestiones de tipo cognitivo (sean éstas de tipo lógico, memorativo o imaginativo) o a cierto estado general del alma”.<sup>46</sup>

Evagrio enlista los *logismoí* en su *Tratado Práctico*:

Ocho son, en suma, los pensamientos que engendran todo vicio: en ellos se contiene cualquier otro pensamiento: el primero es el de la gula y tras él, el de la fornicación; el tercero es el de la avaricia; el cuarto, el de la tristeza; el quinto es el de la cólera; el sexto, el de la acedia; el séptimo es el de la vanagloria y el octavo, el del orgullo.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>44</sup> Santiago Hernán Vázquez, “La noción de *logismoí* en Evagrio Pónico: el correlato cognitivo de las pasiones enfermas.” *Éndoxa* 43 (2019), 71.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>46</sup> Hugo Costarelli Brandi, *Tristeza y acedia. Aportes de la sabiduría cristiana a dos problemas contemporáneos* (Córdoba: Lectio, 2021), 28 - 29. Esta tesis es explicada extensamente en: Rubén Peretó Rivas, *Acedia, la atonía del alma. La enseñanza de Evagrio Pónico* (Córdoba: Lectio, 2020).

<sup>47</sup> Evagrio Pónico, *Obras Espirituales* (Madrid: Ciudad Nueva, 1995. Biblioteca Patrística, 28), 138.

Y describe su influencia añadiendo un matiz: “que estos pensamientos turben el alma o no la turben, no depende de nosotros, pero que se detengan o no se detengan, o que exciten las pasiones o no las exciten, de nosotros depende”.<sup>48</sup>

Según Nault, la referencia bíblica de estos ocho malos pensamientos está “en el comienzo del capítulo 7 del *Deuteronomio*, en el que cita la lista de los pueblos con los que Israel habrá de combatir antes de poder entrar en la Tierra prometida”.<sup>49</sup> Esas ocho naciones representan los enemigos a combatir para alcanzar la unión definitiva con Dios.

De los ocho *logismoí* –también llamados demonios– el que nos interesa especialmente es el de la acedia.<sup>50</sup> En sus descripciones se encuentran elementos de la tradición espiritual griega y siríaca que recibió de los Padres capadocios,<sup>51</sup> frecuentes referencias a la salmodia,<sup>52</sup> y una explícita influencia de Orígenes, quien es considerado el Padre de la demonología cristiana.

Evagrio ejemplifica la complejidad del concepto con un par de descripciones: Primero dirá que “la acedia es una atonía del alma, pero una atonía que no es según la naturaleza”.<sup>53</sup> Y luego que “es un movimiento simultáneo, de larga duración, del irascible y del concupiscible; el primero, permanece encolerizado por aquello que está a su disposición; el segundo, por el contrario, se entristece por lo que ya no

---

<sup>48</sup> Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 138.

<sup>49</sup> Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía...*, 6.

<sup>50</sup> De acuerdo a Stewart, llamar demonios a estas tentaciones o malos pensamientos (*logismoí*) cumple una doble función: primero, una función teológica porque representan las fuerzas del mal que persisten después de la Encarnación y la Resurrección, con la capacidad de influir en la debilidad y los temores; segundo, otra función psicológica, porque muestran la contundencia con que aparecen los recuerdos y pasiones para sugerir distracciones o escenarios más atractivos que la vida monástica. Cf. Columba Stewart, “Evagrius Ponticus and the ‘Eight Generic Logismoí’.” *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*. ed. Richard Newhauser (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005), 8 - 11.

<sup>51</sup> Según Di Berardino en autores como San Atanasio en *Vita Antonii* (PG 26, 896) y Orígenes, el término griego *ἀκηδία* está emparentado con acepciones que subrayan el matiz evagriano de: vileza (*δελία*), envilecimiento (*κατήφεια*), tristeza (*λόπη*); etc. Por otro lado, en textos de los Padres orientales escritos en copto, el término se traduce por *pehloped*, desánimo; en sirio por abatimiento de espíritu *qûtâ* o *re'yânâ*. Un rasgo común en el campo semántico de estos términos es el sentido de negligencia o indiferencia. Cf. Angelo Di Berardino, *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1992), 38. Ver también: Marcel Viller, *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*. vol. 1. “acedia.” (París: Beauchesne Éditeurs, 1937), 165.

<sup>52</sup> Cf. Placide Deseille, “Acedia According to the Monastic Tradition.” *Cistercian Studies Quarterly* 37.3 (2002): 297, <https://www.proquest.com/scholarly-journals/acedia-according-monastic-tradition/docview/212825186/se-2>. Por ejemplo: *Salmos* 60: 2; 101; 118: 28; 142: 4 y 90: 6.

<sup>53</sup> Hugo Costarelli Brandi, *Tristeza y acedia...*, 28 - 29.

está” .<sup>54</sup> Ambas descripciones se abordarán a continuación y ayudarán a comprender la complejidad de este pensamiento nocivo.<sup>55</sup>

Este particular demonio se manifiesta en ciertos momentos del día. “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”.<sup>56</sup> Se aprovecha del cansancio acumulado en la jornada, interfiere en la percepción del tiempo y hace más tedioso y lento el paso del tiempo, fomentando cierta ansiedad porque no transcurre suficientemente rápido.

En ese momento de debilidad, la percepción se torna borrosa y los juicios pierden objetividad: “Al principio, hace que el sol parezca avanzar lento e incluso inmóvil y que el día aparente tener cincuenta horas”.<sup>57</sup> Inquieto por la lentitud con la que avanza el día “le apremia a dirigir su 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”.<sup>58</sup> La desesperación se hace presente.

Simultáneamente, el demonio espolea los afectos para considerar como molestas y deleznable las circunstancias que rodean al monje. El fantasma de la soledad y la sombra de una caridad que juzga superficial, hacen que crezca el rechazo del presente: “despierta aversión hacia el lugar donde mora, hacia su misma vida y hacia el trabajo manual”.<sup>59</sup> No solo siente antipatía por lo que hace, sino por quién es.

Por otro lado, le ataca en la fraternidad sugiriéndole “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”.<sup>60</sup> Los que antes le causaban simpatía y le daban consuelo, ahora le irritan con sus defectos.

---

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Este concepto evagriano tiene una alta complejidad conceptual, pues en sus descripciones se encuentra una serie de tentaciones demoníacas que atacan de diferente manera según el estado psicológico y espiritual. Cf. Janelle L. Aijian, “Fleeing the Stadium: Recovering the Conceptual Unity of Evagrius’ Acedia.” *The Heythrop Journal* (2019): 10 – 12, <https://doi.org/10.1111/heyj.13175>

<sup>56</sup> Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 140.

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> *Idem.*

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> *Ibidem*, 141.

Logicamente, ante la presencia de un mal, el demonio le sugiere la huida, la inestabilidad: “le induce entonces al deseo de otros lugares en los que puede encontrar fácilmente lo que necesita y ejercer un oficio más fácil de realizar y más rentable”.<sup>61</sup>

Como todavía no hay maldad, considera la posibilidad de cumplir la voluntad de Dios en otros lugares, especialmente en aquellos donde el recuerdo se ve guiado por la añoranza de otros tiempos: “le persuade de que agradar al Señor no radica en el lugar, pues la divinidad – dice – puede ser adorada en todas partes”.<sup>62</sup>

Por último, presenta el recuerdo nostálgico de los bienes entregados al Señor: “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”.<sup>63</sup> El objetivo de este demonio es obstaculizar la unión con Dios presentándole imágenes y recuerdos que lo descoloquen. Es así como “deja de sentirse atraído por Dios y renuncia a la búsqueda gnóstica de la unidad originaria, desparramándose, por el contrario, en la diversidad de las superficialidades mundanas”.<sup>64</sup> Si sucumbe en el combate, huye de la celda, y se rebela ante la nobleza de las virtudes, justificando su incapacidad de permanecer en la celda.<sup>65</sup>

Pero si el monje resiste y logra permanecer sin sucumbir ante las tentaciones, sobrevienen los efectos interiores de la caridad: “Una vez concluido el combate, un estado apacible y un gozo inefable suceden al alma”.<sup>66</sup> Tras aguantar la batalla, el monje puede estar cansado, pero reconoce la alegría de haber permanecido en su sitio y en su llamado.

Hasta aquí la descripción que Evagrio nos ofrece sobre las estrategias de este demonio meridiano.

---

<sup>61</sup> *Idem.*

<sup>62</sup> *Idem.*

<sup>63</sup> *Idem.* Según Peretó esta tentación que sugiere al cambio de vida, está en la base que explica varios cambios de vida en algunos relatos y epístolas de monjes de finales de la Edad Media, quienes tras un “ataque de acedia”, decidieron cambiar de orden religiosa. Ver: Cf. Rubén Peretó Rivas, “La acedia y el “transitus” monástico en el siglo XII.” *Teología espiritual* 55.165 (2011): 313 - 323.

<sup>64</sup> Rubén Peretó Rivas, *Acedia, la atonía del alma...*, 86.

<sup>65</sup> Según Giangioffe, esta indiferencia profunda que nace en lo ascético, rápidamente crece hacia uno mismo y conduce a un fracaso ético. Cf. Julie Giangioffe, “Le péché d’Acedia, de l’aversion à l’indifférence.” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 100.2 (2016): 197 - 205, <https://doi.org/10.3917/rspt.1002.0185>

<sup>66</sup> Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 141.

Gracias a que Evagrio lo describió como “el demonio del medio día”,<sup>67</sup> más tarde se le identificó con el fenómeno que se describe en el *Salmo 90, 6*, de la *Septuaginta*, i.e. como una flecha de luz que golpea en el momento en que la sombra está ausente y no hay lugar para refugiarse.<sup>68</sup> Una flecha que hiere en lo profundo de las fuerzas humanas, menguando su ambición espiritual.

Él te libraré de la red del cazador,  
de la peste destructora.  
Te cubriré con sus plumas,  
bajo sus alas encontrarás refugio:  
su fidelidad es escudo y coraza.  
No tendrás miedo del terror en la noche,  
**ni de la flecha que vuela de día;**  
ni de la peste que se propaga en tinieblas,  
**ni del azote que devasta a pleno día.**  
Caerán mil a tu lado,  
diez mil a tu derecha;  
pero a ti no te alcanzará.<sup>69</sup>

En la literatura posterior, el demonio del medio día asumirá diferentes formas literarias dependiendo de la tradición griega o latina;<sup>70</sup> pero en todos los casos aludirá a las luchas que los monjes libran contra la tristeza y el tedio a ciertas horas de la jornada.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> Otros términos similares aparecen en salmos aludiendo a cierto abatimiento, desánimo y postración del hombre probado por la enfermedad o perseguido por los malvados (*Sal 60, 3; 101, 1; 118, 28; 142, 4*). En cambio, no hay ninguna alusión en el Nuevo Testamento. Cf. Adalberto Piovano, *Acedia*. trad. Justiniano Beltrán (Bogotá: San Pablo, 2016), 22.

<sup>68</sup> En un interesante artículo sobre el tedio como una versión secularizada de la acedia primigenia, Amalia Quevedo relaciona la figura del medio día y del demonio meridiano con algunos elementos típicos de la literatura de Albert Camus. Muestra cómo la justificación que Meursault – personaje de *El extranjero* – da tras asesinar a una persona, tiene que ver con el tedio existencial que el escritor argelino representa con el sol y el calor estival. Estos factores climáticos no están del todo desvinculados con el comportamiento humano Cf. Amalia Quevedo, “A causa del sol. Una lectura de *El extranjero* de Camus.” *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 70.264 (2014): 557 - 570.

<sup>69</sup> *Salmo 90, 1 - 7*. Las negritas son mías.

<sup>70</sup> Cf. Rudolph Arbesmann, “The ‘Daemonium Meridianum’ and Greek and Latin Patristic Exegesis.” *Traditio* 14 (1958): 18 - 22. Según Ermanno Ancilli hay varias expresiones bíblicas emparentadas con la acedia. Por ejemplo: *Eclo 2, 12 y 29, 5; Sal 118, 28 y 119, 28; Is 61, 3*. Ver: Ermanno Ancilli, *Diccionario de espiritualidad* (Barcelona: Herder, 1987), 24.

<sup>71</sup> En otro orden de ideas, la expresión de “demonio meridiano” fue retomada por Paul Bourget (1852 - 1935) a inicios del siglo XX en su novela *Le Démon de Midi* (1914) para hablar de “la crisis de la edad

Resulta interesante considerar que en el origen de los malos pensamientos puede haber una causalidad múltiple. En el caso de la acedia, Evagrio advierte su posible origen en otros *logismoi*:

No te abandones al pensamiento de la cólera, debatiéndote interiormente contra el que te ha contristado, ni tampoco al de la fornicación, imaginando continuamente el placer; pues el uno oscurece el alma y el otro provoca la inflamación de su pasión. En ambos casos se mancha tu intelecto; y si durante el tiempo de la oración te asaltan esas imaginaciones y no ofreces una súplica pura a Dios, al punto, te ves aquejado por el demonio de la acedia, el cual se lanza preferentemente sobre el alma en tales situaciones y la desgarrar, como un perro hace con un cervatillo.<sup>72</sup>

Esta relación entre la tristeza acédica y la ira “puede deberse, o bien a una frustración por aquello que está ausente, o bien a la experiencia interior que se sigue a la cólera de una situación presente que no ha sido vengada”.<sup>73</sup> La ira y la lujuria pueden reclamar una retribución falsa o injusta para la situación del monje. En ambos casos, el desgarramiento causa la desunión con el hermano y con Dios.

Según Evagrio, no todos los seres humanos son igualmente presa del demonio de la acedia. Sus manifestaciones malignas se presentan con mayor contundencia en la vida del anacoreta, *i.e.* de quien ha renunciado a todo para seguir a Cristo en un estado de vida apartado del mundo. Este es un elemento claramente distinto de la postura que presentará Santo Tomás siglos después, y que asumiré en el desarrollo de la tesis.<sup>74</sup>

## 1.2.2 Consejos terapéuticos para vencer al demonio de la acedia

Cuando Evagrio y los Padres del desierto describen las tentaciones se nota que aprovechan la experiencia cosechada en su propia lucha y en el discernimiento de la

---

madura”. Pienso que este es un uso equívoco, pues lo específico del término no se identifica con esta crisis, aunque puede coincidir con ella.

<sup>72</sup> Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 145.

<sup>73</sup> Rubén Peretó Rivas, *Acedia, la atonía del alma...*, 90.

<sup>74</sup> Otra diferencia importante respecto a la explicación de Santo Tomás es que “para Evagrio, la acedia no es propiamente un pecado. Se trata más bien de un pensamiento dañino, un *logismos* o movimiento tendencial y, en cuanto tal, distinto del pecado, puesto que éste implica la falta ya cometida”. Rubén Peretó Rivas, “Angustia y acedia como patología en el monacato medieval: manifestaciones y recursos curativos.” *Anuario de estudios medievales* 42.2 (2017): 773.

dirección espiritual.<sup>75</sup> Así, sus batallas son puestas al servicio de los demás junto con técnicas diagnósticas y terapéuticas poderosas.

Lo primero para aplicar el remedio adecuado, es discernir de qué clase de demonio se trata, ya que algunos son menos frecuentes y más gravosos; otros son asiduos y más fáciles de soportar; y otros, se lanzan en grupo y se apoderan del intelecto.<sup>76</sup> En todos los casos, una primera defensa es recurrir al *logoi* “en el momento en que comienzan los pensamientos a suscitar sus propios argumentos y antes de ser expulsados demasiado lejos de nuestro estado, pronunciamos alguna palabra contra ellos y desvelemos al que está presente”.<sup>77</sup> El poder de la palabra desenmascara al demonio, saber su nombre es tomar cierta distancia y reconocer sus debilidades.

Los Padres del desierto tenían bien experimentada la lucha contra el demonio de la acedia. En la búsqueda de la unión íntima con Dios, saben que el principal peligro de la acedia es su discreción y la distracción detrás de la cual se oculta. Para su terapia, Evagrio propone los siguientes remedios:

a) Derramar lágrimas esperanzadas

El llanto fundado en la esperanza de la fe es una manifestación de quien experimenta su debilidad y, al mismo tiempo, acepta que necesita la fuerza de alguien más:

Cuando nos veamos aquejados por el demonio de la acedia, entonces, con lágrimas, dividamos nuestra alma: una parte que consuela y otra que es consolada, sembrando en nosotros buenas esperanzas y cantando lo que el santo David: “¿Por qué estás triste, alma mía, y por qué te me turbas? Espera en Dios porque le alabaré; salud de mi rostro y Dios mío.”<sup>78</sup>

Según San Pablo, la fortaleza del cristiano está en reconocer su debilidad y aprovechar las situaciones dolorosas para purificarse. Por eso, “si el espíritu de la acedia te invade, no abandones tu casa, ni te echés atrás en esa hora, pues como se blanquea la plata, así será abrigantado tu corazón”.<sup>79</sup> Y si la acedia ha secado tus

---

<sup>75</sup> Cf. Gabriel Bunge, *Despondency: The Spiritual Teaching of Evagrius of Pontus*. trans. Anthony P. Gythiel (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2011), 11 - 14.

<sup>76</sup> Cf. Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 153. Evagrio aprendió de primera mano estos recursos de su maestro Macario el Grande, quien había sido discípulo de Antonio Abad. Cf. Columba Stewart, “Evagrius Ponticus and the ‘Eight Generic Logismoi’.” In *The Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*. ed. Richard Newhauser (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005), 7 - 13.

<sup>77</sup> Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 153.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 147.

<sup>79</sup> Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 189.

lágrimas,<sup>80</sup> habrá que pedir “en primer lugar, el don de lágrimas, a fin de ablandar, por medio de la compunción, la dureza que hay en tu alma; y confesando contra ti tus iniquidades ante el Señor, te llegue de Él el perdón”.<sup>81</sup>

Las lágrimas anuncian una renovación espiritual y –al igual que el mar rojo– son capaces de poner distancia con los objetos opresores, para liberar al ser humano del país de la servidumbre.<sup>82</sup>

#### b) Luchar resistiendo

Un arma fundamental para combatir la acedia es resistir. A diferencia de los demonios de la gula o la lujuria –contra los cuales conviene huir–, la sugerencia evagriana para vencer la acedia es “no abandonar la celda en el momento de las tentaciones, fingiendo pretextos razonables; sino que debes permanecer en el interior; sufrir y recibir valerosamente a todos los atacantes”.<sup>83</sup> Resistir en el tiempo, considerando que las horas pasan, aunque no lo parezca. Resistir en el espacio pacientemente, sufriendo la frialdad de la tristeza.

Cuando se permanece en la misión, se permanece en la propia identidad. La estabilidad y la perseverancia son ya un triunfo, pues “el permanecer consigo mismo, es la condición para todo progreso humano y espiritual (...) significa que el árbol tiene que echar raíces para poder crecer. El continuo trasplante no hace más que limitar su desarrollo”.<sup>84</sup>

El término *hypomenè* utilizado por Evagrio y traducido como paciencia o constancia, tiene una connotación espacial interesante. El demonio intenta movernos del lugar en el que estamos, porque solo desde la realidad se puede dar el salto de calidad.<sup>85</sup> la permanencia implica luchar para crecer, plantando cara a la tentación, pues “huir de tales luchas y tratar de evitarlas, enseña al intelecto a ser inhábil, cobarde y desertor”.<sup>86</sup>

---

<sup>80</sup> Cf. *Ibidem*, 190.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>82</sup> Cf. Bernard Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression...*, 541.

<sup>83</sup> Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 147.

<sup>84</sup> Anselm Grün, *La Sabiduría de los Padres del Desierto: el cielo comienza en ti*. trad. Pablo García (Salamanca: Sígueme, 2000), 30.

<sup>85</sup> Cf. Fabio Rosini, *L'arte della buona battaglia. La libertà interiore e gli otto pensieri maligni secondo Evagrio Pontico* (Milano: San Paolo, 2023), 293.

<sup>86</sup> Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 147.

### c) Contemplar la muerte

La consideración de la muerte como una posibilidad ayuda a redimensionar las coordenadas vitales. Si la acedia modifica la percepción del bien como lejano y sin valor, conviene considerar qué tan cercano puede ser ese fin y el valor que tiene: “Es necesario que de tal manera el monje esté siempre preparado, como si hubiera de morir al día siguiente, y que, por el contrario, disponga de su cuerpo, como si hubiese de vivir con él muchos años”.<sup>87</sup>

Reflexionar sobre esta posibilidad tiene, por lo menos, dos ventajas: “primero extermina los pensamientos de la acedia y hace al monje más diligente; segundo, preserva al cuerpo sano y mantiene siempre igual su templanza”.<sup>88</sup>

Como se ve, los remedios se suponen unos a otros, pues todos van en la línea facilitar la vuelta de *nous*, enfocando la lucha y estabilizando el ánimo.

### d) El método antirrético

“*Antirrhesis*” significa contradicción y es la misma estrategia que Jesús usó frente al tentador en el desierto. Este método consiste en desvanecer el poder de las tentaciones con el poder de la Palabra de Dios. Vencer los *logismoí* con el *Logos*.

Evagrio le dedicó una obra completa a este remedio. Se trata de una colección de casi 500 citas bíblicas con frases que sirven como armas para cada uno de los ocho *logismoí*. “El desdoblamiento genera un auto diálogo en el que una nueva posición del yo, surgida y afianzada por la palabra de la Escritura, invite a la posición yo-inicial a resignificar la situación problemática”.<sup>89</sup> Esa resignificación se efectúa por “la Palabra de Dios que es viva y eficaz”.<sup>90</sup>

De manera recurrente, Evagrio acude a la Sagrada Escritura y en especial a los Salmos “que subrayan la relatividad de la experiencia afectiva y recuerdan al monje la naturaleza agónica del camino cristiano, hecho de momentos de combate, de

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, 148.

<sup>88</sup> *Idem*.

<sup>89</sup> Santiago Hernán Hernán Vázquez, “La curación por la palabra. De Platón el primer monacato cristiano.” *Cauriensia*. vol. VIII. (2013): 467.

<sup>90</sup> *Heb* 4, 12.

cansancio y de abandono que no durarán para siempre”.<sup>91</sup> La *antirrhesis* vence con la fuerza de la Palabra, a las palabras que incitan a la renuncia, a la huida, a la dispersión.

La fuerza de la Palabra acompaña en la resistencia, en las lágrimas esperanzadas, en cualquiera de sus formas.<sup>92</sup>

e) Aprovechar la contraposición de las pasiones

Aunque sería deseable que la humildad fuera la fuerza para asirse al poder de Dios, Evagrio sugiere aprovechar también la fuerza que ejerce la contraposición de los demonios; por ejemplo, “El demonio de la vanagloria se opone al demonio de la fornicación, sin ser posible que los dos ataquen al alma al mismo tiempo; porque sucede que el uno promete honores y el otro promueve deshonor”.<sup>93</sup> De esta manera se logra un contrapeso, pues “si alguno de los dos, acercándose, te atormenta, imagina desde entonces en tu interior los pensamientos del demonio contrarios”.<sup>94</sup> Esto puede ser complicado si no se ha alcanzado una profunda impasibilidad,<sup>95</sup> y solo se logra si se es capaz de reconocer por cuál pasión se está siendo afectado.<sup>96</sup>

A manera de conclusión, subrayo que Evagrio reconoce la acedia como un conflicto espiritual. En su discernimiento, considera las repercusiones psicológicas y somáticas de este demonio, a la vez que reconoce que, su profunda dimensión espiritual, atiende a la vocación personal. El objetivo fundamental es retornar a la propia identidad. Los remedios que propone se basan en la fortaleza de quienes confían y no pierden la esperanza en Dios.<sup>97</sup>

---

<sup>91</sup> Santiago Hernán Vázquez, “La Palabra como instancia terapéutica de la acedia en Evagrio Póntico. La salmodia frente al logismós de la incuria.” *Patristica Et Mediævalia*, 41.1 (2020): 44.

<sup>92</sup> En los siglos posteriores, la oración como recurso para apalear la acedia se mostrará, por ejemplo, en el uso de ciertas oraciones litúrgicas como las que analiza Peretó pertenecientes a tres Misas votivas (*Missa pro tribulatione cordis*, *Missa pro seipso* y *Missa contra mortalitate hominum*) de una liturgia inglesa de los ss. XII y XIII. Cf. Rubén Peretó Rivas, “Angustia y acedia como patología en el monacato medieval...”, 769 - 794.

<sup>93</sup> Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 159.

<sup>94</sup> *Idem*.

<sup>95</sup> Algunos autores han leído en este ideal de la impasibilidad algunos ecos de la filosofía estoica, aparentemente incompatibles con la esperanza cristiana, pues la apatía como meta representa un asidero cercano donde anclar las expectativas. Cf. Aviad M. Kleinberg, *7 Deadly Sins: A Very Partial List*. (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 32 - 43.

<sup>96</sup> Cf. Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 160.

<sup>97</sup> Cf. Gabriel Bunge, *Despondency: The Spiritual Teaching of Evagrius of Pontus...*, 48 - 64.

Es comprensible que después de Evagrio el concepto de acedia se enfocara en la vida ascética, pues uno de los principales remedios que sugiere en su *Tratado sobre la oración* es resistir observando ciertas prácticas ascéticas para perseverar y encender el deseo de Dios.

Como se verá en los siguientes capítulos, ese mismo deseo será el fundamento de la vocación fundamental al amor. Vocación que va más allá de las prácticas de piedad específicas del monacato.

### 1.3 Apuntes históricos en torno a la acedia como pecado capital

La herencia que los Padres del desierto legaron a la Tradición cristiana ha sido rica y fecunda. En concreto, la importancia de Evagrio en el tópico de los “pecados capitales” es indiscutible. A continuación anotaré las referencias de algunos Padres y Doctores de la Iglesia que retomaron la categoría teológica para describir los principales pecados y vicios.<sup>98</sup>

Queda fuera del alcance de esta investigación reflexionar sobre cada uno de los pecados capitales en cada autor.<sup>99</sup> Únicamente haré un recuento histórico de estos listados, indicando la presencia y variación que la acedia sufrió a lo largo de la historia.<sup>100</sup> Me detendré un poco más en las aportaciones de los teólogos que Santo Tomás cita explícitamente en la cuestión 35 de la *Secunda secundae*: San Juan Casiano, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla y San Juan Damasceno. Reservaré para el siguiente capítulo, la explicación sistemática del pensamiento de Santo Tomás.

San Juan Casiano (360 – 435) es un Padre de la Iglesia crucial para la historia de la Teología. A él se le atribuye el mérito de dar a conocer el pensamiento de los Padres del desierto, pues se sabe que –además de vivir más de 7 años en el desierto de

---

<sup>98</sup> En este apartado hablo de “pecados capitales” por el contexto histórico y pastoral; sin embargo, más adelante explicaré por qué prefiero referirme a la acedia como vicio capital.

<sup>99</sup> Sobre este tema se puede consultar: Siegfried Wenzel, “The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research.” *Speculum* 43.1 (1968): 1 - 22. Ver también: Kevin Clarke y Mike Aquiliana, *The Seven Deadly Sins: Sayings of the Fathers of the Church* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2018); Virginia Langum, *Medicine and the Seven Deadly Sins in Late Medieval Literature and Culture* (Palgrave Macmillan, 2016); Wilfred M. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature* (Michigan: Michigan State College Press, 1952).

<sup>100</sup> Un estudio detallado que muestra las dificultades para rastrear el itinerario del tema es: Siegfried Wenzel, “The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research.” *Speculum* 43.1 (1968): 1 - 22.

<https://doi.org/10.1525/jm.1988.6.3.03a00060>.

Egipto— visitó a varios monjes de los cuales recogió su sabiduría humana y espiritual.<sup>101</sup>

Numerosos testimonios dan constancia de sus visitas pues, fruto de esas entrevistas, escribió su famoso texto de veinticuatro *Conferencias*. Casiano es un “eslabón de suma importancia en la transmisión de la espiritualidad intelectualista de los alejandrinos, el puente que une la tradición monástica egipcia y oriental con el monacato latino”.<sup>102</sup>

En las *Conferencias* —también llamadas *Seniorum Conlationes* o *Colaciones*— es palpable la prolífica influencia de los Padres, que luego él dispersó en la vida monástica de Oriente y Occidente. En sus veinticuatro conferencias se resumen las respuestas de quince maestros sobre cuestiones espirituales.

Entre sus interlocutores se encuentran personajes como Serapión, José, Abraham, Pafnucio y Nesteros. Y aunque no recoge el nombre de Evagrio —posiblemente por la acusación de herejía que ya pesaba sobre su pensamiento— su influencia es evidente.<sup>103</sup>

Pero esto no solamente fue un maquillaje conceptual, la Cristología de Casiano es distinta a la de Evagrio, pues procede más de la escritura que de las teorías de Orígenes. En su camino ascético, también se aleja del intelectualismo al identificar la “pureza de corazón” con la caridad, explicando que este es el objetivo inmediato para llegar al fin, que es el “reino de Dios” o la contemplación de Dios.

Este cambio de perspectiva es explícita en la manera en que enfoca la doctrina ascética.<sup>104</sup> Casiano insiste en que una condición para el ascenso es alejarse los vicios y las pasiones:

Si queremos que nuestras oraciones penetren no solo los cielos, sino incluso más allá de los cielos, procuremos llevar nuestra alma a su ingrávida condición natural, limpia de los vicios terrenos y purificada de la hez de las pasiones, para que así su oración, al no estar lastrada por el peso de ningún mal hábito suba hasta Dios.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Cf. Siegfried Wenzel, “Acedia 700 - 1200.” *Traditio* 22 (1966): 73 - 92.

<sup>102</sup> García M. Colombás, *El monacato primitivo II...*, 62.

<sup>103</sup> Cf. Steven Driver, *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture* (New York: Routledge, 2013), 15 - 28.

<sup>104</sup> Cf. García M. Colombás, *El monacato primitivo II...*, 63 - 65.

<sup>105</sup> Juan Casiano, *Conversaciones sobre la oración*. trad. Fidel Argudo y Luis Rubio (Salamanca: Sígueme, 2013), 28.

La vigilancia y lucha son imprescindibles, pues los pecados parecen estar emparentados en su origen y consumación: “En efecto, el exceso de gula produce necesariamente lujuria; el de la lujuria, la avaricia; el de la avaricia, la ira; el de la ira, la tristeza; el de la tristeza, la acedia o pereza”.<sup>106</sup>

En una conferencia con el sabio Serapión repasa los vicios y explica su naturaleza:

El primero es la gula o glotonería; el segundo, la lujuria; el tercero, la avaricia o amor al dinero; el cuarto, la ira; el quinto, la tristeza; el sexto, la acedia, es decir, el desabrimiento o tedio del corazón; el séptimo, la jactancia o vanagloria; el octavo, la soberbia. Estos vicios se dividen en dos categorías: naturales, como la gula, y los extranaturales, como la avaricia.<sup>107</sup>

Esta primera división hace referencia a las necesidades básicas o secundarias. Pero para describir la manera en que se desarrollan, ofrece una división diferente:

El modo como se consuman en nosotros es cuádruple. Algunos necesitan para ello de la complicidad del cuerpo, como la gula y la lujuria; otros no exigen esa cooperación física, así la soberbia y la vanagloria. Los hay que reciben su impulso de un factor extrínseco, como la avaricia y la ira; otros, en cambio, nacen de movimiento interno, como es el caso de la acedia y la tristeza.<sup>108</sup>

Al igual que Evagrio, Casiano distingue la acedia de la tristeza, aunque los emparenta en su origen.

Una de sus grandes obras de madurez es *De institutis coenobiorum*. Compuesto por doce libros es uno de los primeros compendios sobre su específica vocación de entrega. En la primera parte del tratado se expone la vida del monje (I - IV): del hábito (I), de la oración nocturna según el uso egipcio (II), la oración diurna según la costumbre de Palestina y Mesopotamia (III), la vida común y las virtudes propias de ella (IV). En cambio, en la segunda parte advierte de los vicios que el monje debe combatir para alcanzar la perfecta pureza del corazón, dedicándole a cada uno un capítulo: la gula (V), la lujuria (VI), la avaricia (VII), la ira (VIII), la tristeza (IX), la acedia (X), la vanagloria (XI) y el orgullo (XII).

Tan relevante fue Juan Casiano para la preservación y difusión de la acedia, que en un artículo clásico sobre el tema, Siegfried Wenzel ofrece un detallado análisis de

---

<sup>106</sup> Juan Casiano, *Colationes* (Madrid: Rialp, 1998), 70.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 71.

<sup>108</sup> *Idem*. Para Casiano, la acedia y la tristeza son dos vicios emparentados, pero diferentes; peculiaridad que será tema de discusión en los siguientes autores.

textos de escritores latinos del siglo VIII al XIII influidos por él.<sup>109</sup> Su impronta es notoria principalmente en las dos maneras de comprenderla: como un estado emocional de tristeza, sequedad o asco hacia el bien divino; y como un comportamiento externo de abatimiento o evasión de los deberes religiosos. Casiano recomienda prácticamente las mismas curas espirituales que Evagrio.

En este punto de la historia, la acedia es un vicio de monjes. Se comprende desde la vida religiosa de quien se ha alejado del mundo, para vivir los consejos evangélicos con radicalidad. Los interlocutores de los textos eran –y seguirán siendo durante los siguientes siglos– personas entregadas a Dios con esta especial vocación. Desde este sede, el vicio de la acedia se comprendió como opuesto a la orientación de la vida monástica hacia los gozos eternos y que revertía el progreso espiritual.<sup>110</sup>

La influencia de Casiano alcanzará a San Benito de Nursia (480 - 547), patriarca de los monjes de occidente, quien identifica la acedia en su famosa *Regla* con un cierto tipo de pereza hacia el trabajo manual.<sup>111</sup>

San Gregorio Magno, Papa y Doctor de la Iglesia (540 - 604), también tuvo un papel fundamental en la historia de los vicios capitales. Conocido como el último de los grandes Padres de Occidente y el primer teólogo medieval, la historia lo recuerda magnánimo. Tenía un genuino interés por una vida espiritual recia y austera, además de una gran experiencia en la administración de recursos como enviado papal.

Famoso por tener grandes habilidades y buen carácter, fue el primer Papa monje y eso se notó en el talante espiritual y pastoral que introdujo en su Pontificado.<sup>112</sup> Amante de la soledad del monasterio, tuvo un ministerio petrino fecundo; destacó por su celo pastoral, su amor a la liturgia y la configuración del canto litúrgico,

---

<sup>109</sup> Siegfried Wenzel, "Acedia 700-1200." *Traditio* 22 (1966): 73 - 102. Para una versión más amplia de la misma tesis en la que se muestra la importancia de Casiano está en: Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967). En su estudio divide el análisis de los textos en cinco grupos: los primeros libros penitenciales (catálogo de vicios y pecados para considerar en el examen de conciencia y como guía de clérigos), los textos de los teólogos carolingios, los escritos del siglo XI, los escritores espirituales del siglo XII (en su mayoría cistercienses, como Bernardo de Claraval) y los tratados del siglo XII. Citando pasajes clave, muestra cómo las variaciones en el significado de la acedia forman un patrón muy complejo dependiendo del énfasis que quisiera poner el autor según su público.

<sup>110</sup> Kenneth C. Russell, "John Cassian on Sadness." *Cistercian Studies Quarterly* 38.1 (2003): 17.

<sup>111</sup> Cf. Benito de Nursia, *Regla de los monjes*. trad. Francisco Javier Molina (Salamanca: Sígueme, 2006), 85 - 87.

<sup>112</sup> Cf. John Moorhead, *Gregory the Great* (New York: Routledge, 2005), 2 - 4.

conocido en la actualidad como “canto gregoriano”. Una de sus primeras acciones fue publicar la *Regla Pastoral*, un importante código para los obispos durante la Edad Media.

Su obra más voluminosa es el *Comentario a Job*, también conocido como *Moralia*. En sus 35 libros –divididos en seis códigos– desarrolla una exégesis bíblica orgánica monumental.<sup>113</sup> En esta obra, sigue la tradición patristica y “examina el texto sagrado en las tres dimensiones de su sentido: la dimensión literal, la alegórica y la moral, que son dimensiones del único sentido de la Sagrada Escritura”.<sup>114</sup> En sus textos hay un sentido moral preponderante, por lo que es reconocida como una especie de *Summa* de moral cristiana.

En sus textos no se encuentran argumentaciones específicas de temas teológicos, por lo que se le podría dar un lugar secundario en la historia de la Teología; sin embargo, hay que considerar que su labor pastoral se desarrolló en un cambio de época, en la que habría sido más necesario dar una visión orgánica e integral del creer y vivir cristiano.<sup>115</sup>

Aunque Santo Tomás citará a San Gregorio como autoridad en el listado de los vicios capitales, San Gregorio nunca empleó el término acedia. El Papa Gregorio conocía muy bien a San Juan Casiano, pero cuando redactó su libro *Moralia de Job* modificó el listado de los vicios capitales. Retiró la soberbia, dándole un lugar aparte como causa y fin de todos, e incluyó la envidia; quitó la acedia y se quedó con la tristeza asignándole seis pecados derivados:<sup>116</sup> malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, indolencia hacia los mandamientos, divagación de la mente por lo ilícito.<sup>117</sup> Subsumió la acedia bajo el pecado de la tristeza, a fin de lograr un listado de siete vicios, pues era una tradición bastante extendida lograr la concordancia con los otros listados de siete elementos, *i.e.* los siete dones del Espíritu Santo, las siete peticiones del Padre nuestro, las siete bienaventuranzas –de acuerdo a la

---

<sup>113</sup> Cf. Philippe Henne, *Gregorio Magno* (Madrid: Palabra, 2011): 69 - 76.

<sup>114</sup> Benedicto XVI, “Audiencia general sobre San Gregorio Magno, del miércoles 4 de junio de 2008.” ([http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080604.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080604.html)).

<sup>115</sup> Cf. John Moorhead, *Gregory the Great* (New York: Routledge, 2005), 25 - 27.

<sup>116</sup> Cf. *Moralia in Job*, 31, 45 (PL 76, 621B). Aunque Santo Tomás cita a Gregorio como origen del listado; pero el septenario que trascendió no es de él, sino de Hugo de San Victor. En lo siguiente, citaré a los Padres de la Iglesia, según la edición canónica del sacerdote francés Jacques Paul Migne: *Patrologiae cursus completus* (1844), que es la forma más común de citarlos, según sean textos griegos (PG) o latinos (PL).

<sup>117</sup> Cf. *Moralia in Job*, 31, 45 - 46 (PL 76, 623).

interpretación agustiniana —, y las siete principales virtudes —cuatro cardinales y tres teologales—. <sup>118</sup>

En los siglos posteriores, fue común encontrar septenarios de vicios y virtudes dentro de los escritos penitenciales.<sup>119</sup> Uno de los más famosos es el del misionero irlandés San Columbano (543 - 615) llamado *De octo vitiis principalibus*. En éste la acedia es presentada únicamente como una *instabilitas loci*.<sup>120</sup>

San Isidoro de Sevilla (560 - 636) fue un sabio doctor de la Iglesia que en el 599 sucedió a su hermano Leandro en el servicio de la diócesis de Sevilla;<sup>121</sup> servicio que brindó no sin cierto esfuerzo, ya que:

Para el estudioso es un gran sacrificio dejar su biblioteca, sus viejos manuscritos raros; ya no tendrá tiempo para escribir, y, en cambio, tendrá que mezclarse continuamente en asuntos seculares que tanto le disgustan. Para el maestro también es grande el sacrificio de dejar la escuela. Pero mayor aún lo es para el religioso, para el monje, que debe cambiar su amado monasterio por el palacio episcopal.<sup>122</sup>

No se le reconoce como autor de ningún sistema nuevo, sino como un paciente sabio que eligió y coordinó diversos materiales que le habían llegado de la antigüedad, especialmente de Aristóteles y San Agustín.

Además de su texto *Etimologías*, trabajó en *Las Sentencias* que es considerada como “el primer intento para exponer de forma ordenada las verdades de la fe y de la filosofía acerca de Dios, el hombre y el mundo”.<sup>123</sup> Se estima que fue el texto base para los alumnos de teología durante cuatro o cinco siglos. La exposición profunda y ordenada de sus tres partes, facilitó que se tomara como pauta de estudio: “En el primero trata de Dios y sus atributos y cualidades; (...) es un tratado de Teología dogmática bastante completo. La materia del segundo y del tercer libro es más bien ascética”.<sup>124</sup>

---

<sup>118</sup> Para un detallado estudio sobre los sistemas alternativos de clasificación de los pecados capitales en la Edad Media se puede consultar: Casagrande Carla, and Silvana Vecchio. *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo* (Torino: Einaudi, 2000), 181 - 224.

<sup>119</sup> Para una recapitulación de las dificultades que hubo en tipificar el pecado de la acedia en los listados de pecados y vicios para confesores y penitenciaros, ver: Marcos Piñeiro Boullosa, “La Acedia: negarse a acogerse a lo sagrado o el peligro de la secularización.” *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages*, 31 (2020): 688 - 691.

<sup>120</sup> Columbano, *De octo vitiis principalibus* (PL 80, 259).

<sup>121</sup> Cf. David Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 251.

<sup>122</sup> Ismael Quiles, *San Isidoro de Sevilla. Biografía, escritos, doctrina* (Buenos Aires: Espasa. 1945), 33.

<sup>123</sup> *Ibidem*, 67 - 68.

<sup>124</sup> *Idem*.

En la segunda parte de *Las Sentencias* se encuentra el documento *De Summa Bono*,<sup>125</sup> que distingue la tristeza de la acedia por sus contrarios:

Contra los impulsos de los vicios se ha de luchar con las virtudes contrarias. Así, contra la lujuria se ha de presentar la pureza del corazón; contra el odio se ha de preparar dilección; contra la ira se ha de preparar la paciencia. Además, contra el temor se ha de ofrecer la virtud de la confianza; contra la pereza, la diligencia del celo; también ha de oponerse a la tristeza, el gozo; a la acedia, la fortaleza; a la avaricia, la largueza; a la soberbia la humildad.<sup>126</sup>

Una vez más, se reconsidera la diferencia entre pereza, tristeza y acedia, pues – según San Isidoro – la acedia está más relacionada con la inestabilidad, que con la pasión de la tristeza. Los pecados que se derivan de la tristeza son: el rencor, la pusilanimidad, la amargura y la desesperación. La acedia, en cambio, engendra otros siete: ociosidad, somnolencia, indiscreción de la mente, desasosiego del cuerpo, inestabilidad, verbosidad, y curiosidad.<sup>127</sup>

En Oriente, el anacoreta San Juan Clímaco (579 - 649) escribió – mientras fue Abad del monasterio de Santa Catalina – un famoso texto titulado *La escalera al Paraíso*. En este documento ascético introdujo como novedad diversas causas de la acedia: la insensibilidad del alma, el olvido de las realidades celestiales y el exceso de trabajo.<sup>128</sup> Según el mismo texto, la acedia es una eterna compañera del monje solitario, que no le dejará hasta la muerte y cada día le hostigará.

Para San Juan Clímaco – como para los otros Padres griegos orientales contemporáneos – este vicio será específico del monje y provocará en el asceta “flaqueza del alma, disolución de la mente, descuido de las prácticas de piedad, náusea de la profesión, encomiadora de las cosas seculares, desvergonzada acusadora del mismo Dios en cuanto lo juzga duro y despiadado”.<sup>129</sup> También en su vida de piedad se manifestará como: “lánguida en la sagrada salmodia, débil en la oración, reacia a los oficios, que abandona por los trabajos exteriores, fingida en la

---

<sup>125</sup> Cf. Isidoro de Sevilla, *Sentencias*, 2, 37 (PL 83, 638).

<sup>126</sup> *Idem*.

<sup>127</sup> Cf. *Idem*. Santo Tomás considerará este listado, pero al final del artículo 4 de la cuestión 35 dirá que “las que presenta San Isidoro como nacidas de la tristeza y la acedia, se reducen a las señaladas por San Gregorio.” *ST II-II.35.4. ad 4*. También en: *DM 11.1 s.c.*

<sup>128</sup> Ermanno Ancilli, *Diccionario de espiritualidad...*, 25. Es interesante destacar el hecho de que este autor señala que un monje sometido a un trabajo, o a presiones excesivas, puede derivar en una crisis de acedia. En terminología contemporánea podríamos decir que el trabajo excesivo produce situación de estrés que, muchas veces, manifiesta síntomas muy similares a los de la acedia, como señala Rubén Peretó Rivas, “Acedia y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica.” *Eä Journal* vol. 3.1 (2011): 7 - 8.

<sup>129</sup> San Juan Clímaco, *Scala paradisi*, XIII (PG 88, 869).

obediencia”.<sup>130</sup> Por lo que sugiere que el remedio definitivo es la oración perseverante y la esperanza cierta de los bienes futuros.

En algunos textos carolingios, como el *Scarapsus* de San Pirminio de Reichenau (670 – 753) – quien evangelizó a los bávaros a inicios del siglo VIII – se suele reducir la acedia a *otiositas*.<sup>131</sup>

Otro autor citado por Santo Tomás es San Juan Damasceno (676 – 749). Teólogo bizantino, gran conocedor de la cultura griega y siríaca. De él recoge la primera definición de la acedia como “tristeza agravante”. En su famosa obra *De fide orthodoxa*, San Juan Damasceno afirma que la acedia es una tristeza agravante (*tristitia agravans*) causada por un objeto presente que se considera malo.<sup>132</sup> Especialmente dañina por su carácter espiritual y por el Bien al que se refiere. Como se verá en el segundo capítulo, la definición que propone Santo Tomás tiene dos partes y en la primera se nota la influencia de este teólogo de Bizancio.

Más adelante, el religioso y teólogo anglosajón Alcuino de York (735 – 804) definió la acedia en su libro *De virtutibus en vitiis* como un entorpecimiento por los deseos de la carne, que causa que el hombre deje de gozar con las obras espirituales.<sup>133</sup> Una descripción similar se puede encontrar en la obra *Le métier du roi* del obispo francés Jonás de Orleans (760 – 841); y en *De eclesiástica disciplina* del prelado y erudito alemán Rábano Mauro (780 – 856).<sup>134</sup>

En el siglo XI, el teólogo benedictino San Pedro Damian (1007 – 1072) enumeró la acedia en su lista de vicios y la equiparó con la somnolencia que el monje debe superar con oración, vigilia y penitencia.<sup>135</sup>

Años después, el abad cisterciense San Bernardo de Claraval (1090 – 1153) describió la acedia como un estado interior de desánimo que incita al monje a abandonarlo todo, padeciendo así uno de los principales obstáculos para cuidar adecuadamente la viña del Señor.<sup>136</sup>

---

<sup>130</sup> *Idem*.

<sup>131</sup> Cf. Siegfried Wenzel, “Acedia 700 – 1200...”, 93 – 95.

<sup>132</sup> San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, 14 (PG 94, 932B).

<sup>133</sup> Cf. Siegfried Wenzel, “Acedia 700 - 1200...”, 89 – 91.

<sup>134</sup> Cf. Marcel Viller, *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*. vol. 1. “acedia.” (París: Beauchesne Éditeurs. 1937), 166 – 167.

<sup>135</sup> Cf. Pedro Damian, *De institutis ordinis eremitarum* (PL 145, 355).

<sup>136</sup> Cf. Bernardo de Claraval, *Epístola*, 78; *Sermo super cantica* 124; *Tractatus de ordine vitae*, 30, (PL 184, 579). Además de San Bernardo, la orden del Cister desarrolló una escuela de teólogos y místicos que

Hugo de San Víctor (1096 - 1141) fue quien definió el septenario e introdujo la expresión “pecados capitales”.<sup>137</sup> El teólogo sajón suplió la tristeza por la acedia y mantuvo en su lugar a la envidia.<sup>138</sup> La referencia a Hugo de San Víctor es clave en el septenario, aunque Santo Tomás de Aquino lo atribuirá falsamente a San Gregorio.<sup>139</sup>

Por último, deseo mencionar el papel tan importante de las *Summas* en la divulgación de este tópico de la Teología moral.

Es un lugar común señalar el siglo XIII como un siglo en el que aparecieron y se difundieron las grandes Sumas de Teología moral; como la *Summa de bono* del teólogo francés Felipe el Canciller (1160 - 1236) y los trabajos sapienciales de San Alberto Magno (1206 - 1280)<sup>140</sup> quien redactó un *Comentario de la Ética de Aristóteles* y elaboró un *Comentario de las Sentencias*, además de la *Summa de bono*.<sup>141</sup>

También Alejandro de Hales (1185 - 1245) redactó – a sugerencia del Papa Inocencio IV – una *Summa Theologiae* que sirvió como pauta magisterial para profesores y alumnos.<sup>142</sup> En esta obra conocida como la *Summa Halensis*, el teólogo inglés dedicó un título específico a la acedia. Con base en una etimología equivocada, Alejandro de Hales relacionó la acedia con la acidez por el daño que hace al alma, y la caracterizó como una tristeza que deja el alma sin fuerzas para perseguir los bienes espirituales.<sup>143</sup>

---

profundizaron sobre el amor, la caridad y la amistad con especial agudeza como Guillermo de Saint-Thierry (1085 - 1148), Elredo de Rievaulx (1109 - 1166) y Pedro de Blois (1129 - 1204). Cf. Alfredo Álvarez, *El amor de Platón a hoy* (Madrid: Palabra, 2006), 83 - 84.

<sup>137</sup> Como es lógico, este énfasis de concepto con el término “pecado” implicó una cierta restricción en el ámbito religioso. Cf. Graham Tomlin, *Seven Deadly Sins: How to Overcome Life's Most Toxic Habits* (Oxford: Lion Books, 2014), 11.

<sup>138</sup> Cf. Hugo de San Víctor, *De Sacramentis Christianæ Fidei*, II, 13, 1 (PL 176, 525).

<sup>139</sup> Cf. Marcel Viller, *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*. vol. 1. “acedia.” (París: Beauchesne Éditeurs, 1937), 168.

<sup>140</sup> San Alberto Magno utiliza en varias ocasiones el término acedia; unas para referirse a una especie de tristeza que afecta el alma cuando hay un camino arduo hacia el bien o a la virtud; otras para hablar de una incuria o pereza espiritual. Cf. Rubén Peretó Rivas, “La recepción del concepto de acedia en la obra de Alberto Magno.” *Scripta Mediaevalia* 6 (2015): 127 - 138. En el artículo Peretó reconoce que San Alberto recoge la aportación de San Agustín sobre el tema, aunque reconoce que la cita no aparece en la obra a la que se le adjudica, i.e. *Enarrationes in Salmos*.

<sup>141</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. trad. Juan José García Norro. 3era ed. (Pamplona: EUNSA, 2007), 268 - 271.

<sup>142</sup> Cf. José Antonio Merino, *Historia de la filosofía franciscana* (Madrid: BAC, 1993), 12 - 13.

<sup>143</sup> Cf. Rubén Peretó Rivas, “El tratado *De acidia* de Alejandro de Hales y su recepción de Aristóteles.” *Studium: filosofía y teología*, 16.32 (2013): 305 - 309.

William Peraldus (1190 - 1271), prior de la orden dominicana en Lyon, compuso el tratado *De vitiis* alrededor de 1236 y años más tarde elaboró otro sobre las virtudes. Ambos textos circularon a mediados del siglo XIII con el nombre *Summa de virtutibus et vitiis*. En su momento este tratado fue muy famoso, pues fue una pauta usada por los predicadores y confesores.<sup>144</sup> Peraldus dedica el quinto libro al vicio de la acedia, identificándola con la pereza y la tibieza que se menciona en el *Apocalipsis* como un amor insuficiente a Dios.<sup>145</sup>

El teólogo franciscano San Buenaventura (1221 - 1274) también señaló en *De passione Domini sive vitis mystica*, 66, cómo este vicio es un riesgo específico de la vida ascética de los religiosos.<sup>146</sup>

...

El descuido que el término acedia denuncia no es una cuestión menor, ni en la literatura griega, ni en el monacato de los primeros siglos. En ambos casos, la falta de cuidado de algo valioso es vituperable. Para los griegos, tributar los ritos funerarios era vital para la buena memoria y fama del difunto, por lo que cuidar la sepultura confirmaba la identidad y valía de la persona amada. En el caso de Evagrio, la acedia es un mal pensamiento que ignora la propia identidad y descuida el alma generando un falso amor a uno mismo. Cuando se cede ante este demonio meridiano se pone en juego la salud del alma y la propia salvación.

Gracias a San Juan Casiano, la herencia evagriana se transmitió como sabiduría espiritual. En casi todos los listados de vicios o pecados capitales la acedia está presente, y advierte la malignidad de cierta tristeza que apesadumbra y desenfoca de la propia identidad y vocación. Entre el siglo V y el XIII no hubo consenso sobre su participación del septenario de los vicios capitales. De los siete, ha sido uno de los más difíciles de comprender; tal vez porque se caracteriza por una pasión y no

---

<sup>144</sup> Cf. George Corbett, "Peraldus and Aquinas: Two Dominican Approaches to the Seven Capital Vices in the Christian Moral Life." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 79.3 (2015): 389. Aunque se reconoce la precedencia del estudio de William Peraldus, el artículo muestra las razones por las cuales la exposición de Santo Tomás es más robusta y clara que las de su predecesor.

<sup>145</sup> Cf. Rubén Peretó Rivas, "Las mutaciones de la acedia. De la Patrística al Medioevo." *Studium: filosofía y teología*, 14.11 (2011): 169 - 171.

<sup>146</sup> Cf. Marcel Viller, *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Vol. 1. "acedia." (París: Beauchesne Éditeurs. 1937), 168. Ver: San Buenaventura, *De passione Domini sive vitis mystica*, (PL 184, 674).

sea sencillo discernir su voluntariedad; tal vez, porque no se comprendía del todo a qué tendencia o bien se oponía.

A mi juicio, no he omitido alguna referencia importante sobre el tema en este recorrido, aunque soy consciente que he sido demasiado breve en la exposición de los autores. El objetivo era mostrar su origen etimológico, y cómo poco a poco se fue asociando a la vida monacal y a las prácticas de piedad.

A continuación, expondré la propuesta de Santo Tomás sobre la acedia, pues considero que él aporta un panorama más amplio, orgánico y radical para comprender la maldad y alcances de este vicio capital.

## 2 LA ACEDIA EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS

La acedia ha representado desde su origen un peligro para la vida espiritual del anacoreta y del monje. Como se vio en el capítulo primero, esta aportación de Evagrio fue rescatada del olvido por Casiano, pues pesaba sobre ella la condena herética. En la Tradición de los siguientes siglos, diversos Padres de la Iglesia valoraron y recogieron las advertencias que conviene tener en cuenta si se deseaba vivir los consejos evangélicos con radicalidad.

En este capítulo expondré la propuesta que Santo Tomás elabora sobre la acedia como un pecado específico contra la virtud teologal de la caridad. Para entender mejor las implicaciones de un pecado espiritual así –y evitar reducirlo a una mera tibieza ascética– haré una reseña sobre la dinámica de las pasiones y el lugar prioritario del amor. Mostraré cómo los diferentes tipos de bienes orientan las inclinaciones, así como la especificidad del Bien divino propio de la criatura humana. Señalaré la aportación de Santo Tomás sobre el tratamiento de la caridad y mostraré de qué manera esa propuesta encaja en la llamada al gozo de la Bienaventuranza. De esta forma será evidente la gravedad de la tristeza que surge ante el Bien divino, y cómo su rechazo paraliza la dinámica del obrar humano que lo mueve a su perfección.

Propongo hacer una exposición sistemática de Santo Tomás al hilo de la cuestión 35 de la *Secunda secundae*, pues considero que su aportación –orgánica y fecunda– ofrece una serie de elementos antropológicos, morales y espirituales que son de gran actualidad.

### 2.1 Un pecado específico contra la caridad

En el siglo XIII Santo Tomás de Aquino (1225 – 1274) continuó la reflexión sobre la acedia recogiendo las aportaciones de San Juan Casiano, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla y San Juan Damasceno.<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> La teleología creacional, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo son elementos cristianos fundamentales para explicar el dinamismo y plenitud. Hay elementos que se comparten entre las dimensiones humana y sobrenatural, pues hay una continuidad y perfección implícita. Cf. Eleonore Stump, “The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics: Aquinas on the Passions” *Tópicos* 42 (2012): 46.

De acuerdo al análisis filológico realizado en el *Corpus Thomisticum*, el término “acedia” aparece, con sus variantes (acedi\*, accidi\*, acidi\*)<sup>148</sup> y declinaciones, 243 veces en 137 lugares de las obras atribuidas con certeza a Santo Tomás.<sup>149</sup> Las referencias están sembradas a lo largo del *Corpus*, pero se encuentran principalmente en dos fuentes:

- 108 casos en 50 lugares de la *Summa Theologiae II-II*
- 103 casos en 58 lugares de las *Quaestiones disputatae de malo*
- 10 casos en 9 lugares de *Scriptum super Sententiis*
- 7 casos en 6 lugares de la *Summa Theologiae I-II*
- 3 casos en 2 lugares de la *Summa Theologiae I*.<sup>150</sup>

Para el desarrollo de este capítulo usaré como pautas la cuestión 35 de la *Secunda secundae* y la cuestión 11 del *De Malo*.<sup>151</sup> Como es comprensible, la mayoría de las referencias serán de la *Summa*, pues su lógica muestra mejor la riqueza y complejidad necesarias para hablar de un vicio tan peculiar.<sup>152</sup>

La exposición de la *Summa* tiene la ventaja de ser una estructura orgánica en la que se muestra la importancia de la caridad como quicio de la acción divina y humana.

---

<sup>148</sup> acedia, acedi-ae / acedi-or, acediat-us / acediosus, acedios-a, acediosum  
 accidia, accidi-ae / accidi-or, accidiat-us / accidiosus, accidios-a, accidiosum  
 acedia, acidi-ae / acidi-or, acediat-us

<sup>149</sup> Santo Tomás utiliza indistintamente los términos latinos “acedia” y “acidia” en la *Summa* y *accidia* en el *De Malo*, y *De Veritate*. Cf. Nicolás González-Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino*, (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, núm. 205, 2008), 61. No encuentro razón para explicar la variación; sin embargo, por la referencia etimológica señalada en el capítulo uno, usaré el término “acedia”.

<sup>150</sup> Además de estas referencias, hay siete más dispersas en los Comentarios al Antiguo y al Nuevo Testamento.

<sup>151</sup> Aunque en ambas fuentes enlista la acedia como uno de los siete vicios capitales, es interesante notar que en *ST I-II 84.4* Santo Tomás añade una variación en la lista de los *vitia capitalia* cuando enuncia la objeción inicial: “por las que parece que no haya de deducirse que hay siete vicios capitales, que son: vanagloria, envidia, ira, tristeza –*tristitia*–, avaricia, gula y lujuria. Luego, en el *corpus* de la cuestión confirma el significado de la acedia como la tristeza hacia el bien espiritual por el trabajo corporal adjunto. Con esta diferencia, tal vez pretendía acusar que conocía las variaciones en el itinerario de este concepto y que optaba por hablar de acedia siguiendo al Damasceno. En las siguientes cuestiones usará siempre el término acedia para referirse a este vicio. Por otro lado, advierto que al principio del capítulo me referiré a la acedia como “pecado” pues así lo trata Santo Tomás en la mayoría de las cuestiones, y al final explicaré las razones para referirme a ella como “vicio”.

<sup>152</sup> En la *Summa* se “intenta reproducir el mismo movimiento de la Sabiduría y de la acción divinas en su obra de creación, que culmina en el hombre como imagen de Dios, y en su obra de gobierno, que lleva a Dios, como fin último y Bienaventuranza, a todas las criaturas y especialmente al hombre, por medio de su libre voluntad, que le hace dueño de sus actos y capaz de gozar de Dios”. Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana...*, 272.

Tanto así, que el Tratado de la caridad ha sido considerado como puente entre la primera y última parte de la *Summa*:

Si en la primera, Dios aparece como amor que comunica al hombre su ser de criatura y su condición de hijo, y ése es el motivo para que el hombre ame a Dios como creador y Padre, en la tercera parte se nos muestra la encarnación como la suprema comunicación y unión de Dios con su criatura, para que quien se mostraba perezoso para amar, no lo fuera para corresponder a esa suprema forma y muestra del amor de Dios.<sup>153</sup>

Esta organización temática en torno al amor es uno de los aspectos que Santo Tomás aportó al estudio de la acedia, *i.e.* haberla enmarcado en el horizonte de la caridad cristiana; como un pecado opuesto al gozo, efecto interior de dicha virtud teologal.<sup>154</sup>

El itinerario para estudiar la acedia es señalado por el mismo autor en el prólogo del Tratado de la caridad, pues es un camino más “compendioso y más expeditivo si en el mismo tratado se considera, al mismo tiempo, la virtud y el don correspondientes, los pecados opuestos y los preceptos afirmativos o negativos”.<sup>155</sup>

En dicho Tratado enlista diez pecados opuestos a la caridad.<sup>156</sup> El primero y principal es el odio que se opone al amor o dilección;<sup>157</sup> los demás se oponen a alguno de los efectos de la caridad y en todos se reconoce una gravedad especial porque “entrañan directa y principal aversión a Dios”.<sup>158</sup> La acedia y la envidia se oponen al gozo y, por sus alcances y malignidad, ambos son enlistados como capitales.<sup>159</sup>

---

<sup>153</sup> Luis Lago. Estudio introductorio al Tratado de la caridad de la Suma de Teología (BAC: Madrid, 1990), 202.

<sup>154</sup> Cf. Michel Labourdette, *La charité*. (París: Parole et silence, 2016), 13.

<sup>155</sup> *ST II-II. prol.*

<sup>156</sup> Los pecados contrarios a la caridad son: el odio (q. 34), la acedia (q. 35), la envidia (q. 36), la discordia (q. 37), la porfía (q. 38), el cisma (q. 39), la guerra (q. 40), la riña (q. 41), la sedición (q. 42), injusticias y escándalo (q. 43). El orden y lógica puede consultarse en el anexo 1.

<sup>157</sup> Dios –Suma Bondad– no puede ser odiado en sí mismo, pero sí en sus efectos que contrarían a la voluntad humana desordenada: “Ante la consideración de estos efectos puede haber quien odie a Dios, porque le considera como quien prohíbe pecados e inflige castigos”. *ST II-II.34.1 co.*

<sup>158</sup> *ST II-II.20.3 co.*

<sup>159</sup> La envidia tiene muchas semejanzas a la acedia, pues es una tristeza que apesadumbra ante un bien: “la envidia es contraria a la caridad, que da la vida espiritual del alma, según leemos en 1 Jn 3,14: *Nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida porque amamos a los hermanos*. La caridad, como la envidia, tiene por objeto el bien del prójimo, pero se mueve en sentido contrario, ya que la caridad goza con el bien del prójimo” (*ST II-II.36.3 co.*). Por eso también la envidia es capital y sus hijas, según San Gregorio en XXXI Moral, son: “el odio, la murmuración, la detracción, la alegría en la adversidad del prójimo y la aflicción por su prosperidad” (*ST II-II.36.4 arg. 3*).

En el inicio de la cuestión 35 esboza con trazos gruesos dos descripciones que serán la pauta para estudiar el pecado capital.<sup>160</sup> Ante la duda de si la acedia puede considerarse como pecado, afirma:

Según el Damasceno (Cf. *De fide orth.* 2 c.14), la acedia es cierta tristeza que apesadumbra (*tristitia aggravans*), es decir, una tristeza que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido. Por eso la acedia implica cierto hastío para obrar (*taedium operandi*).<sup>161</sup>

La acedia es nociva por partida doble; es mala en sí misma en tanto que reacción afectiva, y mala por sus efectos.<sup>162</sup> En sí misma, porque no es una tristeza cualquiera, sino una “tristeza del bien espiritual”,<sup>163</sup> *i.e.* se refiere a un bien especialmente humano y divino. En sus efectos, porque paraliza la dinámica del obrar humano que lo mueve a su perfección.

Sin embargo, las dos descripciones del primer artículo suscitan cuestiones desconcertantes: ¿cómo podemos sentir aversión o tristeza por algo bueno? Y ¿cómo ese vicio puede paralizar nuestro obrar a tal grado que nos aleje del fin último cuando ese fin es Dios, el Bien perfecto?<sup>164</sup>

Para entender mejor cómo una pasión puede caracterizar un pecado capital y causar tanto daño, dividiré el capítulo en dos secciones. Primero expondré el marco mínimo para entender a qué bien espiritual se opone; cómo se presenta esta pasión según la dinámica pasional en general; por qué esta tristeza afecta los actos propios de la caridad en relación con Dios y con otras personas. En segundo lugar, analizaré cómo su efecto influye en el obrar humano sofocando el dinamismo de las virtudes morales y teologales.

En el desarrollo, pretendo explicar cómo es un pecado que amenaza a cualquier cristiano en su respuesta personal a la amistad divina.<sup>165</sup>

---

<sup>160</sup> En lo que sigue, aprovecharé el esquema que Jean-Charles Nault propone para entender este vicio, dividiendo el análisis en dos: la peculiaridad de esta tristeza y lo que causa en el dinamismo moral. Cf. Jean-Charles Nault, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir* (París: Cerf, 2006), 173 - 176.

<sup>161</sup> ST II-II.35.1 *co.*

<sup>162</sup> Cf. ST II-II.35.1 *co.*

<sup>163</sup> ST II-II.35.2 *co.*

<sup>164</sup> Cf. Rebecca Konyndyk DeYoung, et al. *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 177 - 178.

<sup>165</sup> Cf. Michel Labourdette, *La charité...*, 265 - 266.

## 2.1.1 Tristeza del bien espiritual

Santo Tomás concibe la moralidad como una respuesta a la cuestión de la felicidad, la cual consiste en una plena comunión e intimidad y con Dios. El ser humano puede realizarse en esta vocación a través de sus acciones; y, aunque la meta final está por encima de sus capacidades, está llamado a cooperar con la gracia divina, poniendo toda la vitalidad de su acción libre.<sup>166</sup>

Estudia los vicios y pecados en el marco de una moral fundada en el Bien que atrae a la persona humana hacia Sí, incorporando cada una de sus dimensiones. El vicio de la acedia es especial porque no rehúye de cualquier bien espiritual, sino al bien espiritual propio y específico de la criatura hecha a imagen de su Creador,<sup>167</sup> *i.e.* la unión con el Bien y al gozo de esa unión. Esencialmente, la acedia es una tristeza que se opone al gozo que produce la posesión adelantada del fin de la vida, la Bienaventuranza o contemplación de Dios.

Para analizar esta primera descripción expondré algunas líneas fundamentales del pensamiento de Santo Tomás.

- a) La dinámica de las pasiones
- b) El amor como pasión originaria
- c) Qué se entiende por “bien espiritual” en el contexto de la caridad y del fin último de la vida humana.
- d) En qué consiste la “tristeza del Bien divino”.

### 2.1.1.1 La dinámica de las pasiones

Para comprender la riqueza del psiquismo humano es sumamente relevante la noción de inclinación natural. La naturaleza creada está ordenada a su perfección, y esas inclinaciones se expresan en la ley natural. Desde el punto de vista moral, lo más importante no es qué debo hacer, ni qué manda la ley, sino amar el bien que sacia el deseo de felicidad.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Cf. Jean-Charles Nault. “Acedia: Enemy of Spiritual Joy.” *Communio: International Catholic Review* 31 (2004): 236 - 239.

<sup>167</sup> Cf. *ST II-II.35.2 co.*

<sup>168</sup> Se pueden presentar muchas dificultades y objeciones teóricas sobre la inclinación a Dios como Bien perfecto y último de la vida humana. Sin embargo, parecería patente la frustración que se experimenta cuando se pone el fin de la propia vida en algunos de los otros bienes que, por precarios e inconsistentes, no son candidatos para orientar la vida. Cf. González, Ana Marta. *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2006), 142 - 143.

La búsqueda del Bien como deseo espiritual radical asume el nombre de Felicidad en el pensamiento moral y de Bienaventuranza en la reflexión teológica.<sup>169</sup> Ambos conceptos convergen en el pensamiento de Santo Tomás y representan la causa final del actuar. En lo que sigue nos referiremos a la Bienaventuranza como el marco en el que se inserta la caridad y su objeto principal, que es Dios mismo y, secundariamente, nuestra unión con Él.<sup>170</sup>

El Tratado de las pasiones de la *Prima Secundae* se alinea al objetivo planteado al inicio de esta parte, en la que se estudia al ser humano en tanto que *imago Dei*, es decir, “un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos”.<sup>171</sup> La afectividad y la libertad humana se integran en esta lógica pues: “el análisis de la pasión amorosa que conduce al amor de amistad, la explicación de la inhesión mutua, del éxtasis y del celo, están directamente orientados hacia el Tratado de la caridad, definida como una amistad con Dios, y hasta incluye una dimensión mística”.<sup>172</sup>

La visión Beatífica supone esta integración que se elabora a lo largo de la vida y que incluye todas las dimensiones de lo humano. Iniciaré, entonces, exponiendo las ideas principales sobre el origen de las pasiones.

Santo Tomás retoma la tradición aristotélica para describir la pasividad de los apetitos concupiscible e irascible, distinguiéndolos según los principios que los actualizan, *i.e.* los sentidos y la inteligencia.<sup>173</sup> Explica el origen de las once pasiones

---

<sup>169</sup> De la misma manera que Aristóteles trata el tema de la felicidad en el primero y en el último libro de su *Ética a Nicómaco*, Santo Tomás lo ubica también al comienzo y en la cima de su propuesta moral. El Tratado de la Bienaventuranza es pequeño, pero crucial, pues en sus cinco breves cuestiones marca la dirección que luego culminará con la fuerza de la redención centrada en Cristo de la *Tertia Pars*, es decir, en los sacramentos y la acción pastoral de su iglesia que acompaña al *homo viator*. Por tanto, conviene tener cuidado de dos defectos en la lectura de los textos tomistas: “la miopía” que no permite ver el plan completo de la obra y no van más allá de las cuestiones que les interesan; y “la esquizoscopia” que parte del prejuicio de mirar separando: la moral de la espiritualidad, la teología de la filosofía. Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana...*, 215 y ss.

<sup>170</sup> Cf. Michel Labourdette, *La charité...*, 265.

<sup>171</sup> *ST I-II. pr.* Un análisis interesante y completo sobre la herencia e innovación que supuso el Tratado de las pasiones al ser una pieza que reunió magistralmente ideas de varios siglos, se puede consultar: Nicholas Lombardo, *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2010).

<sup>172</sup> Servais-Theodore Pinckaers, *La vida espiritual: según San Pablo y Santo Tomás* (México: EDICEP, 1995), 188 - 189.

<sup>173</sup> “Es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas. Una, por la que el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible, y rehúya lo perjudicial que llamamos concupiscible. Otra, por la que el animal rechaza todo lo que se le opone en la consecución

originarias a partir de la percepción y en función de una doble contrariedad de los apetitos: “una, según la contrariedad de los objetos, es decir, del bien y del mal; y la otra, por aproximación y alejamiento del mismo término”.<sup>174</sup>

El objeto del apetito concupiscible es el bien o el mal considerado absolutamente, por eso: “toda pasión del concupiscible respecto del bien tiende hacia él, como el amor, el deseo y el gozo; mientras toda pasión respecto del mal se aleja de él, como el odio, la huida o abominación y la tristeza”.<sup>175</sup>

Las pasiones del apetito irascible también se explican según las dos contrariedades del bien o el mal sensible, pero no de forma absoluta, sino bajo la razón de dificultad. Cuando el bien es arduo o difícil, pero asequible, se da la pasión de la esperanza, y la desesperación si se pierde la posibilidad de conseguirlo.<sup>176</sup> Cuando en el mal arduo hay motivo para que sea evitado se da el temor, pero si se “presenta también un motivo para tender hacia él como hacia algo arduo, por lo que se evita la sujeción al mal, la audacia”.<sup>177</sup>

A estas diez primeras pasiones se le suma una más que es especial porque no tiene contrario: la ira, causada por un mal difícil ya presente que se busca atacar.<sup>178</sup>

La dinámica pasional evidencia cómo el ser humano se siente atraído por el bien que le conviene —connaturalidad—, por lo menos en algún sentido, al tiempo que rechaza lo que considera dañino.

---

de lo que le es conveniente y le perjudica. A esta la llamamos irascible, cuyo objeto denominamos lo difícil, esto es, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello”. *ST I.81.2. co.*

<sup>174</sup> *ST I-II.23.2 co.*

<sup>175</sup> *Idem.* Sobre la dinámica de estas tres primeras pasiones que tienden al bien y su dinamismo unitivo se hablará más adelante.

<sup>176</sup> *Cf. ST I-II.23.2 co.*

<sup>177</sup> *ST I-II.23.2 co.*

<sup>178</sup> *Cf. ST I-II.23.3 co.* Santo Tomás resume así el origen y dinámica formal de las pasiones: “El bien, pues, primero causa en la potencia apetitiva una inclinación o aptitud o connaturalidad hacia el bien, lo cual pertenece a la pasión del amor, a la que corresponde como contrario, por parte del mal, el odio. Segundo, si el bien no es aún poseído, le comunica un movimiento para conseguir el bien amado, y esto pertenece a la pasión del deseo o concupiscencia. Y en el lado opuesto, por parte del mal, está la huida o aversión. Tercero, cuando se ha conseguido el bien, produce una cierta quietud del apetito en el bien conseguido, y esto pertenece a la delectación o gozo, al cual se opone, por parte del mal, el dolor o la tristeza. Por otro lado, las pasiones del irascible presuponen la aptitud o inclinación para procurar el bien o evitar el mal por parte del concupiscible, que mira al bien o al mal absolutamente. Y respecto del bien aún no conseguido, están la esperanza y la desesperación. Respecto del mal, aún no presente, están el temor y la audacia. Mas respecto del bien conseguido, no hay pasión alguna en el irascible, porque ya no tiene razón de arduo, como se ha dicho anteriormente. Pero del mal presente surge la pasión de la ira”. *ST I-II.23.4 co.*

En estos movimientos se experimenta más atracción por el apetito que por el conocimiento, pues la interacción sensible con los objetos que causan las pasiones es más fuerte que la del conocimiento, ya que ocurren modificaciones corporales.<sup>179</sup> Dichas modificaciones afectan a la persona, pero no deben considerarse, de entrada, como algo nocivo o inferior; todo lo contrario, conviene contar con ellas para avanzar en el perfeccionamiento del ser humano integralmente.<sup>180</sup>

La valoración positiva de las pasiones es explícita desde las primeras cuestiones del Tratado de la Bienaventuranza con el que inaugura la *Prima secundae*. Después de responder en qué consiste la intimidad con Dios, señala que el ser humano alcanza esta meta, en la medida en que la persona colabora libremente con la gracia de Dios orientando e integrando su afectividad. Las pasiones pueden contribuir, entonces, para que la tensión dinámica vaya en dirección de su bien espiritual. En caso de lograr la integración de las pasiones, la delectación espiritual – gozo, *gaudium* – es mayor.

Cara al estudio de la acedia interesa considerar todas las pasiones, pues todas aparecen en la fenomenología y cura de este pecado. Por un lado, las pasiones del concupiscible trazan un movimiento desde el amor hasta el gozo a través del deseo; mientras que las del irascible fortalecen la búsqueda del bien y disponen a perseverar en medio de las adversidades.

Aunque las pasiones de los dos apetitos parecen debilitarse mutuamente, ambos mantienen la unidad fundamental que el bien propone. El apetito irascible apela a potencias del conocimiento – para enojarse es preciso hacer relaciones abstractas – , y pone en juego los sentidos internos – cogitativa, memoria – ; mientras que para el apetito concupiscible – que desea y ama – es suficiente tener sensaciones o imágenes. En sus movimientos se manifiesta que el concupiscible tiene algo de más fundamental, pues el irascible se enraíza en él.<sup>181</sup>

Como expondré más adelante, varias de las pasiones son el rostro concreto de las *filiae acediae*, y la explicación formal de su dinamismo arroja luz en ámbitos importantes para la vida humana.

---

<sup>179</sup> Cf. ST I-II.22.2 *co.*

<sup>180</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *Passions and Virtue* (Washington: The Catholic University of America Press, 2015), 4 - 5.

<sup>181</sup> Cf. Henri Dominique Gardeil, *Introduction to the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Vol. 3: Psychology* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2009), 78 - 82.

### 2.1.1.2 El amor como pasión originaria

La pasión primera y más originaria es el amor, “que no es otra cosa que la complacencia en lo apetecido”.<sup>182</sup> Sin embargo, el término “amor” tiene diferentes sentidos, pues es empleado de manera análoga para designar los diferentes movimientos naturales hacia un bien. En la creación se reconocen diversos apetitos y “en cada uno se llama amor aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado”.<sup>183</sup>

Primero está el apetito de todos los seres de la naturaleza: “el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello a lo que tiende, (...) como la misma connaturalidad de un cuerpo pesado con su centro es por la gravedad puede llamarse amor natural”.<sup>184</sup> El segundo es el que reside en el apetito sensitivo propio de los animales que deriva de la percepción y consiste en una cierta adaptación al objeto percibido. Finalmente, el tercero es el apetito intelectual o voluntad que deriva de la percepción y el juicio sobre un objeto determinado.<sup>185</sup>

En sentido amplio –y siguiendo con esta analogía– se podría decir que todos los movimientos apetitivos son de alguna manera movimientos de amor: amor natural, amor sensible o amor intelectual. En todos se busca la unión, ya que: “el que ama se refiere a aquello que ama como a sí mismo o como a algo suyo. Y así es evidente que el amor no es la relación misma de unión, sino que la unión es consecuencia del amor”.<sup>186</sup>

Todo movimiento de amor puede dividirse en tres momentos: unión afectiva, deseo y unión real o gozo. A su vez, la unión afectiva se desarrolla en tres etapas: el cambio intencional –*inmutatio*– cuando el objeto provoca al apetito al presentarse como

---

<sup>182</sup> ST I-II.26.2 *co.* Sería interminable mencionar las consecuencias de orden metafísico, antropológico y ético que se siguen de esta afirmación. Pero es importante tenerla en cuenta porque de la atracción del bien en todos los órdenes, se sigue que la naturaleza sea el fundamento sobre el que las gracias sobrenaturales edifican –contando con la libre voluntad en el caso de lo humano– en orden a la perfección.

<sup>183</sup> ST I-II.26.1 *co.*

<sup>184</sup> *Idem.*

<sup>185</sup> Cf. *Idem.*

<sup>186</sup> ST I-II.26.2 *ad 2.* Una idea originaria de Santo Tomás sobre el dinamismo afectivo es ubicar como punto de partida al amor como agente que causa el deseo (y no la *orexis*, como afirma Aristóteles en *De anima II*, 433 b 31 y ss.). Según Sacristán, Santo Tomás retomó del *De Divinis Nominibus* de Pseudo-Dionisio (*De Divinis Nominibus*, 4, 12; PG 3, 709) la noción de amor como “*virtus unitiva et concretiva*” y la colocó como precedente del deseo en el dinamismo afectivo. Cf. Raúl Sacristán, “La definición tomista del amor como unión afectiva.” *Revista Española de Teología*, 75 (2015): 324 – 326.

un bien deseable; la adaptación – *coaptatio* – cuando el apetito tiende a adaptarse al objeto que le conviene y, por último, la adaptación – *complacentia* – que complace.<sup>187</sup>

A estos tres momentos de la unión afectiva, le sigue el deseo que inicia el movimiento en la búsqueda del bien; y el gozo de la unión entre el amante y lo amado. Desde la unión afectiva intencional hasta el gozo, se traza el movimiento circular que inicia con la atracción de la forma o unión intencional y termina en el gozo de la unión real.<sup>188</sup>

La fuerza tendencial y unitiva del amor como pasión originaria se da en los diferentes niveles de la realidad con análoga continuidad, y favorece la comprensión gradual de este dinamismo. Se da también de forma especial en las relaciones interpersonales por su dimensión libre y voluntaria.

En el caso de las relaciones interpersonales, la relación entre el amante y el amado depende del tipo de amor. Puede ser de concupiscencia – porque quiera que le pertenezca para su bienestar –, o de benevolencia – porque lo quiere como otro yo –.<sup>189</sup> Y dado que el amor causa unión, según el tipo de amor se da una unión diferente.

En todas las uniones se da una cierta identificación entre el amante y lo amado. Por eso, cuando se ama lo que conviene, el amante se perfecciona y mejora.<sup>190</sup>

Para entender mejor el amor que lesiona el pecado de la acedia, analizaré el amor de benevolencia con más detalle.

En la dinámica del amor benevolente ocurre esta unión afectiva en la que se considera el bien del amado como propio, sin que por eso sea un amor egoísta. El amado está en el amante, desde un punto de vista afectivo, atrayéndolo como un

---

<sup>187</sup> Cf. ST I-II 26.2 co.

<sup>188</sup> Cf. ST I-II 25.2 ad 2. Cf. Raúl Sacristán, *Ipsa unio est amor. Estudio del dinamismo afectivo en la obra de Santo Tomás de Aquino* (Madrid: Ediciones Universidad de San Dámaso, 2013), 555 - 564. Sobre la importancia de la circularidad en este movimiento del amor, ver también: Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía...*, 39 - 41.

<sup>189</sup> Cf. ST I-II.28.1 co. El amor de benevolencia y el amor de concupiscencia son movimientos, en principio, distintos y a veces separables en la realidad, pero no excluyentes. Esta distinción se puede considerar en muchos sentidos paralela a aquella que la encíclica *Deus caritas est* menciona y que será objeto de varios debates en el siglo XX. Cf. William C. Mattison III, "Movements of Love: A Thomistic Perspective on Eros and Agape" *Journal of Moral Theology* 1.2 (2012): 43 - 48.

<sup>190</sup> "De ahí que el hombre se perfeccione y mejore principalmente por el amor de Dios, y sufra daño y deterioro por el amor del pecado." ST I-II.28.5 co.

imán, *i.e.* el amado está en el corazón del amante por una especie de complacencia. Lo ama en la medida en que considera suyo el bien del amigo.<sup>191</sup>

Con razón se afirma, entonces, que el amor es extático, pues anima a salir de sí mismo realizando esa comunión interpersonal.<sup>192</sup> La unión del amante y amado ocurre, pero sin cambio ni confusión. Son uno, pero no el mismo, sino unificados en el amor: “Son uno porque tienen el mismo querer. De hecho, solo porque están unidos puede el amante querer el bien del amado, pues es gracias a la unión que el amante conoce el bien del amado”.<sup>193</sup> En esta nueva forma quieren el mismo bien que es, al mismo tiempo, su bien y el del otro.

En una unión tal, el ser humano se admira ante el bien que es el amado, pues su deseo no es el que determina la bondad del amado. La presencia del otro es buena en sí misma y cuando se reconoce esa bondad se ama, se desea y se busca el encuentro; un encuentro que permanezca en el tiempo.

Los efectos de la unión son igualmente especiales.

En la unión real con el ser amado se presenta el gozo – *gaudium* – o alegría espiritual propia de un bien racional. El gozo que surge de la unión con el amado es un tipo de placer – *delectatio* –, pero “el nombre de gozo no se aplica sino a la delectación que sigue a la razón”.<sup>194</sup>

Las delectaciones que siguen a la razón son, a su vez, bienes deleitables que tienen la característica de ser infinitos, porque infinita es su causa: la racionalidad. Para el ser humano el deleite de lo divino es amarlo infinitamente.<sup>195</sup>

El gozo de la unión con el amado es una delectación espiritual que implica una satisfacción mayor, manifestada en efectos que son exclusivos de las naturalezas racionales:

La alegría se dice por la dilatación del corazón, cual si se dijese anchura; exultación se dice por las señales exteriores de la delectación interior, que aparecen

---

<sup>191</sup> Cf. ST I-II.28.2 *co.*

<sup>192</sup> Cf. ST I-II.28.3 *co.*

<sup>193</sup> Raúl Sacristán, “La definición tomista del amor como unión afectiva...”, 327.

<sup>194</sup> ST I-II.31.3 *co.*

<sup>195</sup> Cf. ST I-II.30.4 *co.*

exteriormente, esto es, por cuanto el gozo interior salta al exterior, y jovialidad se dice por ciertas señales especiales o efectos de alegría.<sup>196</sup>

La alegría, la exultación y el júbilo no solo disponen para disfrutar mejor la unión, sino a mantenerla y crecerla a lo largo del tiempo. Se puede decir que son efectos y también causa, ya que mantener y crecer una unión, implica una serie de decisiones y actos que la fortalecen.<sup>197</sup> En todas ellas se ponen en juego virtudes y vicios que facilitan o dificultan el gozo de la unión. La alegría, en este sentido, es un motivador natural que perfecciona la acción, facilitando su ejecución con mayor diligencia y atención.

La dinámica del amor como pasión originaria, las características del amor benevolente, y los efectos que la unión amorosa que he expuesto son la base para comprender la riqueza de la caridad. Esta continuidad argumentativa es fundamental porque la gracia se apoya en la naturaleza y no perfecciona nada que no sea ya una tendencia o principio natural. Lo cual implica que:

- Todo se inclina naturalmente a los bienes que les conviene y en específico a los bienes superiores. Y todo efecto anhela naturalmente la perfección de su causa.
- El ser humano tiende naturalmente a Dios, como causa y sumo Bien.
- Hay un amor natural a Dios, que la caridad eleva y perfecciona.

La virtud teologal de la caridad genera, fortalece y vitaliza ese movimiento no solamente para que no se pervierta, sino para que alcance la unión amorosa – gozosa – con Dios; pues es Él quien ofrece su amistad, infunde y aumenta la caridad, y comunica su Bienaventuranza.

Como se verá a continuación, la virtud de la caridad y su ejercicio no es asequible para el ser humano por sus solas fuerzas. La iniciativa es de Dios que ofrece su amistad a la criatura humana.

---

<sup>196</sup> *ST I-II.31.3 ad 3*. Y aunque tiene manifestaciones corporales, el gozo de la unión es un bien espiritual más íntimo, perfecto y firme, porque al residir en la parte espiritual no depende de lo sensible que transcurre y se corrompe. Cf. *ST I-II.31.5 co*.

<sup>197</sup> Como se mostrará más adelante, Santo Tomás introduce una distinción importante respecto a las pasiones, añadiendo la dilección como un factor voluntario propio de los afectos espirituales. Cf. Michael Sherwin, “Augustine and Aquinas on Charity’s Desire” *Faith, Hope, and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*. ed. Harm Goris, Lambert Hendriks, Henk Schoot, (Leuven: Peeters, 2015), 194.

### 2.1.1.3 El bien espiritual en el contexto de la caridad

Consideraré primero los tipos de bienes y qué se entiende por bien espiritual.

El ser humano apetece y busca el bien porque es lo que le conviene y perfecciona. Existen varias especies de bien: los corporales, los útiles o los espirituales. Los espirituales se caracterizan por causar una delectación más plena y simultánea, pues su inmaterialidad posibilita que no se corrompan.<sup>198</sup>

La caridad se refiere a un bien espiritual y por eso se llama virtud especial. porque “donde hay una razón especial de bien, debe haber también una razón especial de amor”;<sup>199</sup> en el caso de la caridad se trata del Bien divino en cuanto objeto de la Bienaventuranza.

El Bien divino es ante todo Dios mismo, y solo secundariamente nuestra unión con él.<sup>200</sup> A la unión con el Bien divino se le llama Bienaventuranza y es la finalidad de la vida humana, pues tiene razón de causa, y es lo primero en la intención del Creador.<sup>201</sup> “Pero la Bienaventuranza no se da sin delectación (...). Y según esto, el último fin del hombre puede decirse que es o Dios mismo, que es el Sumo Bien absolutamente; o bien la fruición de Dios, que implica un deleite en el último fin.”<sup>202</sup>

La conexión entre ese fin y la propia perfección es ontológica, pues no se refiere a una simple realización afectiva o la necesidad de un sentido último elegido de manera aleatoria para llenar cierto “vacío”. Se trata de reconocer, en esencia, lo que ese fin aporta al desarrollo y plenitud: “todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin

---

<sup>198</sup> Cf. *ST I-II.31.5 co.* La valentía o la fama son ejemplos comunes de bienes que las personas persiguen por encima de otros; sin embargo, el bien espiritual divino es especial.

<sup>199</sup> *ST II-II. 23.4 co.*

<sup>200</sup> Cf. *ST II-II.28.2 co.* “De Dios se puede tener un gozo espiritual de dos maneras: la primera, en cuanto que nos gozamos del Bien divino considerado en sí mismo; la segunda, porque nos gozamos de ese Bien divino en cuanto participamos de él. El primer gozo es indudablemente el mejor, y proviene principalmente de la caridad. El segundo, en cambio, procede también de la esperanza, que nos hace esperar el goce del Bien divino, aunque sin olvidar que ese gozo mismo, perfecto o imperfecto, se consigue en proporción con la caridad”. *ST II-II.28.1 ad 3.* Cf. Michel Labourdette, *La charité...*, 265.

<sup>201</sup> Cf. *ST I-II.1.1 ad 1.* En su Tratado de la creación, Santo Tomás afirma que todos desean a Dios porque es causa final de todo lo creado: “Todos los seres desean a Dios como fin desde el momento en que desean algún bien, tanto si lo desean con el apetito inteligible como con el sensible, como con el natural, que no tiene conocimiento. Porque nada tiene razón de bien ni de deseable más que en cuanto participa de la semejanza de Dios”. *ST I.44.4 ad 3.*

<sup>202</sup> *ST I-II.34.3 co.*

último”.<sup>203</sup> Y aunque sea un principio universal, en el caso de los seres humanos “alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios”.<sup>204</sup>

### 2.1.1.3.1 Bienaventuranza: el gozo de la verdad

La Bienaventuranza radica en la contemplación de la verdad o, lo que es lo mismo, “el gozo de la verdad”.<sup>205</sup> En esta expresión hay que tomar en cuenta que Santo Tomás no considera que el intelecto contemplativo – o la razón demostrativa – esté separado de la voluntad que ama y desea, es decir, el conocimiento contemplativo y el deseo amoroso están unidos. La fruición propia de la contemplación se experimenta e identifica con el gozo de la caridad. Se trata de una actividad que comprende todos los deseos de la persona y crece en intensidad, profundidad y riqueza en la medida en que se mueve hacia el único objeto capaz de satisfacer los anhelos del corazón humano.<sup>206</sup>

Conviene subrayar esta idea: el objeto propio de esa Bienaventuranza es el Bien divino, y también lo es de la virtud de la caridad que es el amor de ese Bien divino.<sup>207</sup> De la comprensión de este amor depende todo el edificio moral de la *Summa*, pues la arquitectura de la *Secunda pars* se construye según se responda a la cuestión de la felicidad, planteada en el Tratado de la Bienaventuranza.<sup>208</sup>

El ser humano logra un conocimiento imperfecto de la Bienaventuranza porque participa de la *imago Dei*. Reacciona ante el bien porque de Él viene y hacia Él se dirige.<sup>209</sup> Su búsqueda es movida por una intuición originaria y esperanzada, ya que

---

<sup>203</sup> ST I-II.1.7 co.

<sup>204</sup> ST I-II.1.8 co. Hoy en día se puede decir desde una perspectiva personalista, que la persona es creada en una relación personal y, por tanto, la criatura se realiza en la medida en que vive de manera plena su relación con Dios.

<sup>205</sup> ST I-II.4.1.

<sup>206</sup> La separación del intelecto contemplativo del deseo amoroso fue establecida por el nominalismo y el racionalismo moderno.

<sup>207</sup> Cf. ST II-II.23.4.

<sup>208</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana...*, 45.

<sup>209</sup> En una de las cuestiones finales de su *Prima Pars* explica cómo el ser *imago Dei* se relaciona con su ser *capax Dei*: “Como quiera que se dice que el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede ser considerada de tres modos. Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; esta es la imagen común a todos los hombres. Segundo, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. Tercero, en cuanto que el hombre conoce actualmente a

su evidencia se escapa. Esta es la imprescindible función de la esperanza como una garantía de lo que no se ve.<sup>210</sup> La amistad entre la criatura y Dios es fundamental, ya que la esperanza anima como amor imperfecto, pues se ama a Dios en tanto que realización futura.<sup>211</sup> En este camino hacia la Bienaventuranza eterna, las tres virtudes teologales tienen una función vital, aunque la caridad mantiene siempre su preeminencia porque “llega hasta Dios en sí mismo y no para recibir de Él otra cosa”.<sup>212</sup>

### 2.1.1.3.2 La caridad como amor de amistad

A Santo Tomás se le reconoce haber expuesto la caridad de una forma especial, pues fue el primer teólogo en identificarla con la amistad:<sup>213</sup> “la caridad es cierta amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la Bienaventuranza eterna”.<sup>214</sup> La razón ha sido revelada y la indica al inicio del Tratado de esta virtud: “Ya no os llamaré siervos, sino amigos (*Jn 15,15*), palabras que decía por razón de la caridad. En consecuencia, la caridad es amistad”.<sup>215</sup>

Para explicar las características de esta amistad sobrenatural recuerda la enseñanza del capítulo VIII de la *Ética a Nicómaco*, en la que Aristóteles subraya los tres aspectos específicos de este amor: primero, que sea un amor de benevolencia en el que amamos el bien para el otro porque lo consideramos otro yo; segundo, la

---

Dios de un modo perfecto; ésta es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por eso, comentando la expresión del *Sal. 4,7*: “Sellada sobre nosotros está la luz de tu rostro, ¡oh Señor!”, distingue la Glosa una triple imagen: de creación, de recreación y de semejanza. La primera se da en todos los hombres; la segunda, solo en los justos; la tercera, exclusivamente en los bienaventurados”.  
*ST I.93.4 co.*

<sup>210</sup> Cf. *Heb 11,1*.

<sup>211</sup> Imperfecto no quiere decir ilegítimo, ni incorrecto, sino un amor que se desarrolla en el tiempo y el movimiento propios del caminante. Cf. *ST II-II.17.8*.

<sup>212</sup> *ST II-II.23.6 co.*

<sup>213</sup> Cf. Paul J. Wadell, “Friendship with God: Embodying Charity as a Way of Life” *Faith, Hope, and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*. ed. Harm Goris, Lambert Hendriks, Henk Schoot, Leuven: Peeters (2015), 201 - 204. En las últimas décadas, diversos estudios han puesto de relieve la prioridad del amor y en especial del tratamiento de la caridad como amistad. Ver, por ejemplo: Michael S. Sherwin, “Aquinas, Augustine, and the Medieval Scholastic Crisis Concerning Charity.” *Aquinas the Augustinian*. ed. Michael Dauphinais and Matthew Levering (Washington: Catholic University of America Press, 2007), 181 - 204; Daniel Schwartz, *Aquinas on Friendship* (Oxford: Clarendon Press, 2007); Paul J. Wadell, *Charity: How Friendship with God Unfolds in Love for Others* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

<sup>214</sup> Cf. *ST II-II.23.1*.

<sup>215</sup> *ST II-II.23.1 s. c.*

reciprocidad de amor en la que cada persona ame y sea amada, y tercero, la reciprocidad en la comunicación de bienes.<sup>216</sup>

De estas tres características, la que presenta mayor dificultad es la comunicación de bienes, pues se da una desproporción especial en la amistad con Dios. ¿Qué bien le puede transmitir la criatura al Creador? ¿Qué bien que no haya sido recibido antes de Él mismo? Por la desigualdad entre el ser humano y Dios sería imposible esta comunicación si esto dependiera de las solas fuerzas humanas. Y más aún, Dios no solo transmite bienes –*communicatio*–, también concede al ser humano la capacidad de participar de aquellos bienes, en especial, del Bien divino. Su comunicación es performativa; la caridad es un don que transforma y dispone para compartir la vida divina.<sup>217</sup>

Si se considera la relación con Dios como una amistad, en la que Dios mismo participa a la criatura de los bienes transformando y perfeccionando su capacidad de amar, se perciben con crudeza los efectos nocivos que la acedia siembra en la vida del ser humano.

Dios crea a un ser libre, capaz de amar. Le brinda su amistad con los bienes necesarios para que responda a ese ofrecimiento. Lo atrae a Sí natural, racional y sobrenaturalmente; lo atrae con la fuerza del bien, con la fuerza del amor en todos sus dimensiones, pero nunca se impone.

La virtud de la caridad actúa en el alma cuando la voluntad –que apetece el bien de suyo– es impulsada “por el Espíritu Santo a amar, de tal manera que ella misma sea también causa de ese acto. Ahora bien, ningún acto es producido con perfección por una potencia activa, si no le es connatural por alguna forma que sea principio de su acción”.<sup>218</sup> Dicha connaturalidad hacia el Bien –fuente y fundamento de todos los bienes– es un principio metafísico que muestra en esta dinámica toda su fuerza y alcance. Dios atrae con la amable fuerza del bien.

El ser humano actúa voluntariamente, pero necesita de ayuda sobrenatural, pues “el acto de caridad rebasa lo que por su propia naturaleza puede nuestra potencia voluntaria”<sup>219</sup>. Es decir, la naturaleza humana –indigente ante el Bien divino– necesita de una “forma habitual sobreañadida a la potencia natural, que la incline al

---

<sup>216</sup> Cf. ST II-II.23.1 co.

<sup>217</sup> Cf. Liz Carmichael, *Friendship: Interpreting Christian Love* (London: T & T Clark, 2004), 110 - 111.

<sup>218</sup> ST II-II.23.2 co.

<sup>219</sup> *Idem*.

acto de caridad y haga que actúe de manera pronta y deleitable”.<sup>220</sup> La caridad es algo creado e infundido en el alma humana.<sup>221</sup>

El Espíritu Santo mueve la voluntad de tal manera que ella misma produce el acto de amor, raíz del mérito. Por eso en la caridad hay elección, una afirmación libre que coopera con la gracia.<sup>222</sup> Es Dios mismo quien ayuda a su criatura para amarlo.<sup>223</sup> La gracia de la caridad no actúa de forma artificial, ni excluye la libertad; al contrario, opera en la facultad espiritual y la hace capaz sobrenaturalmente de amar con amor de caridad. Este movimiento inicia también de modo pasivo, como sucede en el caso del amor.<sup>224</sup>

Conocer y creer en el amor de Dios es la condición para la correspondencia humana.<sup>225</sup> Creer en ese amor, es creer en la promesa de ese encuentro final, “y ese encuentro engendra una cierta presencia intencional, que se transforma en un estímulo para toda la vida espiritual, para alcanzar una auténtica presencia, una verdadera comunión”.<sup>226</sup> A diferencia de cualquier otra forma de amistad, el bien que Dios comunica en la caridad posee una entidad excepcional.

Como en la creación, Dios toma la iniciativa comunicando su Bienaventuranza al ser humano. La Bienaventuranza que tiene como objeto el Bien divino es amada por virtud de la caridad.<sup>227</sup> El ser humano no puede alcanzar la visión beatífica por sí mismo, sino mediante la caridad que lo une a Dios como amigo.<sup>228</sup>

Para atajar la desproporción de las partes, Santo Tomás recuerda –siguiendo el argumento de la *Ética a Nicómaco*– que lo que podemos hacer mediante nuestros amigos, de alguna manera lo podemos hacer por nosotros mismos; y ya que Dios nos comunica el amor para que le amemos como amigo, el ser humano alcanza la

---

<sup>220</sup> ST II-II.23.2 co. Como veremos en la segunda definición –*taedium operandi*– los efectos de la acedia contravienen directamente no solo al principal efecto de la caridad, sino también a sus manifestaciones prácticas.

<sup>221</sup> Cf. ST II-II. 23.2 s. c.

<sup>222</sup> Cf. *Idem*.

<sup>223</sup> “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados.” 1 Jn 4, 10.

<sup>224</sup> La unión afectiva –con sus tres momentos–, el deseo y la unión. Cf. ST I-II 26.2 co.

<sup>225</sup> “Si alguien confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. Y nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él.” 1 Jn 4, 15 – 16.

<sup>226</sup> Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía...*, 41.

<sup>227</sup> Cf. ST II-II.23.4 co.

<sup>228</sup> “El objeto de la caridad no es un bien sensible, sino el Bien divino, conocido solo por el entendimiento”. ST II-II.24.1 co.

visión Beatífica a través de la amistad con Dios.<sup>229</sup> “La paradoja humana se resuelve en el don de una amistad: es por ello que existe una “secreta afinidad” entre el “deseo natural de felicidad” como estructura formal de toda apetición humana y el don de la caridad que le mueve “efectivamente” a su plenitud”.<sup>230</sup>

La participación en la visión de Dios se anticipa en esta tierra por la gracia. El *gaudium caritate* se experimenta como una alegría espiritual que surge ante la presencia del bien espiritual al que tiende la caridad. En esa unión, la caridad produce un doble gozo, uno principal “con el que gozamos del Bien divino considerado en sí mismo”<sup>231</sup> y uno secundario en cuanto lo “consideramos el Bien divino participado en nosotros”.<sup>232</sup>

De esta amistad, que es comunión interpersonal, nace un gozo que será imperfecto mientras seamos *viatores*, y dependerá de la comunión que haya por la gracia de los sacramentos y la oración. Ese bien espiritual en esta tierra no es perfecto, ni permanente, sino por las virtudes de la fe y la esperanza. En cambio, en la vida eterna, el gozo de esa participación será pleno en Dios. Así de explícita es la invitación: “entra en el gozo de tu Señor”.<sup>233</sup>

Aunque el gozo que produce la caridad no es una virtud, se identifica con ella por su fuerza unitiva y por la atracción espiritual que ejerce,<sup>234</sup> por tanto, los pecados que atentan contra el gozo espiritual atentan contra la caridad.

Mientras que la caridad busca establecer una relación entre Dios y el ser humano por la Bienaventuranza, el vicio de la acedia atenta contra el gozo interior que persigue la caridad, renunciando a la posibilidad de la comunión divina.<sup>235</sup> Es la

---

<sup>229</sup> Cf. ST I-II.5.5 co.

<sup>230</sup> Livio Melina, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral* (Madrid: Palabra, 2001), 277.

<sup>231</sup> ST II-II.28.2 co.

<sup>232</sup> *Idem*. Como veremos más adelante, en este segundo caso cabe la tristeza, pues dicha participación puede estar obstaculizada o impedida por alguna circunstancia.

<sup>233</sup> Mt 5, 25.

<sup>234</sup> “El gozo no es una virtud distinta de la caridad, sino cierto acto y efecto a de la misma”. ST II-II.28.4. co.

<sup>235</sup> Se podría objetar que la criatura no es capaz de la comunión divina por su condición limitada, y es verdad. Sin embargo, desde el punto de vista de la criatura, la alegría o gozo espiritual puede ser plena porque no hay otros bienes que se interpongan a esa unión afectiva. No se trata de una impasibilidad estoica, ni de una afectividad muerta, sino de un ordenamiento de bienes iluminado por la fe y por el don de la Sabiduría, como veremos al final del apartado. Además, así como el amor de benevolencia es elevado y fortalecido por la caridad para mutar en amistad divina; también el amor de concupiscencia es elevado y perfeccionado por la esperanza. Cf. ST II-II.20.4. co.

consecuencia privativa de la falta de ejercicio de amar, de no dejarse cautivar por su atractivo y no cultivar la amistad con Dios por las renunciaciones que supone. Los motivos de la renuncia serán expuestos en el siguiente apartado sobre la tristeza ante el Bien divino.

Esta comunión con Dios es el fin último de la acción libre del cristiano y es un gozo muy particular y que juega un papel fundamental en la motivación y esperanza: “Les he dicho esto para que mi alegría esté en ustedes y su alegría sea completa”.<sup>236</sup> La caridad y la esperanza activan y fortalecen la acción cuando buscan este bien arduo.

En la experiencia de las debilidades y contradicciones, la esperanza entra en juego y presenta la certeza del “ya, pero todavía no”; la certeza del que cree que la realización es segura, pero requiere de la colaboración y el esfuerzo propios de la grandeza de espíritu.

### **2.1.1.3.3 La caridad en las relaciones interpersonales**

Como es sabido, la caridad no se dirige exclusivamente a Dios, ya que “Dios es amado como principio del bien sobre el que se funda el amor de caridad; el hombre, en cambio, se ama a sí mismo en caridad por ser partícipe de ese bien”.<sup>237</sup> En otras palabras, Dios, el prójimo y Uno mismo son los objetos materiales de la caridad, mientras que el objeto formal es el Bien divino. Es decir, por la caridad amamos al prójimo y a nosotros mismos por causa de Dios.

El prójimo es amado con caridad “como asociado a esa participación. Pero esa asociación se torna en motivo de amor en cuanto implica cierta unión en orden a Dios”.<sup>238</sup> El riesgo de esta analogía es caer en un cierto antropomorfismo; *i. e.* considerar el amor a Dios como un caso eminente dentro de otros varios. Sin embargo, Dios no es “otro” más en una lista jerarquizada, pues tiene un lugar singular. Hablando metafísicamente, el amor a Dios está en el principio y en la raíz de todos los amores.

---

<sup>236</sup> *Jn* 15, 11.

<sup>237</sup> *ST II-II.26.4 co.* El precepto de la caridad se extiende a los demás y a uno mismo, fundamentado siempre en la comunicación de la Bienaventuranza: “Dios debe ser amado con caridad de manera peculiar y en sumo grado, dado que es amado como causa de la Bienaventuranza; el prójimo, en cambio, como copartícipe nuestro de esa Bienaventuranza”. *ST II-II.26.2 co.*

<sup>238</sup> *ST II-II.26.4 co.*

De este ordenamiento se siguen varias consideraciones:

- Que el recto amor a uno mismo supone buscar la participación y comunión íntima con el Creador, y esto requiere ordenar todos los otros amores.<sup>239</sup>
- Que en las relaciones interpersonales que participan de la caridad, se sugiere –según el orden subjetivo– querer más intensamente a quienes son más próximos<sup>240</sup> y están unidos entre sí por parentesco.<sup>241</sup>
- Que amamos a nuestro prójimo, incluso a nuestros enemigos, en cuanto existen, como criaturas llamadas a alcanzar la plenitud de la participación beatífica en la Trinidad. Así podemos amarlos sin amar sus pecados.<sup>242</sup>

Ahora bien, si la caridad se extiende a otras personas y a uno mismo, se puede extender también sus efectos –interiores y exteriores– y sus defectos, siempre y cuando estas relaciones se enmarquen en un amor benevolente, *i. e.* caritativo, en orden a su perfección y participación del Bien divino.

Como propuesta de la tesis, al final del capítulo cuarto expondré la utilidad de aplicar el vicio de la acedia de manera análoga para describir la renuncia al bien arduo –gozo del amor– en ciertas relaciones interpersonales profundas.<sup>243</sup> Las relaciones humanas vividas al margen de la fe cristiana pueden entenderse bajo la dinámica del amor benevolente y, por lo tanto, padecen igualmente los efectos de un vicio que rehúye y renuncia al gozo de la unión amorosa.

---

<sup>239</sup> El amor propio nunca puede ser considerado como absolutamente primero y principal, pues una criatura no puede amarse a sí misma sin amar a Dios, sumo y perfecto Bien. Cf. Michel Labourdette, *La charité...*, 36 - 37.

<sup>240</sup> Cf. ST II-II.26.7. Por supuesto, esta proximidad empieza con nosotros mismos y supone nuestro cuerpo: “Aunque nuestro cuerpo no puede gozar de Dios conociéndole y amándolo, sin embargo, por las obras que hacemos con él, podemos llegar a la acabada fruición de Dios. (...) el cuerpo participa en cierto modo de la Bienaventuranza, puede ser amado con amor de caridad”. ST II-II.25.5 *ad 2*.

<sup>241</sup> Cf. ST II-II.26.8.

<sup>242</sup> Cf. Matthew Levering, *The Betrayal of Charity: The Sins That Sabotage Divine Love* (Waco: Baylor University Press, 2011), 8, ProQuest Ebook Central.

<sup>243</sup> En este capítulo se pretende razonar en la línea del pensamiento de Santo Tomás. Sin embargo, al final de la tesis se propondrá ampliar los alcances del vicio más allá de la participación del Bien divino, haciendo uso del análisis formal de las pasiones que propone.

### 2.1.1.4 La tristeza del Bien divino

Retomo de nuevo la reflexión sobre la tristeza acediosa.

Junto con el amor, la tristeza es una pasión fundamental que el ser humano experimenta. Se define como la reacción afectiva ante un mal presente, que se repele con un movimiento de rechazo y huida.<sup>244</sup> Debido a la incidencia que tiene en la acción humana, Santo Tomás le dedica cinco cuestiones en las que la describe como un tipo de dolor o sufrimiento.

Antes de hablar de lo específico de la tristeza de la acedia, señalo los tipos de tristeza y en qué medida pueden ser imputables.

Siguiendo la distinción de San Juan Damasceno<sup>245</sup> hay cuatro especies de tristeza, según se considere por parte de la causa o por parte del efecto:<sup>246</sup>

- a. Si el objeto es un mal que se considera en relación con otro se llama misericordia, que es tristeza del mal ajeno en cuanto se estima como propio.
- b. Si el objeto es un bien que no es propio, sino ajeno y se estima como mal propio, es envidia.
- c. Si causa tristeza y el apetito busca huir, pero no se puede, es ansiedad.
- d. Si agrava el ánimo demasiado, paralizando los miembros exteriores y cortando la voz, se llama abatimiento.<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> Cf. ST I-II.37.2 co.

<sup>245</sup> El mismo Santo Tomás atribuye al Damasceno la definición de la acedia como tristeza, pero, como se vio en el primer capítulo, debe esta referencia a Alejandro de Hales. Cf. Alejandro de Hales, *Summa theologiae* II-II.560, ad 4. Sobre las dificultades para rastrear las traducciones y delimitar las interpretaciones en los textos, en especial con el itinerario que pudo seguir la tristeza y sus especies en la Escolástica, ver: Gino Casagrande, "Ἄχος, Ἀχθος: Acedia, Anxietas in Nemesio Burgundio e Nell' Interpretazione Scolastica." *Aevum Anno* 48, 5.6 (1974): 506 - 513.

<sup>246</sup> Cf. ST I-II.35.8 co. Para un análisis más detallado sobre las diversas causas que Santo Tomás expone en toda su obra sobre la tristeza se puede consultar: Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico. Serie Universitaria. núm. 220, 2010), 22 - 36.

<sup>247</sup> Uso el término "abatimiento" pues los efectos descritos son propios de esa tristeza que paraliza y no los característicos de la acedia entendida como pecado capital. Las variaciones en las traducciones muestran que en este punto no hay acuerdo pues, como señala González Vidal, la acedia también tiene manifestaciones como locuacidad e inestabilidad *-filiae acediae-* sobre los objetos que suplen la atención. Cf. Nicolás González-Vidal, "La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino" (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, núm. 205, 2008), 63 - 65.

A diferencia del amor que estimula la acción, en los dos últimos casos la tristeza tiene un efecto inhibitorio que afecta el alma y el cuerpo.<sup>248</sup> La acedia participa de esos efectos en diferentes momentos de su desarrollo, pero también supone un acto de la voluntad. La inhibición de la acedia se agrava con la desesperación, pues se cree que no se puede escapar del mal que causa sufrimiento. En su siguiente fase, la tristeza también genera odio, ya que lo que entristece en el presente, termina por ser odiado en el futuro.

Sobre la valoración moral de la tristeza, hay que iniciar afirmando que, en sí mismas, las pasiones no son buenas ni malas.

Su valoración moral depende de la “calidad” del bien que persiguen: “odio, hastío y tristeza, cuando pertenecen a un mal verdadero son apreciables, pero cuando se refieren a lo que bajo cierto aspecto y aparentemente es un mal, pero absolutamente es un bien, son criticables y son pecados”.<sup>249</sup> Ejemplo de una tristeza “buena” es la tristeza del arrepentimiento,<sup>250</sup> o la que experimenta un mártir.<sup>251</sup>

En cambio, la tristeza de la acedia es nociva porque se fija en las dificultades y obstáculos que hay en el camino de la consecución del bien espiritual. Y no de cualquier bien espiritual, sino aquel que perfecciona y completa la indigencia constitutiva del ser humano, como ningún otro bien puede hacerlo. “La acedia no es alejamiento mental de cualquier bien espiritual, sino del Bien divino, al cual la mente debe prestar necesariamente su adhesión”.<sup>252</sup> El Bien divino no se restringe a la vida ascética, ni a ciertas prácticas de piedad; la primacía de este Bien espiritual y divino es de orden entitativo y teleológico porque corresponde a la participación en la vida divina.<sup>253</sup>

Pero, ¿cómo puede causar tristeza el bien espiritual que, en principio, es el Bien supremo? ¿Por qué el ser humano puede dolerse o sufrir ante la atracción de la

---

<sup>248</sup> En una cuestión sobre la maldad de los demonios, Santo Tomás explica que la acedia “es una forma de tristeza que hace al hombre lento para aquellos ejercicios del espíritu a causa de la fatiga corporal. Esto no lo pueden experimentar los demonios”. *ST I-II.63. ad 2.*

<sup>249</sup> *DM 11.1 co.*

<sup>250</sup> “Porque la tristeza según Dios produce un arrepentimiento saludable (...); mientras que la tristeza del mundo produce la muerte.” *2 Cor 7, 10.*

<sup>251</sup> “Los mártires se alegraban del bien interior, y aquella alegría era tanto más meritoria, cuanto más entristecía el mal exterior”. *DM 11.3 co.*

<sup>252</sup> *ST II-II.35.3 ad 2.*

<sup>253</sup> Como se verá en el siguiente capítulo, la acedia también se malinterpretó como tibieza espiritual y, en algunos ámbitos, se siguió considerando un vicio específico de los que profesan los consejos evangélicos.

fuente de todos los bienes? La respuesta no es fácil y habrá que ser muy cuidadoso en cada juicio concreto; sin embargo, es claro que para que sea viciosa debe haber responsabilidad en el juicio –porque juzgue como malo aquello que le implica renuncia o esfuerzo– y en la elección –porque prefiera otros bienes próximos o deleitables y no aquel arduo y eminente en su Bondad.<sup>254</sup>

Las pasiones también pueden ser valoradas moralmente dependiendo si son imperadas por la voluntad o, por lo menos, no son impedidas por ella.<sup>255</sup> “Si la acedia designa el acto de la voluntad que huye de un bien interno y espiritual, puede tener perfecta naturaleza de pecado”.<sup>256</sup> En cambio, si el movimiento persiste y la voluntad no lo prohíbe, tiene naturaleza imperfecta de pecado.<sup>257</sup>

Pero, ¿cómo se valora moralmente la tristeza de la acedia?

La tristeza acediosa es viciosa en la medida que es una reacción afectiva consentida, que aleja de los esfuerzos que la caridad le pide.<sup>258</sup> Rehúye del esfuerzo que implica vivir la relación con el Creador y prefiere buscar otros bienes que le atraen.

La acedia es vituperable al ser una tristeza que causa la huida o dispersión voluntaria que aleja del bien espiritual.<sup>259</sup> El bien espiritual se juzga como malo, en la medida en que se opone a los deseos carnales,<sup>260</sup> según dice San Pablo.<sup>261</sup>

La tristeza de la acedia niega que la eterna comunión de amor –*gaudium caritatem*– sea asequible a la criatura por ser onerosa. El acedioso renuncia a la esperanza que confía en la fuerza que Dios –Amante infinito– brinda para alcanzar la comunión

---

<sup>254</sup> Aunque la acedia se puede clasificar como “pecado mortal” en cuanto que es contraria a la caridad como amor a Dios, “sin embargo, en todos los pecados que son mortales por su género, se verifica el hecho de que todos los movimientos imperfectos por su género, de tales pecados, no son pecados mortales, es decir, los que se producen sin una deliberación de la razón”. *DM 11.1 co.*

<sup>255</sup> Cf. *ST I-II.24.1 co.* En el caso del relato de Evagrio, por ejemplo, la tristeza de la acedia puede presentarse con vehemencia a ciertas horas del día, pero en algún sentido eso puede ser previsible y hasta cierto punto evitado o aceptado como parte de las condiciones dadas. En cuanto la persona percibe la tristeza que nubla el alma o sugiere salir a distraerse, se puede soportar con paciencia.

<sup>256</sup> *DM 11.1 co.*

<sup>257</sup> Hablando de la tristeza, el juicio debe tener en cuenta que: “los actos que se hacen por tristeza o temor están mezclados de voluntariedad e involuntariedad (...) y en cuanto tienen algo de involuntario no son de nosotros; pero el movimiento mismo de tristeza es de nosotros”. *DM 11.1 ad 3.*

<sup>258</sup> Cf. Rebecca Konyndyk DeYoung, “Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia.” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 68.2 (2004): 197 - 199.

<sup>259</sup> Cf. *ST II-II.35.1 ad 1.*

<sup>260</sup> *DM 11.1 co.*

<sup>261</sup> *DM 11.2 co.*

eterna con Él.<sup>262</sup> Reniega de la comunicación de la amistad divina que regala los bienes y las gracias necesarias, y rehúye de la cercanía de las personas que le recuerdan ese anhelo divino.<sup>263</sup>

La acedia ataca el corazón mismo del proyecto que Dios tiene para cada criatura, el desarrollo de las virtudes informadas por la caridad y ordenadas hacia la unión con Él. La potencia de este vicio agrava el ánimo, es decir, llega a “oprimir el afecto para que no tienda a operar; y según esta agravación de la tristeza en las cosas buenas, tiene más razón de culpa que de pena, pues su principio procede de nosotros”.<sup>264</sup> Aunque esto se explicará a detalle en el siguiente apartado, por ahora sirve para mostrar su manifestación en el caminar de cada cristiano. Como dominico, Santo Tomás consideraba la formación moral y espiritual en función de la imitación de Cristo.<sup>265</sup>

En esta línea, se podría afirmar que la acedia solo afligiría a los que tienen caridad y a los que, reconociendo el esfuerzo y privación de bienes que supone la amistad con Dios, se duelen y prefieren evitarlo.<sup>266</sup> Sin embargo, la comprensión de este vicio teológico en sus raíces cristianas sirve también para entender por qué en otras relaciones de amor benevolente se puede padecer este vicio con tanta crudeza.

Desde el punto de vista de la Teología, esto es comprensible si se considera que la criatura humana – hecha a imagen y semejanza de un Dios Trino que es Amor – ha sido llamada también a ser y vivir donándose.<sup>267</sup> La acedia paraliza la dinámica de la caridad que busca la unión con Dios, y la natural apertura y donación a los demás.<sup>268</sup>

---

<sup>262</sup> Cf. Matthew Levering, *The Betrayal of Charity...*, 57-58.

<sup>263</sup> “Porque, así como abundan en nosotros los padecimientos de Cristo, así abunda también nuestra consolación por medio de Cristo. Pues, si somos atribulados, es para consuelo y salvación suya; si somos consolados, es para su consuelo, que muestra su eficacia en la paciencia con que soportan los mismos sufrimientos que nosotros”. 2 Cor 1, 5 - 6.

<sup>264</sup> DM 11.1 ad 5.

<sup>265</sup> Cf. Rebecca Konyndyk DeYoung, et al. *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 235.

<sup>266</sup> Cf. Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature* (North Carolina: Chapel Hill Press, 1967), 57. La paradoja de este vicio es que depende de que el Espíritu Santo infunda caridad en el creyente. Aunque es lógico, pues su condición viciosa es responsabilidad de la persona que actúe en consecuencia. Dado el don, se puede exigir la correspondencia.

<sup>267</sup> “La caridad es una virtud especial, porque de un modo primero y principal consiste en el amor al Bien divino, pero de un modo secundario, es el amor al bien del prójimo”. DM 11.2 co.

<sup>268</sup> Cf. Jean-Charles Nault, *La saveur de Dieu...*, 229.

La dimensión espiritual e interior que se valora en estos temas pide considerar también la dimensión psicosomática, social y cultural del caso concreto. La situación de cada persona –compleja e íntima– reclama ser delicados y respetuosos al hacer juicios concretos.

### **2.1.1.5 Gracia y amor a Dios**

La colaboración del ser humano con Dios en la consecución de la Bienaventuranza es un tema central y complejo. Señalaré algunas líneas básicas de forma breve.

Dios crea un ser libre para una vocación sobrenatural. Dada la desproporción entre la criatura y su finalidad, es necesario el don gratuito originario de la gracia. La iniciativa es de Dios pero, en su sabiduría, Él quiso que las criaturas lograran comulgar con su Bienaventuranza a través de la acción libre. El Tratado de la Bienaventuranza traza una perspectiva general en la que se inserta la acción moral como objeto de estudio. La responsabilidad de la criatura es real, pues hay actos que permiten alcanzar la Bienaventuranza y otros no.<sup>269</sup>

Para analizar cómo se desarrolla el dinamismo moral, mencionaré primero brevemente como punto de arranque, la condición herida de la naturaleza humana.

En el estado de naturaleza herida, la mayor dificultad que dejó el pecado es respecto al deseo y querer: “la corrupción del pecado afectó más a la naturaleza humana en su apetito del bien que en su conocimiento de la verdad”.<sup>270</sup> Por eso necesita de la gracia para ordenar los amores, pues ya no participamos del estado de integridad en el que no se necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su naturaleza para amar a Dios. En cambio, “en el estado de corrupción, incluso para lograr este amor, se necesita el auxilio de la gracia que cure su naturaleza”.<sup>271</sup>

La gracia es necesaria para amar a Dios –el más alto de los amores– “no solo por el grado, sino también por el motivo y el modo de amar. Y en este sentido, el amor

---

<sup>269</sup> Cf. ST I-II.6 *prol.*

<sup>270</sup> ST I-II.109.2 *ad 3.*

<sup>271</sup> ST I-II.109.3 *co.*

más alto es el de la caridad, que ama a Dios como objeto de Bienaventuranza”.<sup>272</sup> La gracia incide de diversas maneras para obrar rectamente y gozar de Dios.<sup>273</sup>

La doctrina de la gracia no desdibuja la importancia de la libertad, ni debilita la fuerza de las potencias y apetitos; al contrario, las fortalece desde dentro porque asume el dinamismo de las facultades y sentidos. Dicho vínculo entre naturaleza y gracia no perjudica la libertad del hombre, sino que la fundamenta. Así se muestra también en la doctrina de las virtudes infusas, implantadas en el alma por el Espíritu Santo y no adquiridas únicamente con esfuerzo.<sup>274</sup>

La gracia es un principio sobrenatural que dispone al cumplimiento de un fin sobrenatural. Es superior respecto a las demás virtudes, porque la vida eterna es un acto propio de la caridad. Lo anterior es sintetizado por Santo Tomás de la siguiente manera:

El carácter meritorio del acto humano procede de dos causas. La primera y principal es la ordenación divina, en virtud de la cual se dice que el hombre merece aquel bien al que ha sido destinado por Dios. La segunda es el libre albedrío, merced la cual el hombre tiene entre las demás criaturas la prerrogativa de obrar por sí mismo, obrando voluntariamente.<sup>275</sup>

Considerando que Dios tiene la iniciativa al dar la gracia, y tomando en cuenta el libre albedrío, ahora expondré de qué manera la acción virtuosa se puede desarrollar motivada y orientada por la caridad y cómo se puede dar el vicio de la acedia.

La acción libre es fundamental para el desarrollo de las virtudes, pero no es lo primero en origen, ni en importancia cara a la Bienaventuranza. Como ya se ha dicho antes, el primer lugar es de la caridad como virtud infusa y gratuita:

El movimiento por el que el hombre tiende al disfrute del Bien divino es el acto propio de la caridad, que dirige hacia este mismo fin los actos de las demás virtudes, puesto que todas caen bajo el imperio de la caridad. En consecuencia, merecer la vida eterna pertenece en primer lugar a la caridad, y solo secundariamente a las demás virtudes, en la medida en que sus actos son imperados por la caridad.<sup>276</sup>

---

<sup>272</sup> ST I-II.109.3 ad 3.

<sup>273</sup> La gracia tiene cinco efectos principales que actúa de diversas maneras: “primero, sanar el alma; segundo, hacerle querer el bien; tercero, ayudarle a realizarlo eficazmente; cuarto, darle la perseverancia en él; quinto, hacerle llegar a la gloria”. ST I-II.111.3 co.

<sup>274</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *La moral católica* (Madrid: Rialp, 2001), 83 - 84.

<sup>275</sup> ST I-II.114.4 co.

<sup>276</sup> *Idem.*

La primacía de esta virtud teologal supone: que es un don gratuito que no depende de la actuación del hombre,<sup>277</sup> pero que tampoco crecerá sin la libertad. “La específica condición de amistad en la que estamos definiendo la caridad conduce desde su propio núcleo a la reciprocidad de la conversión del hombre y de la recepción de este don”.<sup>278</sup> Es decir, Dios regala la gracia –gratis–, pero espera la respuesta a esa amistad personal, según la capacidad y circunstancias de cada persona.<sup>279</sup>

El ser humano desarrolla las virtudes, como principios interiores que lo perfeccionan y disponen al desarrollo integral de una vida buena. Las virtudes morales son hábitos operativos buenos, y no se reducen a simples mecanismos externos que facilitan la repetición de actos, son disposiciones interiores que fortalecen las inclinaciones naturales según el orden de la razón.

Cada virtud se especifica por su objeto y de eso depende su ejecución y perfección. La caridad es virtud especial porque es principio de la actividad más perfecta que nos une a Dios por el amor y nos conforma con Él.<sup>280</sup> Es infundida por Dios, no solamente para sanar la voluntad humana herida, sino también para elevarla a la participación en el amor de la Trinidad. Al tener como objeto el Bien último y perfecto, ordena y jerarquiza los fines secundarios, próximos y concretos, que son objetos de las otras virtudes.<sup>281</sup>

En el inicio y en el fin de los actos virtuosos puede estar la caridad, ya que las virtudes encuentran también su sentido último en la comunión con Dios.<sup>282</sup> Cuando eso sucede, los fines de las virtudes son iluminados de una nueva forma por la presencia intencional de Dios en la acción. Es decir, “las virtudes, en los distintos afectos que les mueven, descubrirán un sentido intencional último, más allá de su propia tensión específica, en la unión afectiva inicial de la caridad”.<sup>283</sup>

Esta dependencia se manifiesta en la finalidad de intención que los bienes propios de cada virtud encuentran en la caridad.

---

<sup>277</sup> Cf. ST II-II.24.2 co.

<sup>278</sup> Daniel Granada, *El alma de toda virtud. “Virtus dependet aliquantulum ab amore”: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás* (Siena: Cantagalli, 2016), 475.

<sup>279</sup> En esta doctrina ayuda a tener a la vista, por ejemplo, las parábolas en las que el mismo Jesús manifiesta la justicia y misericordia de Dios. Cf. Mt 25, 14-30; Lc 19, 11 – 27.

<sup>280</sup> Cf. ST II-II.23.3 co.

<sup>281</sup> Cf. ST I-II.23.7 co.

<sup>282</sup> ST II-II.23.2 co.

<sup>283</sup> Daniel Granada, *El alma de toda virtud. “Virtus dependet aliquantulum ab amore”: una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás* (Siena: Cantagalli, 2016), 473.

La virtud teológica aporta una última unidad intencional a la intención propia de cada una de las virtudes, por la que la atracción hacia el objeto que provoca el afecto se incorpora a una referencia ulterior que permite vislumbrar la unión con Dios como perfección final de tal afecto.<sup>284</sup>

Por eso se dice que, la caridad es el alma de la vida moral del justo, ya que eleva el acto de la voluntad desde la moralidad natural, hasta la cima de la moral sobrenatural.<sup>285</sup>

Otra manera de entender esto, es afirmar que “la caridad se incluye en la definición de toda virtud, no en cuanto que ésta sea esencialmente toda virtud, sino porque de ella dependen, de alguna manera, todas las virtudes”.<sup>286</sup> Es decir, la caridad es madre y forma de las demás virtudes.<sup>287</sup>

Lo dicho hasta aquí se puede resumir –según Nault– en la manera en como la acedia contraviene los movimientos interiores de las virtudes teologales: debilitando, desesperando y enfriando los tres momentos del amor.

La acedia afecta el primer momento del amor porque frustra la unión intencional o afectiva –*unio affectus*–. Engendra desesperación que es contraria al deseo –*desiderium*–. Rompe el impulso interior que nos lleva a buscar la Bienaventuranza y nos alienta a la fuga. Enfría la caridad porque se opone al *gaudium* que implica la unión real o gozo.<sup>288</sup> Y se opone al gozo propio de la apertura al otro, de estar abiertos a sus necesidades y cuidados. En definitiva, la acedia paraliza la dinámica de las virtudes.<sup>289</sup>

A continuación expondré con más detalle cómo la acedia inhibe y desvirtúa el dinamismo de la caridad.

---

<sup>284</sup> *Ibidem*, 474.

<sup>285</sup> Cf. Gérard Gillemann, *La primacía de la caridad* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1957), 93.

<sup>286</sup> *ST II-II 23.4 ad 1.*

<sup>287</sup> Cf. *ST I-II.23.8 ad.3.*

<sup>288</sup> Cf. Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía...*, 63 – 66.

<sup>289</sup> Cf. Jean-Charles Nault, “Acedia: Enemy of Spiritual Joy...”, 244.

## 2.1.2 Tristeza que entorpece la acción

La segunda descripción de la acedia como tedio que obstaculiza la acción — *taedium operandi*— supone a la primera,<sup>290</sup> pues la pasión de la tristeza deprime el ánimo y paraliza. Esta parálisis no solo se refiere al cansancio propio de las actividades onerosas, sino a la resistencia por la transformación personal que exige la amistad divina.

Según Rebecca DeYoung, la caridad no se caracteriza por mandatos externos para hacer cosas, sino por una relación de amistad con Dios que requiere, por la fuerza unitiva del amor, la transformación del yo.<sup>291</sup> Dicha transformación se lleva a cabo a partir de actos deliberados, que posiblemente generen hábitos operativos buenos, y tengan efectos benéficos cara a la vida social, laboral o piadosa, pero que inciden más allá.

Participar en la vida divina implica dejarse transformar según ese amor, abandonar no solo los actos, sino los sentimientos que rehúyen a esta participación. Si la explicación se redujera a evitar esfuerzos o cansancio, la acedia trataría sobre una cuestión corporal, pero la acedia se opone a la consecución y gozo del bien espiritual.<sup>292</sup> La transformación personal que requiere el amor y amistad divina es mucho más que sacrificar la comodidad o el placer.<sup>293</sup>

En la experiencia del amor, la libertad encuentra su verdadero significado en la vocación al don de sí, en la realización de actos virtuosos que se orientan a la Bienaventuranza.<sup>294</sup> El dinamismo virtuoso se desarrolla en y junto con los demás, por lo que —como se verá en el último capítulo— “el gran remedio fundamental serán las virtudes que orienten a la generosidad de la donación”.<sup>295</sup>

Si la acedia obstaculiza el acto caritativo, obstaculiza la génesis, motivación y orientación que la caridad imprime en el obrar moral y sobrenatural. Se trata de la

---

<sup>290</sup> Cf. *ST* II-II.35.1 *co*.

<sup>291</sup> Cf. Rebecca Konyndyk DeYoung, “Resistance to the Demands of Love...”, 190 - 196.

<sup>292</sup> Por esta razón, los demonios no pueden padecer acedia porque aunque son seres espirituales que buscan bienes de este tipo, no tienen vicios que impliquen aversión o lentitud a causa de la fatiga corporal. Cf. *ST* I.63.2 *ad* 2.

<sup>293</sup> Particularmente en esto, la acedia revela sus raíces en el orgullo, que es la negativa a reconocer la excelencia superior de Dios. Cf. Rebecca Konyndyk DeYoung, “Resistance to the Demands of Love...”, 203.

<sup>294</sup> Cf. Jean-Charles Nault, *La saveur de Dieu...*, 272.

<sup>295</sup> Cf. Gérard Gillemann, *La primacía de la caridad...*, 375.

renuncia a la propia identidad, a la grandeza a la que estamos llamados. Una teleología divina incomprensible al margen de las categorías teológicas cristianas.<sup>296</sup>

La caridad es participación del Espíritu Santo.<sup>297</sup> En la lógica sobrenatural, la iniciativa y prioridad de Dios es fundante. La primicia de la Tercera Persona de la Trinidad es la caridad, y ésta trae consigo el gozo espiritual que es su segundo fruto. El Espíritu Santo está en el origen del actuar caritativo.

Cada virtud necesita un don particular que abra el alma a los impulsos del Espíritu Santo. A la caridad le corresponde el don de la sabiduría que dispone a cierta connaturalidad de las cosas divinas, permitiendo juzgarlas correctamente.

El Tratado de los dones en la *Prima secundae* muestra la tensión dinámica hacia la Bienaventuranza, ya que los dones colman las deficiencias de las virtudes, enseñándole al ser humano la docilidad al Espíritu Santo, dándole una especie de “instinto divino”.<sup>298</sup> El don perfecciona a la virtud, pero no la reemplaza. A través de estos dones, la criatura es “movida” por el Espíritu Santo para que alcance una cierta proporción entre el origen mismo del acto y el fin al que tiende.

Así es como Santo Tomás resuelve la paradoja del deseo de Dios planteada al inicio, según la cual, por un lado, el ser humano es capaz y naturalmente desea unirse a Dios, y por otro, es incapaz por su limitación y debilidad. La paradoja se resuelve con el don de la amistad divina, porque lo primero no es el deseo, sino el don de Dios.<sup>299</sup>

La originalidad de Santo Tomás en su exposición sobre la acedia reside en mostrar, con esta segunda descripción –*taedium operandi*–, la maldad de este movimiento opuesto al retorno de la criatura a su Creador.<sup>300</sup> Además de enmarcarla en el contexto de una virtud propia de cualquier cristiano, no solo de aquellos que se apartan del mundo para vivir los consejos evangélicos.

---

<sup>296</sup> Cf. Rebecca Konyndyk DeYoung, et al. *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 178 - 182. Ver también: Michel Labourdette, *La charité...*, 264.

<sup>297</sup> Cf. ST I-II.23.8 *ad* 3.

<sup>298</sup> Cf. ST I-II.68.2 *co*.

<sup>299</sup> Cf. Jean-Charles Nault, *La saveur de Dieu...*, 275 - 277.

<sup>300</sup> Cf. Fernando G. Martín De Blassi, “Acedia y tedio en Tomás de Aquino. ¿Una cuestión de inapetencia espiritual?” *Anuario Filosófico* 47.3 (2014): 635 - 640.

Se podría decir que es un “vicio teologal” porque se opone a Dios y a la participación de la criatura en la vida divina, atacando a las tres virtudes teologales: se opone a la fe, por desconfianza en las capacidades y la promesa de Dios; se opone a la esperanza porque congela el movimiento de deseo que nos motiva, y se opone a la caridad por lo que ya se ha dicho.

A diferencia de lo que sucederá en los siguientes siglos — con el rompimiento entre la naturaleza y la libertad — la acedia es un vicio que testimonia de forma privilegiada el vínculo real que existe entre la moralidad y la espiritualidad,<sup>301</sup> pues contraría tanto a la vida espiritual — *tristitia aggravans* — como a la vida moral — *taedium operandi* —.<sup>302</sup>

## 2.2 La acedia como vicio capital

Después de exponer por qué la acedia es un pecado especial que entristece y paraliza en el camino hacia la participación del Bien divino, ahora expondré en qué sentido se le puede llamar “vicio” y cómo es causa de otros.

Para empezar, señalaré brevemente qué se entiende por pecado; cuáles son las características de los pecados capitales; cómo se generan los siete principales, y por qué a partir de este apartado usaré la noción de vicio y no de pecado.

De manera simple se puede decir que “el pecado no es otra cosa que un acto humano malo”.<sup>303</sup> Es un acto concreto, deficiente y voluntario que resulta de privarse debida. Dicha privación es un mal de la naturaleza que se opone al bien, como propiedad trascendental del ser. A causa de esa privación del orden debido, se pierde el fin, al menos parcialmente.<sup>304</sup>

Sin embargo, en su realidad profunda y en todo lo que implica, el pecado es un misterio, que no puede profundizarse sin la fe. Se podría decir que se trata de un asunto sobrenatural, como la gracia, aunque como contrapartida, inscribiéndose en nosotros, frente a la llamada a la Bienaventuranza sobrenatural, como privación, y no solo como simple ausencia.<sup>305</sup>

---

<sup>301</sup> Cf. Jean-Charles Nault, *La saveur de Dieu...*, 288 - 289.

<sup>302</sup> Cf. ST II-II.35.1 co. Ver también: Michel Labourdette, *La charité...*, 266 - 268.

<sup>303</sup> ST I-II.71.6.

<sup>304</sup> Cf. Michel Labourdette, *Vices et péchés* (París: Parole et silence, 2017), 30 - 31.

<sup>305</sup> Cf. *Ibidem*, 13.

El pecado es un concepto de la tradición judeocristiana que hace referencia no solo a la naturaleza racional, sino a la ley eterna:<sup>306</sup> “al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida. (...) Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios”.<sup>307</sup> La continuidad y congruencia de ambas leyes y del ordenamiento natural constitutivo del ser humano, explica que los pecados tengan efectos que agreden su manera de ser y obrar, aunque no se deseen directamente. De hecho, la mayoría de las veces no se buscan; sin embargo, son consecuencias que van en contra del orden natural señalado según el recto uso de la razón. En el caso del pecado mortal, su gravedad implica apartarse voluntariamente del fin último.

Como se expuso al final del capítulo uno, el origen de la noción “pecados capitales” arranca con Evagrio Póntico –como *logismoí*– y ha tenido diferentes versiones, sobre todo en la tradición latina.

De acuerdo a Santo Tomás, el pecado es capital por las siguientes razones:

En primer lugar, porque corrompe una tendencia fundamental del ser humano. Es decir, hay una acepción mínima preceptos de la ley natural que es correlativa al orden de las inclinaciones naturales.<sup>308</sup> Tales inclinaciones básicas se experimentan como expresiones de una naturaleza dirigida, como por graduación, hacia el Bien.<sup>309</sup>

En la naturaleza racional del ser humano hay un deseo natural por conocer a Dios. Esta aspiración engendra el amor y suscita el deseo que se manifiesta en la búsqueda

---

<sup>306</sup> Cf. *ST I-II.71.1 co.* Echavarría señala que esta noción de cuño cristiano puede entenderse de forma análoga a lo que desde Platón y Aristóteles se entendía por *kakía*, es decir, aquella acción que era contra la razón. Cf. Martín F. Echavarría. *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino* (Buenos Aires: UCALP, 2009) 413.

<sup>307</sup> *ST I-II.71.6 co.*

<sup>308</sup> Cf. *ST I-II.94.2 co.* No ignoro las dificultades conceptuales y prácticas que la Ley natural ha presentado a lo largo de la historia como discurso deductivo de prescripciones morales; sin embargo, su estudio y análisis está fuera del alcance de esta investigación, por lo que simplemente lo menciono como fundamento del pensamiento de nuestro autor.

<sup>309</sup> “Encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser, (...) luego una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales (...). En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad”. *ST I-II.94.2 co.*

de la felicidad. La experiencia de esta inclinación se da en la vida humana consciente o existencialmente, pero no se elige, como no se elige ser feliz.<sup>310</sup>

El deseo natural por conocer a Dios se tematiza de forma diferente en el no creyente y en la persona de fe, pues la conexión entre la felicidad y este deseo “no es completamente evidente a los seres humanos en esta vida, porque no ven la esencia de Dios. Y por esto, la voluntad del hombre en esta vida tampoco se adhiere a Dios por necesidad”.<sup>311</sup> En este primer sentido, se dice que la acedia es pecado capital porque corrompe esta tendencia humana fundamental.<sup>312</sup>

En segundo lugar, la explicación más común para definir un pecado como “capital” es mostrar de qué manera es causa de otros: “se llaman capitales aquellos pecados cuyos fines poseen algunas razones primarias para mover el apetito; y según la diferencia de tales razones se distinguen los pecados capitales”.<sup>313</sup>

Es “capital” porque para lograr su cometido mueve a la generación de otros encabezando y organizando una serie de actos que buscan bienes aparentes o superficiales. Genera el mal porque para mantenerse necesita de la ayuda de otros pecados que sostengan utilitariamente sus costos. Son pecados de los que “con facilidad nacen otros pecados en calidad de causa final”.<sup>314</sup>

Pero, ¿cómo se explica la generación de los pecados capitales si el ser humano busca el bien?

Acudiendo a la dinámica pasional, Santo Tomás lo explica así:<sup>315</sup>

---

<sup>310</sup> Cf. ST I.94.1. Esta comprensión tomista sobre la condición capital del pecado es sostenida también por Gregory Popcak cuando explica que “los siete pecados capitales apuntan a los siete anhelos divinos de todo corazón humano: siete anhelos que Dios no solo aprueba, sino que intenta satisfacer con creces”. Gregory K. Popcak, *Dioses rotos. Los siete anhelos del corazón humano*. trad. Gloria Esteban. (Madrid: Palabra, 2017), 23.

<sup>311</sup> DM.3.3. co.

<sup>312</sup> Como se ha expuesto anteriormente, el deseo de la Bienaventuranza y la necesidad de la gracia y las virtudes teologales, son las categorías concretas con las que el creyente experimenta y explica esta tendencia humana y sobrenatural. El daño antropológico que la acedia causa en la vida de una persona no creyente y, por lo tanto, no inserta en el dinamismo de la gracia y la caridad, se entiende de forma análoga pues también igualmente el amor es la clave de su vida lograda.

<sup>313</sup> ST I-II.84.4 co.

<sup>314</sup> ST II-II.35.4 co. Ver también: DM 8.1 co. Por ejemplo, la avaricia, que es amor excesivo a las riquezas, genera, por un lado, dureza de corazón (inmisericordia) para retener las riquezas y no socorrer las miserias ajenas y, por otro, violencia, fraude, perjurio y traición. Cf. ST II-II.118.8.

<sup>315</sup> A diferencia de Santo Tomás, algunos pensadores contemporáneos los releen superficialmente minusvalorando su significado antropológico y moral, y asumen solo el aspecto psicológico. Cf.

Una cosa mueve el apetito de dos modos. El primero, directamente y por sí misma: de este modo mueve el bien al apetito a buscarlo, y el mal, por la misma razón, a rehuirlo. El segundo, indirectamente y como por otra cosa, *v. gr.*, si uno busca un mal por razón del bien adjunto o rehúye un bien por el mal adjunto.<sup>316</sup>

Los pecados capitales se pueden clasificar considerando el triple bien del ser humano –del alma, del cuerpo y el que es más exterior– y los diferentes movimientos apetitivos.<sup>317</sup>

Cuando se busca el bien:

1. Si es un bien del alma que es apetecible por su sola aprehensión, como la excelencia de la alabanza o del honor y se busca desordenadamente: vanagloria.<sup>318</sup>
2. Si es un bien del cuerpo que se refiere a la conservación del individuo, como la comida y la bebida, y este se busca desordenadamente: gula.
3. Si es un bien del cuerpo que se refiere a la conservación de la especie, como el coito y este se da desordenadamente: lujuria.
4. Si es sobre un bien más exterior como las riquezas: avaricia.

Cuando se trata de evitar un bien por una causa de un mal adjunto:

5. Si es con relación al bien espiritual, porque nos entristece el trabajo corporal adjunto: acedia.<sup>319</sup>
6. Si es un bien ajeno que nos entristece: envidia.
7. Si nos empuja a la venganza o a cierta rebelión: ira.

En todos los pecados uno de los apetitos actúa de manera primaria; sin embargo, como se verá en el siguiente apartado, la acedia origina pecados por los movimientos

---

Rebecca Konyndyk DeYoung, *Glittering Vices: A New Look at the Seven Deadly Sins and their Remedies* (Michigan: Brazos Press, 2020), 11.

<sup>316</sup> ST I-II.84.4 *co.*

<sup>317</sup> Cf. DM 8.1 *co.*

<sup>318</sup> En ocasiones, la vanagloria se confunde con la soberbia; sin embargo, Santo Tomás las distingue, añadiendo que la soberbia es principio de todo pecado según la razón de fin, es decir, en tanto que es un desordenado amor a sí mismo. Por eso “no se enumera con los otros, sino que más bien se la pone como una especie de reina de todos los vicios”. ST I-II.84.4 *ad 4.*

<sup>319</sup> En la traducción de la BAC utilizada en la investigación se usa el término “pereza” para traducir: “sic est acedia, quae tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum”. Lo mismo ocurre en el argumento 2 y en la respuesta a la objeción 5 de la misma cuestión 84. Como ya se mencionó en una nota anterior, curiosamente esto solo ocurre en esta cuestión 84 de la *Prima secundae*, pues en los demás lugares de la *Summa* dicha edición usa el término “acedia” para referirse a este tipo de tristeza sobre el bien espiritual.

de los dos apetitos: “la acedia como pecado capital impulsa al hombre a obrar para huir de la tristeza o para satisfacerla”.<sup>320</sup>

Para concluir este apartado, es interesante tener en cuenta que un pecado capital no es necesariamente un vicio capital, aunque en ocasiones pueden ser tratados como sinónimos.<sup>321</sup> Un pecado es un acto. Un vicio es una disposición estable para actuar de cierta manera. Un vicio no es un acto aislado, causado por la fragilidad del momento o la ignorancia; sino una disposición arraigada en la personalidad.

En el desarrollo de los siguientes capítulos he optado por hablar de “vicio capital” por dos razones: primero, para subrayar la causalidad libre y el arraigo que este vicio puede tener en la personalidad.<sup>322</sup> Y segundo, para mostrar los daños que causa en el desarrollo de la persona, ya que a diferencia de los hábitos buenos, los vicios disgregan y no constituyen nada orgánico ni coherente. Lejos de unificar el alma, los vicios la dispersan promoviendo bienes particulares que incluso, en ocasiones, son incompatibles entre sí.<sup>323</sup>

### 2.2.1 *Filiae acediae*

Al hilo de lo expuesto en el capítulo primero, Santo Tomás describe las hijas de la acedia citando como autoridad en la materia a San Gregorio, dado que

Nadie puede permanecer largo tiempo en tristeza sin placer, es menester que la tristeza dé lugar a dos resultados: lleva al hombre a apartarse de lo que le entristece y también le hace pasar a otras cosas en las que encuentra placer, lo mismo que, quienes no pueden gozar de las delicias espirituales, se enfangan en las del cuerpo, como escribe el Filósofo en el X *Ethic*.<sup>324</sup>

El primer movimiento del irascible es doble. Rehúye del fin y de los medios que le contristan. Rehuye del fin desesperando, pero “la huida, de los bienes que conducen a él, si son arduos, que pertenecen a la vía de los consejos, la lleva a cabo la

---

<sup>320</sup> ST II-II.36.4 *co*.

<sup>321</sup> Cf. DM.8.1 *ad* 24. También en ST I-II.84.4 inicia explicando qué es un pecado capital, y termina refiriéndose a los *vitia capitalia*.

<sup>322</sup> Cf. ST I-II.84.4 *ad* 5.

<sup>323</sup> Cf. Michel Labourdette, *Vices et péchés...*, 11 - 12. Por eso: “se encuentran dos vicios contrarios, mas no se halla una virtud contraria a otra.” ST I-II.31.8 *co*.

<sup>324</sup> ST II-II.35.4 *ad* 2.

pusilanimidad y, si se trata de bienes que afectan a la justicia común, entra en juego la indolencia de los preceptos”.<sup>325</sup>

En un segundo momento, el irascible lucha contra lo que causa tristeza, y ataca porque ya no lo considera bajo su razón de bien:

La impugnación de los bienes espirituales que contristan se hace, a veces, contra los hombres que los proponen, y eso da lugar al rencor; otras veces la impugnación recae sobre los bienes mismos e induce al hombre a detestarlos, y entonces se produce la malicia propiamente dicha.<sup>326</sup>

Y dado que nadie puede permanecer largo tiempo en tristeza, buscará entonces algo que sí le deleite y en lo que pueda encontrar cierto reposo y gusto: “Finalmente, cuando la tristeza debida a las cosas espirituales impulsa a pasar hacia los placeres exteriores, la hija de la acedia es entonces la divagación de la mente por lo ilícito”.<sup>327</sup>

En el género de la divagación de la mente, están las acciones que distraen y recompensan al apetito concupiscible. La amargura de la tristeza acediosa se disfraza en cada una de estas distracciones.

Y así, cuando está asentado en el castillo del alma, si pertenece al conocimiento, se llama curiosidad; si afecta al hablar, verbosidad; si atañe al cuerpo, no dejándole parar en lugar alguno, se denomina inquietud corporal, indicando con los movimientos desordenados de los miembros la divagación mental; si lo deja campar por diferentes lugares, se llama inestabilidad, aunque con esta palabra se puede entender también la variabilidad de proyectos.<sup>328</sup>

De esta forma, la acedia presenta una batalla mixta, excitando todas las pasiones y afectando ambos apetitos: “en un primer momento, el hombre evita los bienes del espíritu, y en un segundo momento persigue los bienes del cuerpo”.<sup>329</sup>

Resulta ilustrativo visualizar el diagrama elaborado por Alejandro Armenta, en el que se considera el gozo de la caridad bajo el aspecto de bien arduo futuro:<sup>330</sup>

---

<sup>325</sup> ST II-II.35.4 ad 2.

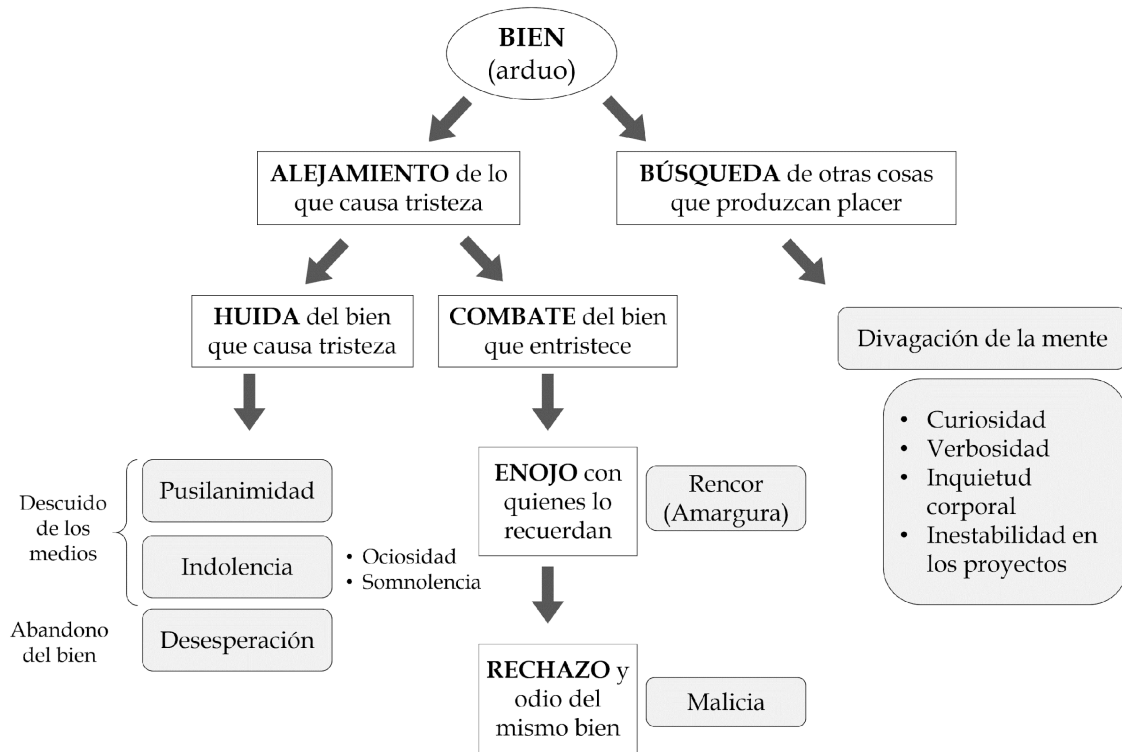
<sup>326</sup> *Idem.*

<sup>327</sup> *Idem.*

<sup>328</sup> ST II-II.35.4 ad 3.

<sup>329</sup> DM 11.4 co.

<sup>330</sup> Alejandro Armenta, *El director como persona: hablar al hombre del hombre* (Ciudad de México: Business Publishers Roundtable, 2017), 128.



Consideraré ahora a detalle cada una de las *filiae acediae*.

Las que se derivan de la huida como movimiento del irascible:

a) Desesperación:

La esperanza es la primera pasión del apetito irascible cuando lo que se espera es un bien futuro y arduo. La esperanza es un motor que goza desde antes, al considerar el objeto como bueno y posible. En cambio, la desesperación es la pérdida de esta posibilidad, por lo que paraliza el avance para conseguir el fin.<sup>331</sup>

Cuando el bien se torna imposible se sufre. Y ese dolor hace que se prefiera huir, para no considerarlo más; o combatirlo, para dejar de contemplarlo como un bien. La huida y el combate son dos movimientos del apetito irascible, y en cada uno de esos movimientos se engendran actos que confirman la desesperación.

<sup>331</sup> Cf. ST I-II.25.3.

En el camino de la huida está la pusilanimidad, la indolencia y la desesperación en un sentido pleno: “Efectivamente, la esperanza nos aparta del mal y nos introduce en la senda del bien. Por eso mismo, perdida la esperanza, los hombres se lanzan sin freno en el pecado y abandonan todas las buenas obras”.<sup>332</sup>

Desde el punto de vista de la Redención, el que desespera, no cree que la salvación sea posible para él; ve la participación en la naturaleza divina como atractiva, pero imposible.<sup>333</sup> No confía en Dios y se niega a creer que la Misericordia divina sea mayor que su pecado. La desesperación como primogénita de la acedia es la más peligrosa, un verdadero suicidio del alma.<sup>334</sup> Acedia y desesperación implican decisiones contrarias a la propia realización, pues rechazan bienes espirituales fundamentales.<sup>335</sup>

La acedia, como el odio, no es un pecado contra la fe, sino contra la caridad. “¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien; pero también los demonios lo creen, y se estremecen”.<sup>336</sup> El problema no es intelectual, pues se puede ser acedioso y creer en Dios:

La infidelidad pertenece al entendimiento; la desesperación, en cambio, a la parte apetitiva. (...) De ahí que alguien, teniendo fe recta en el plano universal, incurra en falta en el movimiento del apetito frente a lo particular, por tener viciada por hábito o por pasión la apreciación de la realidad concreta.<sup>337</sup>

La desesperación puede frustrar las expectativas por alcanzar el bien de diversas formas: por despreciar la bondad del bien en comparación con otro tipo de bienes, o porque no lo consideramos asequible. Hay algunos pecados que ciegan especialmente la contemplación y embotan el alma, por ejemplo la lujuria. “Que alguien pierda el sabor de los bienes espirituales o no le parezcan grandes, acontece principalmente porque tiene inficionado el afecto por el aprecio de los placeres corporales, entre los que sobresalen los venéreos”.<sup>338</sup>

Dado que el ser humano no se define en un solo acto, sino que tiene la capacidad de corregirse – incluso con más fuerza cuando ha experimentado la acidez del yerro – puede contar con las dos virtudes teológicas que hacen el contrapeso a esta situación:

---

<sup>332</sup> ST II-II.20.3 co.

<sup>333</sup> Cf. Rebecca Konyndyk DeYoung, “Resistance to the Demands of Love...”, 186.

<sup>334</sup> Cf. Renzo Gerardi, *Le malattie dell'anima. Trattato sui vizi capitali* (Bologna: EDB, 2013), 259.

<sup>335</sup> Cf. Rebecca Konyndyk DeYoung, “The Roots of Despair” *Res Philosophica* 92.4, (2015): 843 - 844.

<sup>336</sup> *Santiago* 2, 19.

<sup>337</sup> ST II-II.20.2 co.

<sup>338</sup> ST II-II.20.4 co.

“Al apetito corresponden dos cosas, a saber: el movimiento hacia el fin y la conformación con el fin por el amor. De ahí que sea necesario poner dos virtudes teológicas en el apetito humano, esto es, la esperanza y la caridad”.<sup>339</sup>

b) Pusilanimidad:

Cuando el bien no se considera factible, se descuidan los medios que llevan a ese fin. Y con más razón, si esos medios son difíciles y no deleitables en sí mismos. Esa lentitud para buscar los medios se agrava por el peso del cansancio, la fatiga corporal o la debilidad que conlleva la edad o las enfermedades que le acompañan.

La pusilanimidad es la antítesis de la magnanimidad. El pusilánime prefiere el camino fácil, aunque las retribuciones sean menores. No piensa suficiente en la razón de bien de los bienes arduos, sino que se detiene a considerar reiteradamente, el cansancio, los obstáculos y las razones que hay para evitar el esfuerzo. En ocasiones se fijará demasiado en su salud, en no gastarse demasiado. No se da cuenta de que las capacidades crecen en la medida en que se ejercitan, y que así se hace más fácil conseguir bienes cada vez más altos, cada vez más valiosos. Para el pusilánime lo más importante es la comodidad; gastar su tiempo disfrutando el presente.

c) Indolencia de los preceptos: huida de los bienes que conducen a ese fin y que afectan a la justicia común.

La indolencia es sinónimo de ociosidad para trabajar en lo que corresponde, para desarrollar las capacidades y realizar la vocación propia. Tal es la estrecha relación entre la vida moral y la caridad, que cuando Santo Tomás habla del Espíritu Santo usa la palabra movimiento *–motus–*, porque el Espíritu Santo mueve desde el interior sin ser un impedimento de la libertad, respetando nuestra manera de ser y posibilitando que el obrar cotidiano sea transformado por la vida divina.

De la indolencia en los medios se sigue también cierta negligencia, la cual se distingue de la pereza porque se refiere a un momento de la acción interior. “La pereza *–pigritia–* y la indolencia *–torpor–* pertenecen al orden de la ejecución”.<sup>340</sup> El inicio de la negligencia ocurre porque el acedioso no considera los beneficios

---

<sup>339</sup> ST I-II.62.3 *ad* 3.

<sup>340</sup> ST II-II.54.2 *ad* 1.

divinos: “Por eso, el hombre entristecido no piensa fácilmente en cosas grandes y agradables, sino solo en cosas tristes, a no ser que con mucho esfuerzo se aleje de lo que es triste”.<sup>341</sup> El negligente retarda su acción porque ama poco o ama mal.

En este punto se ve cómo la acedia es un pecado que atenta contra el dinamismo interior del ser humano y en su acción. No solo se entristece ante la mayor causa posible de gozo, sino que infunde cierto tedio para cumplir las tareas que corresponden y servir así a los demás. Es un pecado en la relación con Dios, pero también en la comunión interpersonal porque obstaculiza el obrar caritativo.

Las que siguen al movimiento del irascible luchando:

Generalmente, después de intentar la huida, el combate engendra pecados que confirman la maldad de lo que antes se consideraba como bueno.

- a) Rencor contra los que proponen o recuerdan los bienes espirituales.

La amargura y el resentimiento aparecen como resortes afectivos que tienden a defender el orgullo herido tras una decepción profunda. La necesidad de afecto y afirmación – tan humana y natural – se venga al verse defraudada y reacciona con odio.

En el caso de la amistad divina, podría deberse a no haber obtenido los resultados que se esperaban tras algunos intentos. Cuando se trata de relaciones humanas, puede suceder que se busque el reconocimiento de los demás para afirmar la propia valía, lo cual tiene una alta probabilidad de terminar en frustración y reaccionar con odio por la herida causada.

- b) Malicia: detestación de los bienes espirituales en sí mismos, por lo que ya no se les considera buenos.

Este cambio respecto a la consideración del bien es importante; la malicia se distingue del yerro por ignorancia, o del pecado por debilidad, porque implica una acción deliberada, con conocimiento cierto de causa.<sup>342</sup> El que peca por malicia, no puede apartarse fácilmente del pecado, pues ya no permanecen los buenos

---

<sup>341</sup> ST II-II.20.4 *ad* 3.

<sup>342</sup> Cf. DM.3.12. *co*.

propósitos. Se ha corrompido el fin y, por lo tanto, se activa un mecanismo de autojustificación que cambia la razón del fin y se refuerza en el error.<sup>343</sup>

Así como hay cierta circularidad en la dinámica del amor, también hay un dinamismo circular con la tristeza, la repulsión y el odio.<sup>344</sup> Cuando una persona con acedia llega al punto de actuar por malicia, padece una de las situaciones interiores más duras, pues “piensa que su malicia supera la bondad divina (...), desconfía de la bondad divina al momento de considerar sus malas obras”.<sup>345</sup> El problema no es que no confíe en sus fuerzas o haya experimentado un desbordamiento excesivo de placeres que adormecieron su sensibilidad hacia los bienes espirituales, el problema es que ya no cree en la Omnipotencia de Dios y en su manifestación más extraordinaria: Su misericordia.<sup>346</sup>

Las que se derivan del apetito concupiscible:

En la parte derecha del diagrama están los pecados que se engendran por la exacerbación del concupiscible. “La acedia vuelve a la persona sujeta a ella, inactiva para las cosas que le causan tristeza, pero la vuelve ágil para lo contrario”.<sup>347</sup>

La tristeza por el Bien divino engendra varias hijas que actúan con rapidez para suplir la atención y satisfacción.<sup>348</sup> En todos los casos hay delectaciones corporales por varias razones:

Primeramente, porque las cosas sensibles nos son más conocidas que las inteligibles. En segundo lugar, porque las delectaciones sensibles, al ser pasiones del apetito sensitivo, van acompañadas de alguna mutación corporal. (...) En tercer lugar, porque las delectaciones corporales se apetecen como una especie de medicina contra los defectos o molestias corporales, que dan origen a cierta tristeza.<sup>349</sup>

---

<sup>343</sup> Cf. *DM.3.13 co.*

<sup>344</sup> “A tenor del primer proceso del impulso apetitivo, el deseo deriva del amor, y de éste procede el placer cuando se consigue el objeto deseado. Y dado que el hecho de deleitarse en el bien amado se presenta igualmente como bien, se sigue que el deleite cause el amor. Por la misma razón, la tristeza causa el odio”. *ST II-II.34.6 ad 1.*

<sup>345</sup> *DM.3.14 ad 6.*

<sup>346</sup> Cf. *ST II-II.30.4 co.*

<sup>347</sup> *DM 11.4 ad 2.*

<sup>348</sup> Cf. Jeffrey A. Vogel, “The Speed of Sloth: Reconsidering the Sin of Acedia” *Pro Ecclesia* 18.1 (2009): 63 – 66, <https://doi.org/10.1177/106385120901800105>

<sup>349</sup> *ST I-II.31.5 co.* De esto se alimenta una de las hijas de la acedia: “los hombres necesitan de las delectaciones como de medicinas contra numerosos dolores y tristezas. Y como muchos de los hombres no pueden alcanzar las delectaciones espirituales, que son propias de los virtuosos, es lógico que se inclinen a las corporales”. *ST I-II.31.5 ad 1.*

La mente divaga —*evagatio mentis*— cuando se deja la puerta abierta y sin custodia ante la variedad y abundancia de estímulos. Los sentidos se sobre estimulan y el corazón se sofoca y se va entorpeciendo poco a poco.<sup>350</sup> Este vicio se potencia por la falta de templanza, pues buena parte de sus consecuencias pertenecen a la privación de dicha virtud cardinal.<sup>351</sup>

La divagación de la mente discurre a través de los cauces de la curiosidad, la verbosidad, la inquietud e inestabilidad.

a) Curiosidad:

La curiosidad se entiende en el contexto de la templanza. El deseo de saber es en sí mismo bueno, pero puede desordenarse si la motivación es desordenada, si hay desorden en el esfuerzo, o si se usa erróneamente.<sup>352</sup> La curiosidad desordenada exagera una inclinación natural para entretener y no permanecer en la tristeza.

b) Verbosidad:

La palabra es un instrumento de racionalidad y sociabilidad imprescindible para que el ser humano se comprenda a sí mismo y se relacione con los demás; sin embargo, el uso excesivo del lenguaje impide reflexionar y no permite, en caso extremos, el descanso de los que le rodean.

c) Inquietud corporal e inestabilidad en los proyectos:

La inquietud del cuerpo, la dificultad para mantenerse en el lugar que corresponde, o perseverar en los proyectos a los que se ha comprometido, es una manifestación en la que se mezcla la huida y evasión. Mientras que la paz y la quietud son efectos interiores de la caridad, la inestabilidad se experimenta como una incapacidad de desarrollar proyectos que comprometan la comodidad o bienestar personal.

El activismo desordenado es una suerte de pereza activa, que se mueve pero fuera de los objetivos prioritarios de la vida.

---

<sup>350</sup> Cf. Adalberto Piovano, *Acedia* (Bogotá: San Pablo, 2016), 45.

<sup>351</sup> Cf. Giuseppe Angelini, *Las virtudes y la fe* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004), 65 - 74.

<sup>352</sup> Cf. ST II-II.167.1.

## 2.2.2 Notas distintivas entre la acedia y la pereza

El lugar de la acedia en el septenario de los vicios capitales fue ocupado por la pereza en la Modernidad. Y aunque en el siguiente capítulo expondré cómo se desdibujó y cayó en el olvido, concluyo éste señalando la distinción que hace Santo Tomás entre pereza y acedia.<sup>353</sup>

La acedia y la pereza comparten síntomas como el cansancio y la desgana. Pero se distinguen por sus opuestos: el bien al que se opone la acedia es distinto del bien al que se opone la pereza.

Los bienes espirituales son fatigosos, y por eso hay quien huye de ellos. Por eso mismo se convierte la acedia en cierto tedio. Pero rehuir trabajos y buscar descanso corporal atañe a la pereza. En consecuencia, la acedia no sería otra cosa que pereza, y esto parece falso, puesto que la pereza se opone de lo suyo a la diligencia, y el gozo a la acedia.<sup>354</sup>

La pereza es un vicio más restringido, mientras que la acedia es más radical porque se opone a la consecución del Bien que anhelamos.<sup>355</sup>

## 2.3 La acedia según el pensamiento de Santo Tomás en una pieza literaria icónica

Antes de exponer el olvido en el que cayó la acedia, cito a manera de ejemplo una obra de la literatura italiana, que muestra la asimilación cultural de los vicios capitales alrededor del siglo XIV. Me refiero a *La Divina comedia*, escrita por el florentino Dante Alighieri (1265 - 1321).

En esta obra, Dante integra la acedia a su poesía de forma excepcional, conservando la definición teológica heredada de Santo Tomás de Aquino y de William Perardus, vinculándola también a su experiencia personal y visión política de su época.<sup>356</sup>

---

<sup>353</sup> Cf. Michel Labourdette, *La charité* (París: Parole et silence, 2016), 264.

<sup>354</sup> *ST* II-II.35.2 *arg.* 2.

<sup>355</sup> Cf. *ST* II-II.54.2 *ad* 1. Es interesante reflexionar en qué medida la pereza dispone a la acedia y viceversa; pero por ahora, está fuera del alcance de la tesis. Cf. Rebecca Konyndyk DeYoung, "Resistance to the Demands of Love...", 202 - 204.

<sup>356</sup> Cf. Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature...*, 103 - 126.

Como es sabido, en el itinerario que Dante recorre hacia el paraíso transita por el infierno y purgatorio, encontrando en cada nivel una forma apropiada de castigo penal y correctivo que refleja los efectos que el pecado tuvo en los penitentes durante sus vidas terrenales.

En cada escena hay una reflexión puntual sobre la naturaleza del vicio y su virtud correlacionada. “En el mundo de ultratumba del florentino, la ley que rige las penas es la del *contrapasso*, (...) que quiere decir que el condenado sufre como castigo (“*passo*”, del latín *passio*, *-onis*: dolor) el mismo daño que ha causado entre los vivos”.<sup>357</sup> Cada terraza está presidida por ejemplos históricos y religiosos que ilustran esos vicios y virtudes, con invocaciones de las Sagradas Escrituras y, al final, la presencia de un ángel que despacha penitentes con una Bienaventuranza del Sermón de la montaña.<sup>358</sup> En la comedia hay dos momentos principales en los que se encuentran referencias a la acedia.

El primer lugar en el que Dante sitúa los efectos de la acedia es el quinto círculo infernal. Ahí describe a algunas de las hijas de la acedia —*topor mentis, rencor y malitia*— con elementos que sirven para atormentar a los penitentes. Por ejemplo, menciona la molestia de un “acedioso humo” que ciega a las personas. En ese círculo están los castigados por su incontinencia. Los acediosos están sumergidos en el pantano de Estigia porque son aquellos que sucumbieron ante la ira y la tristeza. En ellos nace un resentimiento que los autolesiona mientras intuyen su amargo pronóstico.<sup>359</sup>

El segundo momento en que la acedia aparece es cuando Dante transita por la cuarta terraza del purgatorio, que es el lugar donde se purifican aquellos cuyo amor por el bien ha sido deficiente.<sup>360</sup> Dante reconoce que la acedia es un vicio intermedio entre lo espiritual y lo material, y que influye en las relaciones interpersonales. Por eso

---

<sup>357</sup> Rodrigo Cacho Casal, “Dos aspectos del infierno en Quevedo y Dante: ordenación y penas,” *Criticón* 78 (2000): 84 - 85.

<sup>358</sup> Cf. Angelo Belliotti, *Dante's Deadly Sins: Moral Philosophy in Hell* (Oxford: John Wiley & Sons, 2011), 109, ProQuest Ebook Central; George Corbett, “Peraldus and Aquinas: Two Dominican Approaches to the Seven Capital Vices in the Christian Moral Life,” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 79.3 (2015): 384 - 386.

<sup>359</sup> Cf. Dante, *Divina Comedia*, VII, 97 - 130. La relación entre la ira y la tristeza se encuentra en: *ST II-II.35.4 ad 2*.

<sup>360</sup> Aunque en buena parte de las traducciones la “*accidia*” italiana ha sido traducida como pereza (*sloth*), repensar las penas que purgan en este sitio los penitentes tiene más sentido si se considera la acepción original de acedia. Cf. Angelo Belliotti, *Dante's Deadly Sins...*, 118 - 121. Ver también: Marco Dorigatti, “The Acid Test of Faith: Dante and the Capital Sin of Accidia (Sloth)” *Rassegna europea di letteratura italiana* 41.1 (2013): 13 - 17.

sitúa en las terrazas quinta, sexta y séptima los vicios que resultan de un amor desordenado a bienes menores, dando lugar a la avaricia, la gula y la lujuria.

El antídoto para este amor débil y desordenado es el celo. Así se entienden las dos sombras que aparecen en escena. La primera recuerda a Santa María que se apresura a visitar a su prima Isabel; la segunda, a Julio César marchando a España para enfrentar a Pompeyo.<sup>361</sup> A su lado, una multitud de sombras grita exhortaciones de prisa y amor ferviente, mientras que Virgilio pregunta a las sombras sobre la ubicación de la escalera ascendente que los demás penitentes desean con avidez.<sup>362</sup>

Instantes después, Dante se queda dormido y sueña con una mujer horrible, bizca, con manos mutiladas y pies torcidos, tez cetrina y voz inestable. Esa espantosa imagen simboliza los vicios de la codicia, la gula y la lujuria que caracterizan a los penitentes de las tres terrazas superiores del purgatorio. Cuando él la mira, ella cambia y se identifica como una “dulce sirena” cuyo canto cautiva al peregrino.<sup>363</sup> Estas imágenes nos muestran la terrible situación del que padece resignación y se desanima hasta ser alcanzado por la desesperación.<sup>364</sup>

Tales descripciones llenas de alegorías y referencias históricas muestran la comprensión cultural de la acedia en su versión tomista. En los 33 cantos de la Divina comedia se muestra la explicación causal del pecado como derivado de los diversos movimientos e intensidades del amor.<sup>365</sup> Dicha comprensión de la unidad moral y espiritual es patente en este clásico italiano.<sup>366</sup>

---

<sup>361</sup> Cf. *Divina Comedia*, XVIII, 97 - 105.

<sup>362</sup> Cf. *Ibidem*, XVIII, 106 - 145.

<sup>363</sup> Cf. *Ibidem*, XIX, 1 - 33.

<sup>364</sup> Cf. Angelo Belliotti, *Dante's Deadly Sins...*, 234 - 236.

<sup>365</sup> También en obras de William Shakespeare (1565 - 1616) se identifican tramas y hechos que pueden ser valorados a la luz de este pecado capital; incluso con el mismo énfasis en la renuncia a las exigencias del amor que se analizó en este capítulo. Ver: Eduardo Ortiz Lluca, “La inevitabilidad del amor. Stanley Cavell, el rey Lear y la acedia” *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 70.162 (2021): 419 - 439.

<sup>366</sup> Cf. Siegfried Wenzel, “Dante's Rationale for the Seven Deadly Sins “Purgatorio” XVII)” *The Modern Language Review* 60.4 (1965): 530 - 531. Según Wenzel, aunque no hay constancia de las fuentes directas del poeta italiano, la descripción de las penas del purgatorio son muy similares a las expuestas por el dominico William Peraldus (1200 - 1271) en la *Summa de vitiis et virtutibus*.

...

A manera de conclusión, deseo cerrar resaltando la aportación que Santo Tomás heredó a la reflexión sobre la acedia. En este capítulo he intentado esbozar la propuesta teológica y filosófica de un santo que ha bebido de la Tradición, de la Sagrada Escritura y de su propia vida de enamorado.

Según Santo Tomás, la acedia es un pecado específico del gozo de la caridad. Un vicio que se opone a la unión con el Bien divino, en la medida en que éste supone esfuerzo y renuncia. Para entender su gravedad, en el capítulo se ha explicado el lugar de esta peculiar tristeza en la dinámica de las pasiones; la fuerza y continuidad del amor en todos sus órdenes –i.e. de los apetitos naturales, sensibles y espirituales–, y el valor del bien espiritual en el contexto de la caridad.

Para advertir el daño que causa la acedia en lo espiritual y en lo moral, es fundamental comprender la llamada a la Bienaventuranza, y la responsabilidad de crecer la capacidad de amar a Dios y al prójimo, con la fuerza del dinamismo virtuoso fortalecido por la gracia del Espíritu Santo.

Las hijas que engendra la acedia son variadas porque combate activando movimientos de los dos apetitos; desespera, descuida, abandona, huye, combate y odia; a la vez que, divaga, curiosear, habla sin descanso ni sentido, se muestra inquieta e inestable. La acedia no se identifica con la tibieza, ni con la pereza, es mucho más grave. La acedia contradice la vocación fundamental al amor.

### 3 REDUCCIÓN Y OLVIDO DE LA ACEDIA

Después del siglo XIII, el término “acedia” sufrió modificaciones en su significado. Al desdibujarse el horizonte teológico desde el que se comprendía la llamada al gozo de la Bienaventuranza, la acedia perdió el contexto que le daba hondura; su rico significado espiritual y moral se desfondó y acabó por reducirse a fenómenos psíquicos o condiciones temperamentales similares.

En este olvido y falsificación intervinieron factores filosóficos, teológicos y culturales. A continuación, me detendré especialmente en dos: la ruptura de la unidad teleológica y el desgajamiento que causó entre lo moral y lo espiritual en la reflexión teológica.

Para entender el proceso, seguiré el análisis que Pinckaers propone, en el que distinguen cinco grandes etapas de la historia de la teología moral:<sup>367</sup>

- La época de los Padres, que se prolonga hasta el siglo XII.
- La gran escolástica, cuyo centro se sitúa en el siglo XIII.
- El advenimiento del nominalismo de Ockham, a partir del siglo XIV.
- El período postridentino, con la composición de los manuales modernos de teología moral y la crisis protestante.
- El período contemporáneo hasta el Concilio Vaticano II.

Las dos primeras etapas se han recogido ya en los primeros capítulos de la tesis. En este capítulo expondré cómo el nominalismo propuesto por Ockham influyó con tal fuerza, que delimitó la reflexión sobre la moral a un contexto de leyes, mandamientos y normas. También explicaré cómo, de su visión antropológica y moral, se siguió la separación entre “la moral propiamente dicha, que estudia las obligaciones que se imponen a todos, y lo que se ha llamado la ascética y la mística, y posteriormente se denominó espiritualidad, que forman un dominio especial que se refiere a una perfección complementaria y libremente buscada”.<sup>368</sup> Al final se verá cómo dicha separación entre lo moral y lo espiritual fue un punto de inflexión en la historia de la acedia como vicio capital.

Señalaré brevemente la omisión que hubo de la acedia en la mayoría de los manuales posteriores al Concilio de Trento, así como su reducción al ámbito de la vida ascética o lucha espiritual. Por último, citaré algunas propuestas sobre el itinerario de la

---

<sup>367</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana...*, 243.

<sup>368</sup> *Idem.*

acedia que la identifican como el antecedente religioso de la melancolía, el tedio, la angustia existencial o la depresión.

Justificaré por qué propongo que este término se conserve en el ámbito de la teología moral, siempre y cuando se considere la riqueza de la persona y los múltiples factores que la influyen.

### 3.1 La ruptura de la unidad teleológica

De acuerdo a la opinión de algunos expertos, el nominalismo sembró fracturas importantes en la manera de entender las inclinaciones naturales y la libertad. Para exponer su influencia en el ámbito de la teología moral, me apoyaré en el análisis que propone el dominico Servais-Théodore Pinckaers (1925 - 2008) y el benedictino Jean-Charles Nault (n. 1950).

La erosión de la metafísica realista fue iniciada por pensadores como Duránd de San Porciano (1270 - 1334) y Pedro Aureoli (1280 - 1322). La Escolástica había decaído en su ímpetu sapiencial y son bien conocidos los achaques que padecía: el afán por desarrollar manuales, olvidando pensar con autenticidad y fidelidad al uso filosófico de la razón, fueron causas no poco influyentes en una decadencia anunciada.

En este contexto, Guillermo de Ockham agudizó el colapso de la síntesis medieval que había iniciado desde principios del siglo XIII, y en varios sentidos el pensador inglés radicalizó sus puntos de vista.<sup>369</sup>

Guillermo de Ockham (1285 - 1349) ha pasado a la historia por su pensamiento contestatario a las autoridades eclesiásticas y teológicas de su época.<sup>370</sup> Su formación y obra teológica se llevó a cabo principalmente en Oxford, donde “elaboró el grueso

---

<sup>369</sup> Cf. Rik van Nieuwenhove, *An Introduction to Medieval Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 261 - 264.

<sup>370</sup> Fueron famosas sus discusiones con el canciller de Oxford, John Lutterell y las que mantuvo con tres Papas — Juan XXII, Benedicto XII y Clemente VI— a favor de su protector Luis de Baviera. En 1327 el general de la Orden, Miguel de Cesena, mantuvo un enfrentamiento con Juan XXII en Aviñón. Cesena pidió la colaboración de Ockham y de otros dos franciscanos. Al final, los cuatro fueron excomulgados. Su huida a Alemania para ponerse al servicio del emperador Luis de Baviera — quien trataba de desmarcarse de la autoridad eclesiástica y terrenal del Papa— marcaron un estilo de pensamiento desafiante e independiente. La condena hecha a los franciscanos no fue derogada por los siguientes Papas. Ockham murió durante la peste negra en Múnich en 1349. Cf. José Antonio Merino, *Historia de la Filosofía franciscana...*, 287.

de su obra: el *Comentario a las Sentencias* y las *Disputas de quodlibet*, y allí se fraguaron sus principales doctrinas teológicas, lógicas y filosóficas”.<sup>371</sup> El propagandismo político que abanderó corresponde a una segunda etapa de madurez.

Este trabajo no pretende ahondar en el contexto de este pensador, ni en sus doctrinas teológicas y filosóficas. Simplemente, busca exponer –de manera sucinta e indirecta– las principales líneas de su filosofía que repercutieron en la reflexión de la moral.<sup>372</sup>

Con tal de dar un marco filosófico mínimo que permita entender el nominalismo, cito dos ideas básicas de su pensamiento.<sup>373</sup> Primero, el principio de la Omnipotencia Divina, según el cual el poder de Dios, su voluntad, no está sujeta al mundo existente, pues puede realizar todo lo que no sea contradictorio. Segundo, el principio de economía ontológica, conocido como “la navaja de Ockham”: que afirma que no hay que multiplicar los entes, es decir, las explicaciones de la realidad, sin necesidad.

Ambos principios incentivan un giro fundamental en la comprensión del ser humano, a partir de unos parámetros contrarios a la tradición teleológica de raigambre aristotélica. Estos conceptos inoculados en la antropología y éticas modernas han sido considerados –con el paso del tiempo– como los inicios del relativismo moderno.<sup>374</sup>

A pesar de no haber escrito obras exclusivas sobre Antropología o Ética, a Ockham se le atribuye la “explosión atómica de la psique”,<sup>375</sup> *i.e.* la ruptura del núcleo del

---

<sup>371</sup> Francisco León Florido, “El debate sobre la modernidad de la Filosofía medieval.” *Cuariensia*, XII (2017): 484. <https://doi.org/10.17398/1886-4945.12.467>. Otros dos interesantes estudios sobre el contexto social y político que potenció la figura de Ockham, así como la influencia que tuvo en el origen de una concepción moderna del estado y la condición de laico y su condición política son: Nicolás López Calera, “Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno.” *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. vol. 46. (2012): 263 – 280. Ver también: Fernando Aranda Fraga, “Ockham: precursor medieval de la ética y la filosofía política moderna.” *Invenio: Revista de investigación académica*, 14 (2005): 13 - 19.

<sup>372</sup> Cf. Anthony Kenny, *Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy* (New York: Oxford University, 2007), 89 – 94.

<sup>373</sup> El pensamiento original de este franciscano inglés se ha desempolvado en los últimos años gracias a la publicación prácticamente completa de sus obras teológicas. Sus aportaciones en el campo de la lógica han sido consideradas como un precedente de la lógica moderna, pero su influencia ha llegado con más fuerza a campos de la filosofía práctica y en especial de la ética.

<sup>374</sup> Cf. Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 153, 2002), 8 – 16.

<sup>375</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana...*, 294 – 296.

alma humana con sus facultades a partir de una concepción nueva de la libertad. A esta propuesta se le llama “libertad de indiferencia” porque la libertad se mantiene en una indeterminación fundamental ante elementos contrarios.

Según “la libertad de indiferencia”, Dios no puede ser el fin último del hombre, por la misma razón que no hay tendencias que orienten las facultades del ser humano hacia una fruición determinada. Este supuesto de indiferencia en los fines, implica anular la noción de deseo de Dios, de la misma manera que se podía replicar el argumento ontológico de San Anselmo. Así como “no es lícito concluir la existencia de Dios, simplemente porque uno deba pensar en Él como un ser sumamente perfecto; de igual manera, es ilícito finalizar en un Supremo Bien existente, a partir de una tendencia natural hacia un Bien sumo”.<sup>376</sup> En otras palabras, el hecho de que la voluntad se muestre insatisfecha ante la posesión de bienes finitos, de suyo, no demuestra la existencia del Bien Infinito que sí la sacie.

Las tesis que esta postura desecha son las siguientes:

En la voluntad no existe un movimiento intrínseco que la oriente a conseguir su perfección; la voluntad no busca una razón específica de bondad en las cosas; no apetece necesariamente la felicidad en sí misma; no es demostrable que la voluntad trasciende los bienes finitos y por esto mismo su capacidad no es universal.<sup>377</sup>

De aquí se sigue la negación de la capacidad humana para discernir el fin último de la vida, y su anulación como criterio que oriente o regule las acciones intermedias.<sup>378</sup> La atomización del acto provoca así escisiones entre la libertad y la naturaleza, la ley y la gracia, la moral y la mística, la razón y la fe, el individuo y la sociedad.

Si se desdibuja la importancia del fin como sentido y meta que oriente las acciones intermedias, cada acto se convierte en una realidad aislada y autónoma que puede orientarse a fines contrarios:

El obrar humano va a estar constituido por una serie de decisiones libres, de actos independientes –de casos de conciencia, como se dirá posteriormente–, que no mantienen entre sí más que relaciones superficiales y que habrán de ser estudiados cada uno en particular (...), cada acto llega a ser una especie de absoluto, algo así como una isla.<sup>379</sup>

---

<sup>376</sup> Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham...*, 33.

<sup>377</sup> *Idem.*

<sup>378</sup> Olga L. Larre, “La justificación de la libertad del hombre frente a la omnipotencia divina en la ética de Guillermo de Ockham.” *Revista española de Filosofía medieval*, 11 (2004): 155 - 157.

<sup>379</sup> Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana...*, 297.

Las consecuencias de dicha concepción de la libertad y del acto humano explican por qué en el siguiente siglo se estudió la moral con metodologías casuísticas.

La “libertad de indiferencia” tiene consecuencias tan radicales, que elimina las inclinaciones naturales del núcleo del acto libre. Se sale del esquema teleológico que la tradición clásica y medieval había suscrito como marco de referencia.

La doctrina nominalista también sostiene que la voluntad de Dios –como suprema ley– no está necesariamente ligada al bien, o la caridad. El nominalismo alcanza a influir en la metafísica al atribuir la indiferencia como una característica de la autonomía divina. Dios podría decretar “odiar” como norma moral y sería bueno actuar obedeciendo su mandato. El desarraigo que se efectúa del bien implica no fijarnos ya en los movimientos naturales, pues podrían ser de otra manera.<sup>380</sup> Lo que hace buena a la norma es la voluntad del legislador. La rectitud de los actos ordenados consiste únicamente en que sean ordenados por Dios. Es decir, actos como el adulterio o el robo, serían moralmente incorrectos porque Dios los ha prohibido.<sup>381</sup>

Debido a esta ruptura, la razón no gobierna ni tiene poder directo sobre la libertad. No puede indicarle “si quieres ser feliz, si quieres vivir bien, sé virtuoso”. El hábito pierde su fuerza, porque se considera más como una contención que limita, en vez de fortalecer.

Si la libertad es pura indiferencia, debe haber un elemento exterior que indique lo que me conviene elegir, esto es la ley. Dios es la libertad totalmente indiferente y nos ha dado los preceptos del decálogo al margen de las inclinaciones naturales, *i. e.* arbitrariamente.

En este legalismo no hay tendencias naturales al bien o a la verdad porque esos serían límites de la libertad. Las cosas dejan de ser prohibidas porque sean malas, ahora son malas porque son prohibidas. La reducción de lo moral al ámbito de lo legal está presagiada por esta visión del hombre. La moral se considerará con el

---

<sup>380</sup> Hay autores que presentan matices en esta lectura del nominalismo, aludiendo que la teleología natural de Ockham no priva a la moral de su base metafísica, *v.g.*: Marilyn Mccord Adams, “Ockham on Will, Nature, and Morality” in *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Paul Vicent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 245 - 272. Ver también: Carlos Isler Soto, “El nominalismo, ¿Está asociado necesariamente a una concepción voluntarista de la Ley Natural? El caso de Ockham y Hobbes.” *Praxis filosófica* 38 (2014): 178 - 187.

<sup>381</sup> Cf. Scott Macdonald. “Later Medieval Ethics,” in *A History of Western Ethics*. ed. Lawrence C., and Charlotte B. Becker (New York: Routledge, 2003), 58.

prisma de las obligaciones morales, y “se extenderá tanto como las obligaciones, pero se detendrá asimismo en sus límites: lo que escapa a la obligación o la sobrepasa, como la aspiración de la caridad hacia la perfección, no pertenece ya a la moral propiamente dicha”.<sup>382</sup>

En la historia de la moral, esta propuesta logró un amplio radio de influencia. Su insistencia en la centralidad moral del agente y en la subordinación de la voluntad humana, fueron pautas que marcaron la reflexión moderna sobre la autonomía de la voluntad como principio ético.<sup>383</sup>

### 3.2 Réplicas de la ruptura

Tras la ruptura ocasionada por el nominalismo, hubo diferentes réplicas que repercutieron con mayor o menor fuerza en la comprensión del ser humano y su papel en el mundo. Directa o indirectamente, esas réplicas influyeron en que la especificidad de la acedia se desdibujó y dejó de considerarse como vicio en el contexto de la caridad. Principalmente, se confundió con tres términos: pereza, melancolía, y tibieza espiritual.

De forma paralela al desarrollo e influencia del nominalismo, y al declive de la gran Escolástica durante la Baja Edad Media, surgió una reorganización del saber teológico influida por todo este entorno. En esta nueva manera de entender el quehacer teológico y la cura de almas se dio una “separación dramática entre moral y espiritualidad. La moral es lo que corresponde al ámbito de lo obligatorio. La espiritualidad está por encima de la moral, reservada a una elite”.<sup>384</sup>

A diferencia de los Padres de la Iglesia, que no distinguían conceptualmente entre la moral y la espiritualidad, ahora se comprende como realidades y saberes diferentes.<sup>385</sup> Y aunque se pueden distinguir y estudiar por separado, lo grave es no reconocer su orden e interconexión.

---

<sup>382</sup> Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral Cristiana...*, 302.

<sup>383</sup> Cf. Peter King, “Ockham’s Ethical Theory” in *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Paul Vicent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 231 - 238.

<sup>384</sup> Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía...*, 72.

<sup>385</sup> Entendían lo que hoy llamamos “espiritualidad”, como el punto avanzado de su comprensión moral. Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana...*, 256.

A partir del siglo XV, de la acedia se retoma únicamente el aspecto del tedio o la desgana para la acción, reduciéndola a pereza.<sup>386</sup> “Los grandes comentadores de santo Tomás como Cayetano (1469 - 1534), Suárez (1548 - 1617) y Juan de Santo Tomás (1589 - 1644) ya no presentan para nada la acedia en el contexto de la caridad”.<sup>387</sup>

La moral posterior al Concilio de Trento –celebrado durante entre 1545 y 1563– fue guiada por el Catecismo Tridentino proclamado por el Papa San Pío V en 1570.<sup>388</sup> Los decretos del Concilio y el Catecismo fueron indicadores para los posteriores manuales de moral que desempeñaron un papel importante en la Iglesia, a saber, enseñar los principios fundamentales, los mandatos necesarios de la moral en el plano cristiano y el modo en que debían ser aplicados.<sup>389</sup>

En estos manuales, útiles para confesores y moralistas, ya estaba permeada la comprensión de la libertad humana como “libertad de indiferencia”. En ellos se suele encontrar dos tipos de estudios morales: uno, que plantea como tarea la educación para la virtud; otro, una moral de casos de conciencia analizados de acuerdo con las obligaciones legales.

Como en todo análisis histórico, conviene emplear la crítica con prudencia y discernimiento, pues es fácil despreciar las debilidades argumentativas sin contexto. No se trata de reprochar anacrónicamente los esfuerzos que en cada época se han

---

<sup>386</sup> Bloomfield registra que después de la secularización de Europa, el significado espiritual de la acedia se desvanece gradualmente hasta convertirse en una condena de la pereza, adoptada por los capitalistas burgueses: Cf. Morton W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins; an Introduction to the History of a Religious Concept...*, 96.

<sup>387</sup> Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía...*, 73. También desaparece de los manuales de teología moral como vicio contrario a la caridad.

<sup>388</sup> Dicho Concilio no logró la unidad con los protestantes, pero sí contribuyó con definiciones dogmáticas importantes en el campo doctrinal. Sobre la justificación, declaró que la gracia divina, la voluntad humana libre obran en concurrencia a la justificación del ser humano; además de definir la doctrina de los siete sacramentos y las notas propias de cada uno y con la disposición disciplinar del clero y el episcopado.

<sup>389</sup> También después del Concilio IV de Letrán (1215 - 1216) hubo un renovado esfuerzo por fortalecer la misión de enseñar y combatir los vicios desde la sede teológica y pastoral. Comprensiblemente, en ocasiones no se entendía igual la acedia y había diferencias entre el aula magisterial y el púlpito o el confesionario. Además de los tratados teológicos, los historiadores reconocen que en la literatura religiosa hay tres grupos de textos en los que se encuentra la imagen popular de la acedia: instrucciones confesionales, manuales catequéticos y manuales para predicadores. Wenzel recoge un catálogo extenso de documentos que durante la Baja Edad Media funcionan como recursos de persuasión de los vicios capitales para el uso práctico de predicadores y confesores. En estos se encuentran imágenes, analogías o descripciones con referencias bíblicas que facilitan comprender la maldad del vicio. Cf. Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature ...*, 68 - 134.

hecho a partir de los recursos disponibles. Pero pienso que es válido reconocer las limitaciones de sus planteamientos. En esta línea, Pinckaers sugiere “señalar las limitaciones de la enseñanza de los manuales, a fin de devolver a la moral cristiana toda su dimensión, su fuerza y su atractivo”.<sup>390</sup>

Con esa tesitura se puede afirmar que las morales de obligación – como las morales del deber, de los imperativos, de las normas, etc. – redujeron de manera importante los alcances de la moral, ya que se perdieron de vista verdades fundamentales:

Desaparecieron de los manuales temas tales como la felicidad y el destino del hombre, la ley evangélica, la gracia y los dones del Espíritu Santo. La obediencia a la ley primó demasiado sobre la caridad y las virtudes; desapareció el tema de la amistad; quedó a un lado la dimensión social y eclesial de la vida cristiana, etc.<sup>391</sup>

Con la mejor intención de ordenar y resaltar el valor de lo sagrado, “la aportación de la fe sufrió a causa de la enorme separación entre el dogma y la moral; la pastoral de los sacramentos y de la liturgia apenas se orientaban en otro sentido que no fuera el jurídico”.<sup>392</sup>

A manera de resumen y siguiendo la interpretación de Pinckaers, anoto algunos aspectos en los que la comprensión de la moral se desgajó de lo espiritual:<sup>393</sup>

- Exclusión y olvido del tratado de la Bienaventuranza de la moral fundamental. Sustituida por la cuestión de la obligación y la ley. Se relegó el tema fundamental de la felicidad como centro de la moral.
- A diferencia del Tratado de los actos humanos de la *Summa* de Santo Tomás, en el que se valora la dimensión interior de cada acto, se descuidó la diferencia entre acto interior y acto exterior. Además de una peculiar reducción de la finalidad a la medida de la intención inmediata en cada acto singular.
- Se reinterpretó el Tratado de las pasiones como si se tratara únicamente de una serie de impedimentos que obstaculizan el actuar libre, concediéndoles un tamiz sobre todo negativo. Por otro lado, se asoció el estudio de la

---

<sup>390</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *La moral católica...*, 53.

<sup>391</sup> *Idem.*

<sup>392</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>393</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana...*, 281 y ss.

conciencia al de los actos, cuando en la *Secunda secundae* lo que Santo Tomás estudia es más bien la razón práctica y las virtudes que la perfeccionan.

- Debido a un interés particular de los moralistas por determinar la materia del sacramento de la Penitencia, el estudio de las virtudes perdió su puesto primordial y fue sustituido por un minucioso estudio de los pecados, dando mayor peso al sesgo de lo prohibido. “La moral solo se refiere al mínimo exigido, por debajo de lo cual se peca”.<sup>394</sup>
- Los estudios sobre los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo – que para Tomás eran la cima a la que debe tender toda vida cristiana – desaparecerán de la moral, ubicándolos exclusivamente en los tratados de ascética y mística.
- Por influencia de esta visión legalista, la ley moral natural se enfocó en la ley dictada en el decálogo y la ley positiva sostenida por la autoridad. Por eso el Tratado de la ley ocupa un puesto principal en la moral moderna, haciendo de ésta la fuente única de la moralidad frente a la libertad. La ley ya no es obra de sabiduría, sino expresión de la voluntad de legislar. El Sermón de la montaña se reduce, entonces, a una serie de consejos.
- Se olvida El tratado de la gracia y se le confina al ámbito dogmático; se descuida la relación que hay entre ésta y la edificación de la moral cristiana. Los estudios sobre los sacramentos se enfocan principalmente en las obligaciones que presiden su administración y recepción.
- La moral especial deja a las virtudes en el olvido y se enfoca en el estudio de los mandamientos, que poco a poco se van asumiendo como una serie de costumbres relevantes en la medida en que afectan a los demás. La justicia llegará a ocupar el lugar de la caridad como forma e inspiración del obrar moral.
- El “estado religioso” será considerado principalmente desde el punto de vista de las obligaciones especiales, y no tanto desde el ideal espiritual que lo inspira.

---

<sup>394</sup> Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía...*, 72.

Dicha escisión entre el ámbito de lo moral y la vida espiritual reforzarán la distinción entre los preceptos y los consejos, e implicará que la primera se ocupe principalmente de los preceptos que fijan las obligaciones del obrar humano y que se imponen a todos indistintamente; mientras que los consejos describirán un dominio reservado a una élite que busca la perfección. Esta división tendrá alcances sociológicos en el seno de la Iglesia, distinguiendo el ámbito del común de los cristianos –a los que no se pide más que practicar la moral– y el lugar de los religiosos, que se consagran a un estado de vida superior.<sup>395</sup>

En contraposición a esta visión fragmentada, se ha vuelto a poner sobre la mesa la urgente tarea de reconstruir la unidad en estas dimensiones. En este sentido, la alegría espiritual –*gaudium*– puede funcionar como un buen indicador del obrar caritativo y del avance hacia la Bienaventuranza.

La reconciliación de la moral y la felicidad por medio de la alegría es una condición esencial para la renovación de la moral. Para ser sólida exige una revisión de nuestro propio concepto de libertad a través del redescubrimiento de nuestra naturaleza espiritual. Sobre esta base podemos emprender una reconstrucción de la moral cristiana. Para llevar a cabo esta tarea nos proponemos seguir dos ejes: la reinserción de la acción del Espíritu Santo en la moral, de acuerdo con la Ley evangélica, y la reafirmación de la doctrina de la ley natural a partir de las inclinaciones naturales.<sup>396</sup>

La libertad, así entendida, se desarrolla según la propia inclinación y por gusto espiritual, alcanzando el gozo propio de la unión con lo amado.<sup>397</sup> La alegría del amor –*gaudium caritatem*– no es susceptible de coacción o mandato, pues solamente se llega por la vía del amor, y por eso ocupa el centro de su enseñanza y es el primer don del Espíritu.

Especialmente en el Nuevo testamento, se describen caminos de liberación espiritual en el corazón de la experiencia cristiana. Por eso se le llamaba “ley de libertad”, ya que libera de observancias exteriores de la ley judía para conservar lo más esencial, favoreciendo la madurez espiritual y centrando la atención en el terreno del “corazón”. “Sometidos” a una ley así, se goza de la alegría que nace del amor.

Por estas razones, ha sido tan relevante la renovación teológica impulsada por el Concilio Vaticano II. Se necesita una teología moral que coordine armónicamente la totalidad del hombre, “íntimamente unida a la experiencia concreta producida por

---

<sup>395</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana...*, 311 - 312.

<sup>396</sup> Servais-Theodore Pinckaers, *La moral católica...*, 95.

<sup>397</sup> Cf. *Ibidem*, 108.

la voluntad, la sensibilidad, sus inclinaciones y deseos rectificadas y fortalecidos por las virtudes morales y los dones que le corresponden”.<sup>398</sup>

En esta visión, la criatura es dinamizada por la gracia, contando con su inclinación natural, no a pesar de ella. La teología moral – como la vida misma – extiende sus alcances y se ocupa de “los fundamentos trascendentes de la vida cristiana, v.g. imagen de Dios, vocación a la santidad, incorporación a Cristo, vida en el Espíritu, comunión fraterna”,<sup>399</sup> etc.

### **3.3 Olvido y sustitución por otros conceptos similares**

En los siguientes siglos, el uso del término *acedia* se entremezcló aún más con disposiciones psíquicas y padecimientos mentales. En esos confusos episodios se desvanecieron las características de lo que implica un pecado, a favor de subrayar las disposiciones psicósomáticas que los individuos padecen sin deliberación e, incluso, conciencia.

Para delimitar cada uno de estos estados o padecimientos sería necesario, no solo identificar la etiología de “aquello”, sino conocer a detalle el caso particular. Esa meta supera por mucho el objetivo de esta tesis, pues cada concepto se enmarca en una disciplina y tradiciones diferentes.

Sin embargo, me detendré primero en reconocer la historia y características del concepto con el que la mayoría ha confundido la *acedia*, *i. e.* la *melancolía*.

Algunos historiadores de la Psicología y de la Medicina han visto en la *acedia* un antecedente de la *melancolía* y, por lo tanto, de ciertos trastornos depresivos. Tal hipótesis es comprensible, pues la *melancolía* es uno de esos fenómenos psíquicos en los que se mezclan y confunden varias dimensiones de la persona.

Toda empresa que busque reducir las descripciones sintomáticas médicas, a lo que ahora se conoce a detalle gracias al avance científico, puede resultar simplista por anacrónico. Desde el punto de vista de la Medicina, el diagnóstico retrospectivo para

---

<sup>398</sup> Servais-Theodore Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana...*, 285.

<sup>399</sup> José Morales Marin, *Introducción a la teología* (Pamplona: EUNSA, 2020), 153.

identificar las enfermedades que se describen en las fuentes antiguas implica un gran riesgo hermenéutico.<sup>400</sup>

En la historia del pensamiento se ha estudiado la melancolía desde el punto de vista médico – como padecimiento o temperamento –, desde el punto de vista moral – como vicio o locura – o filosófico, como condición para la genialidad.<sup>401</sup> Ha sido pintada, esculpida, ensalzada por los poetas y hasta temida por una curiosa vecindad con la brujería. Como concluye Quevedo, en su libro sobre el tema, después de veinticinco siglos se sigue mostrando inasible y compleja.<sup>402</sup>

La historia de la melancolía es más antigua que la de la acedia. Hipócrates (460 – 370 a. C.) usó el término “melancolía” para referirse a un desequilibrio de humores, no como enfermedad, sino como algo que acontece al cuerpo.<sup>403</sup> Según él, el cuerpo humano posee cuatro humores distintos, con elementos y estaciones correspondientes, de cuyo balance dependía la salud del alma y del cuerpo: la sangre – aire y primavera –, la flema – agua e invierno –, la bilis negra – tierra y otoño – y la bilis amarilla – fuego y verano –.

En el *Problema XXX* atribuido a Aristóteles, la bilis negra se convierte en el potencial de inspiración creativa para los genios y artistas;<sup>404</sup> matiz que sobrevivirá a lo largo de la historia como una característica peculiar.

---

<sup>400</sup> Para un análisis que muestra las dificultades filológicas en las descripciones de la antigüedad, ver: Álvaro Pizarro, *La melancolía en la antigüedad clásica: el problema XXX en Aristóteles* (Santiago: Ediciones UC, 2017).

<sup>401</sup> Sobre la relación de la melancolía aristotélica con la teoría hipocrática y el posterior análisis freudiano se puede consultar: Carlos J. Mc Cadden, “Genialidad y melancolía.” *Estudios: Filosofía, Historia, Letras (ITAM)* 14, núm. 118 (2016), 7 – 44.

<sup>402</sup> Amalia Quevedo, *Melancolía y tedio* (Pamplona: EUNSA, 2011), 14. En cualquier caso, subyace una visión negativa sobre tres clases de experiencias emocionales: los estados de depresión y desesperación; la inercia y somnolencia y la poca actividad en asuntos espirituales. Para este tema, ver: Cf. Paolo Azzone, “Sin of Sadness: Acedia vel Tristitia Between Sociocultural Conditionings and Psychological Dynamics of Negative Emotions.” *Journal of Psychology and Christianity*, vol. 31. 1, (2012): 22-23, <https://www.proquest.com/scholarly-journals/sin-sadness-acedia-vel-tristitia-between/docview/1021057962/se-2>.

<sup>403</sup> Cf. Vicente Jesús Domínguez, “Sobre la melancolía en Hipócrates.” *Psicothema* (1991), 261.

<sup>404</sup> Cf. Jennifer Radden, *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva* (New York: Oxford University Press, 2000), 55-60. Ver también: Juan Horacio De Freitas, “Elogio de la melancolía. Una historia marginal de la bilis negra.” *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (2016), 819.

En el siglo II, el médico Galeno (129 - 216) asumió la teoría de los humores para explicar la disposición emocional que coincidía con los cuatro temperamentos.<sup>405</sup> La interacción del macrocosmos de la naturaleza y el microcosmos del hombre constituía para Galeno, la condición para la salud y para mantener un adecuado equilibrio.<sup>406</sup> Las aportaciones del médico romano son especialmente relevantes, pues a partir de este momento los paradigmas biológico y conductual serán correlativos para describir la condición y conducta humana.

En un estudio clásico sobre la melancolía, Tellenbach refiere que ya desde Hipócrates se podía distinguir a los melancólicos –*i.e.* los que tienen un desequilibrio de bilis negra frente a los otros humores–, de los que tienen la enfermedad de la melancolía.<sup>407</sup> Sin embargo, delimitar el temperamento de la enfermedad, para no confundir el trastorno con el carácter, ha sido complejo en cada etapa de la historia.<sup>408</sup>

Con el correr de los años, fue común que las características que se le atribuían al temperamento melancólico – caracterizado por cierta tristeza, desagrado por la vida pública y una condición pensativa y dispuesta al arte – fueran confundidas con las características del cristiano acedioso: tristeza, tedio para la acción, alejamiento de sus deberes de estado. Incluso ser melancólico llegó a ser sinónimo de estar loco.<sup>409</sup>

A lo largo del Medievo, la psicología humoral fue absorbida en una versión cristianizada de la cosmovisión neoplatónica.<sup>410</sup> La doctrina de los cuatro temperamentos se vinculó directamente a la comprensión cristiana del hombre.

---

<sup>405</sup> Un interesante recorrido sobre la melancolía hipocrática, su enriquecimiento con la teoría humoral galénica y mezcla con el matiz estoico del *taedium vitae* forjado en la Roma imperial, se puede encontrar en: Amalia Quevedo. *Melancolía y tedio* (Pamplona: EUNSA, 2011), 17 - 26.

<sup>406</sup> Andrés Romero, *et al.* "Galen of Pergamum: A Pioneer in the History of Science, Establishes the Scientific Basis of Medicine." *Anales Médicos de la Asociación Médica del Centro Médico ABC*, 56.4 (2011), 220.

<sup>407</sup> Cf. Hubertus Tellenbach, *La melancolía: visión histórica del problema. Endogenidad. Tipología. Patogenia. Clínica* (Madrid: Ediciones Morata, 1976), 22 - 24.

<sup>408</sup> Para un recorrido histórico y conceptual del concepto ver: Gonzalo Soto Posada, "La melancolía en la reflexión filosófica." *Escritos* 14.33 (2010), 430 - 481.

<sup>409</sup> Para análisis sobre la complejidad que implica la comparación histórica entre la melancolía y la depresión, considerando el patrón mixto de similitudes y diferencias entre los síntomas, según la clasificación psiquiátrica, ver: Jennifer Radden, "Is This Dame Melancholy?: Equating Today's Depression and Past Melancholia." *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 10.1 (2003), 37 - 52. <https://doi.org/10.1353/ppp.2003.0081>.

<sup>410</sup> Cf. Harvie Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology* (London: Routledge, 1995), 9 - 11.

La supervivencia de la acedia medieval en la melancolía del Renacimiento es, por supuesto, un desarrollo hipotético que no puede demostrarse.<sup>411</sup> Ambos conceptos se llegaron a usar de manera indistinta y dependiendo del área de *expertise* del consultor.

Santo Tomás, por ejemplo, distingue entre el vicio de la acedia y esta disposición temperamental, pero concede su compleja interacción. La presencia de esta disposición es una razón por la cual los melancólicos “desean grandemente las delectaciones a fin de ahuyentar la tristeza, porque *su cuerpo es como corroído por un humor maligno*, según dice VII *Ethic*”.<sup>412</sup> Usa el término *melancholici* para referirse a aquellos cuya tristeza es tan profunda que llega a causar un trastorno físico.<sup>413</sup> Afirma que Dios toma en cuenta estas disposiciones físicas como si fueran causas segundas, por lo que aprovecharía ciertos temperamentos para fomentar perfiles específicos –en el caso de los melancólicos: poetas, filósofos, etc.– pero tomando en cuenta la libertad de cada persona.<sup>414</sup>

En otros casos, la reducción fue explícita, por ejemplo, en el texto *Secretum* del humanista italiano Francesco Petrarca (1304 - 1374), en el que expone su experiencia como hombre de letras y habla de la acedia dentro del esquema de los siete pecados capitales, pero la comprende con tintes secularizados.<sup>415</sup> La acedia que padece el poeta aretino es uno de los enemigos espirituales que lo rodean, pero no tiene que ver tanto con los bienes más altos de la vida espiritual, sino con un padecimiento causado por la reflexión sobre la condición humana inestable y desafortunada.<sup>416</sup>

---

<sup>411</sup> El experto en letras medievales, Siegfried Wenzel, presenta en su libro una relación de algunos autores medievales que vinculan el vicio de la acedia con la melancolía, señalando pasajes de: el francés Guillaume d’Auvergne (1190 - 1249), David de Augsburg (1200 - 1272), Antonino de Florencia (1389 - 1459), entre otros. Cf. Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature...*, 183 - 192.

<sup>412</sup> ST I-II.32.7 *ad* 2

<sup>413</sup> Cf. ST I-II.37.4 *ad* 3

<sup>414</sup> Para exposición sobre la “desmitificación” que este texto aristotélico supuso para la lectura platónica, así como para sus siguientes intérpretes, ver: Rubén Peretó Rivas, “Melancolía y acedia. Una perspectiva histórica” en *Itinerario de la acedia. Desde la antigüedad tardía hasta algunos ecos actuales*. ed. Héctor Jorge Padrón (Córdoba: IAPCH, 2016), 96 - 114.

<sup>415</sup> Cf. Siegfried Wenzel, “Petrarch’s Accidia” *Studies in the Renaissance* 8 (1961), 41 - 42.

<sup>416</sup> Cf. *Ibidem*, 46. La acedia melancólica que describe Petrarca, será luego el aburrimiento de los Modernos. “El *spleen* de Baudelaire y el *tedio* descrito por los existencialistas son manifestaciones modernas de la acedia”. José Antonio Marina, *Pequeño tratado de los grandes vicios* (Barcelona: Anagrama, 2011), 153.

El concepto de melancolía retornará con más fuerza en el Renacimiento, mientras que el término acedia se restringirá a la literatura espiritual en su acepción de tibieza en la vida de piedad.<sup>417</sup>

El filósofo italiano Giorgio Agamben (n. 1942), señala la dificultad para definir con exactitud su desarrollo y delimitación conceptual.

No es fácil precisar en qué momento la doctrina moral del demonio meridiano salió de los claustros para fundirse con el antiguo síndrome médico del temperamento atrabiliario. Sin duda, cuando el tipo iconográfico del acidioso y el del melancólico aparecen fusionados en las ilustraciones de los calendarios y de los almanaques populares a fines de la Edad Media, el proceso debía estar ya iniciado desde hacía tiempo y solo el sobreentendido de la acidia, identificada con su tardío disfraz como «sueño culpable» del perezoso, puede explicar el escaso lugar que Panofsky y Saxl han reservado a la literatura patrística sobre el demonio meridiano en su tentativa de reconstruir la genealogía de la *Melancolía* de Durero.<sup>418</sup>

El clásico texto de Panofsky y Saxl al que se refiere Agamben, es una muestra más de la confusión y reducción del término, pues compendia un recorrido detallado del concepto; desde la Filosofía de Aristóteles, hasta la herencia artística y religiosa que el Medievo acuñó.<sup>419</sup>

Durante el Renacimiento, el genio melancólico recobró un puesto relevante en el pensamiento y la cultura.<sup>420</sup> Por ejemplo, Marsilio Ficino (1433 - 1499) y varios de sus contemporáneos intentaron reivindicar las bondades de la melancolía, actualizando la interpretación platónica como don espiritual que facilita la contemplación de las realidades más exquisitas.<sup>421</sup> Se valora la “melancolía poética” como una condición característica del genio creador. Aunque sembrada de tensiones interiores y caracterizada por la locura contemplativa y la pasión por la belleza, esta disposición genial se consideró como un motor valioso para la producción artística y filosófica.<sup>422</sup>

---

<sup>417</sup> Cf. Amalia Quevedo, *Melancolía y tedio...*, 59.

<sup>418</sup> Giorgio Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (Valencia: Pre-textos, 1995), 41.

<sup>419</sup> Erwin Panofsky, and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art* (Montreal: McGill-Queen's Press, 2019). Además hay otras recopilaciones de expresiones artísticas que intentan captar lo esencial de este estado, como: Michael Ann Holly, *The Melancholy Art* (New Jersey: Princeton University Press, 2013).

<sup>420</sup> Cf. Harvie Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology* (London: Routledge, 1995), 11 - 14.

<sup>421</sup> Cf. Andrea María Paul, “El concepto de melancolía en Marsilio Ficino.” *Eikasia*, 257, (2014): 180 - 185.

<sup>422</sup> A partir del Renacimiento esta melancolía poética se empieza a distinguir de la melancolía que abatía el ánimo, aquella que se confundía con la acedia. Cf. Amalia Quevedo, *Melancolía y tedio ...*, 63

Esto se muestra en las similitudes gráficas que hay en expresiones pictóricas representativas de la época.<sup>423</sup>

Poco a poco, el olvido de la acedia se hizo más patente al reducirla a las manifestaciones psicósomáticas: “la acedia secularizada se convierte en melancolía, (...) y se reparte entre melancolía para los laicos y pereza para los religiosos”.<sup>424</sup> Incluso, la acedia se llegó a considerar “como un caso particular de la melancolía, como un componente del temperamento melancólico”.<sup>425</sup>

También en la literatura portuguesa se encuentra un ejemplo en el texto *Leal Conselheiro* del siglo XV. En la novela, el rey Duarte encarna la confusión cuando equipara el sentido espiritual de la acedia, con la interpretación médica del humor melancólico, a la vez que señala los vínculos semánticos con el término *saudade*.<sup>426</sup> En algunos pasajes, sustituye la acedia por pereza, reduciendo su sentido y significado original.<sup>427</sup>

En otras latitudes – y continuando con las letras – es un lugar común decir que *El Quijote* es la historia melancólica de un personaje melancólico. Y no solo él, al parecer, la melancolía es el signo del siglo de Cervantes, pues en su época “se conmocionaron las certezas vitales que proporcionaban fundamento teológico, y se extendió la conciencia de que el mundo se estaba vaciando espiritualmente porque Dios lo había abandonado”.<sup>428</sup>

Tal vez por eso, en los siglos XVI y XVII se registró una cierta “moda” por la melancolía en toda Europa.<sup>429</sup> Durante esos años proliferaron una serie de tratados

---

- 104. Esta especial sensibilidad hacia la belleza y la creatividad será ratificada en corrientes posteriores como el barroco español y el romanticismo alemán. Ver: Adriana Rogliano, “Sobre la melancolía y la creatividad.” *Persona* 4.7-8 (2019), 139 - 168.

<sup>423</sup> Pintores como: Leonardo da Vinci (1452 - 1519), Domenico Fetti (1589 - 1623), Francisco de Goya (1746 - 1828) y Alberto Durero (1471 - 1528) representaron la melancolía gráficamente.

<sup>424</sup> Amalia Quevedo, *Melancolía y tedio...*, 48.

<sup>425</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>426</sup> Sin embargo, parecería que las explicaciones del humor melancólico están más unidas a lo que hoy entendemos por depresión, que a cualquier vicio espiritual.

<sup>427</sup> Un artículo que recoge algunos ejemplos de la literatura medieval española en los que se muestra cómo la noción original de la acedia se distinguía de la pereza y, por lo tanto, podría prevenirse con una diversión moderada y el buen humor compartido es: Jorge Ferro, “Acedia y eutrapelia en algunos textos medievales españoles.” *Letras* 67 - 68 (2013): 77 - 86.

<sup>428</sup> Javier De la Higuera, “El Quijote y la melancolía.” *Arbor* 189.760 (2013), 2, <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.760n2001>

<sup>429</sup> Aunque han habido culturas y épocas especialmente signadas por la melancolía – como la Inglaterra Isabelina, o el Siglo de oro español –, el fenómeno de la melancolía ha corrido transversal

como el del médico inglés Timothy Bright (1551 - 1615): *Treatise on Melancholy*; y el del médico francés Jacques Ferrand (1575 - 1623): *Traicté de l'essence et guérison de l'amour ou de la mélancholie érotique*. Y el más importante y extenso: *The Anatomy of Melancholy* del clérigo inglés Robert Burton (1577 - 1640).<sup>430</sup>

Otro factor que contribuyó al olvido y reducción del concepto, fue la Reforma protestante. Martín Lutero (1483 - 1546) y Juan Calvino (1509 - 1564) tuvieron especial interés por borrar las fuentes patrísticas y escolásticas de la reflexión teológica y espiritual.<sup>431</sup> Sin esas fuentes, se secó aún más la raíz teológica del vicio capital, reduciéndolo a un aspecto piadoso de la vida al interior de los monasterios y seminarios.

En el siglo XX, Guardini y Ratzinger retomarán el término “melancolía” para hablar de la acedia: el primero como “melancolía metafísica” y el segundo para describir la “sociedad melancólica” en la que vivimos. Pienso que estos usos más “existenciales” y “religiosos” son certeros para hablar de la acedia, pues toman en cuenta la condición criatural y el anhelo de plenitud tan específico de la persona humana. Pero esto lo explicaré a detalle en el siguiente capítulo.

A esta compleja combinación se le ha sumado conceptos como la angustia, el aburrimiento y la depresión. En todas las descripciones se encuentran elementos comunes al bajo estado de ánimo, la desesperanza, la dificultad para concentrarse, la inactividad y la disminución de fuerzas, entre otros. Hay un grupo central de síntomas comunes que tienen consecuencias afectivas, conductuales, emocionales y físicas. Y es un hecho que lo que ha ido cambiando –además de una lista de síntomas secundarios variables–, es la forma en que se explica y describe la etiología de estos síntomas.<sup>432</sup>

En la amplia literatura se podrían distinguir las siguientes posturas:

---

a todas las culturas; su diagnóstico ha dependido de las categorías científicas o marcos teóricos con los que se ha diagnosticado. Por ejemplo, Radden muestra un amplio catálogo que cruza diferentes culturas y disciplinas a lo largo de los siglos. Ver: Jennifer Radden, *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva* (New York: Oxford University Press, 2000)

<sup>430</sup> Cf. Angus Gowland, “Burton’s *Anatomy* and the Intellectual Traditions of Melancholy.” *Babel*, 25 (2012), 221 - 257. <https://journals.openedition.org/babel/2078>

<sup>431</sup> Cf. Jean-Nicolas Despland, “La tristesses en présence de Dieu: de l’acédie a la mélancholie.” *Psychothérapies* 33.2 (2013), 79, <https://doi.org/10.3917/psys.132.0071>. Según el diccionario de Oxford, el término “accidie” cayó en desuso en la literatura inglesa a partir del siglo XVI y fue reutilizado hasta el XIX. Cf. <https://www.lexico.com/definition/accidie>.

<sup>432</sup> Cf. Anna K. Schaffner, *Exhaustion: A History* (New York: Columbia University Press, 2016), 176 - 177, ProQuest Ebook Central.

- Los que los argumentan que, lo que ahora se denomina trastorno depresivo, es más o menos la misma condición que la que generalmente se conoce como melancolía y en contextos religiosos como acedia.<sup>433</sup>
- En una posición intermedia, están los que matizan la reducción del concepto “acedia” a favor de la melancolía, pero sin identificarlas como etapas continuas de una evolución conceptual.<sup>434</sup>
- Los que sostienen que, aunque en las descripciones de síntomas se encuentran grandes similitudes, son mayores las diferencias.<sup>435</sup>
- Desde otra perspectiva, los que no consideran la melancolía como un sucesor de la acedia, pero subrayan la continuidad entre la acedia y pereza, hasta su “identificación” con una enfermedad psiquiátrica.<sup>436</sup>

---

<sup>433</sup> Stanley W. Jackson, *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times* (New Haven: Yale University Press, 1986); Andrew Solomon, *The Noonday Demon: An Atlas of Depression* (New York: Simon and Schuster, 2014), 285 - 333; Somogy Varga, “From Melancholia to Depression: Ideas on a Possible Continuity.” *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 20.2 (2013), 141 - 155; Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia* (New York: Columbia University Press, 1989); Anna K. Schaffner, *Exhaustion: A History* (New York: Columbia University Press, 2016), 197, ProQuest Ebook Central.

<sup>434</sup> Bernard Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression: histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie* (París: Synthélabo, 2000); Alina N. Feld, *Melancholy and the Otherness of God: A Study in the Genealogy, Hermeneutics, and Therapeutics of Depression* (Lanham: Lexington Books, 2011); Rubén Peretó Rivas, “Melancolía y acedia. Una perspectiva histórica.” *Itinerario de la acedia. Desde la antigüedad tardía hasta algunos ecos actuales*. (Córdoba: IAPCH, 2016), 95 - 135; Anne Larue, *L'autre mélancolie. Acedia, ou les chambres de l'esprit* (París: Hermann, 2001). También se le asoció a una forma “refinada de melancolía”: Jean-Nicolas Despland, “La tristesses en présence de Dieu: de l'acédie a la mélancolie.” *Psychothérapies*, 33.2 (2013): 79. O como una figura poética de la melancolía según literatos como Baudelaire y Flaubert: Larue Anne, *L'autre mélancolie. Acedia, ou les chambres del'esprit* (París, Hermann, 2001). Desde una perspectiva más descriptiva, otros únicamente han indicado los puntos en común entre varios fenómenos relacionados con la pasión de la tristeza. Ver: Joaquín García-Alandete y Ana María Nangang, “Convergencias entre la tristeza, según santo Tomás de Aquino, y el Trastorno Depresivo Mayor.” *Scripta Theologica* 54 (2022): 61 - 89.

<sup>435</sup> Robert W. Daly, “Before Depression: The Medieval Vice of Acedia.” *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 70.1 (2007), 30 - 51, <https://doi.org/10.1521/psyc.2007.70.1.30>; Jennifer Radden, *Moody Minds Distempered: Essays on Melancholy and Depression* (New York: Oxford University Press, 2009); Lázaro, Raquel. “Melancolía moderna y acedia medieval. Un acercamiento a la religión desde la perspectiva psicológica”. En *De la acedia barroca a la melancolía moderna: Las pasiones en el barroco*, ed. Vincent Carraud, 335-358. Madrid: Sínderesis, 2020; Anastasia Philippa Scrutton, “Is Depression a Sin? A Philosophical Examination of Christian Voluntarism.” *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 25.4 (2018), 261 - 274, <https://doi.org/10.1080/23312521.2015.1087933>.

<sup>436</sup> Sergio Benvenuto, *La pereza: Pasión por la indiferencia* (Madrid: Machado Libros, 2014); Alan Palmer, “Acedia: its History and Development.” *Holiness The Journal of Wesley House Cambridge* 3.0 (2017); Marcia Webb, *Toward a Theology of Psychological Disorder* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2017);

- Los que reducen la acedia a una característica del monacato que debería ser entendida como un precedente del aburrimiento contemporáneo.<sup>437</sup>
- Y los que asimilan la acedia a un síntoma de dolor existencial ante la falta de sentido,<sup>438</sup> muy similar a la crisis noógena.<sup>439</sup>

En el primer caso la mayoría de los autores fusionan los síntomas médicos y las descripciones de los estados temperamentales con las condiciones ascéticas.<sup>440</sup> Al grado que algunos –en su mayoría historiadores de la Medicina y la Psicología– ven en esta contigüidad conceptual, la causa de haber teñido de maldad y pecado la condición melancólica y los sucesivos trastornos depresivos.<sup>441</sup>

---

Patricia Spacks, *Boredom: The Literary History of a State of Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); Lawlor Clark, *From Melancholia to Prozac: A History of Depression* (New York: Oxford University Press, 2012); Steven J. Bartlett, "Acedia: The Etiology of Work-Engendered Depression." *New Ideas in Psychology* 8 vol. 3 (1990), 389 – 396.

<sup>437</sup> Cf. Leslie Isis I. "From Idleness to Boredom: On the Historical Development of Modern Boredom" *Essays on Boredom and Modernity*. eds. Dalle Pezze, Barbara, and Carlo Salzani (New York: Rodopi, 2009), 37.

<sup>438</sup> Roger Bartra, por ejemplo, asume la continuidad semántica para describir melancolía y tristeza como expresiones del dolor que provoca vivir en un mundo incoherente: "El viaje aprovecha la corriente río abajo como guía para reflexionar sobre la manera en que la modernidad recibe y absorbe a la vieja melancolía, un malestar antiguo que no cesa de fluir. (...) Es el río del humor negro, de la melancolía hipocrática, del spleen y de la acedia. Sus aguas impregnan la sociedad moderna de flujos intrigantes. Es un misterio la presencia generalizada de tristezas, tedios, melancolías y locuras." Roger Bartra, *La melancolía moderna* (Ciudad de México: FCE, 2017), 7.

<sup>439</sup> Joaquín García-Alandete, "Acedia y vacío existencial: Evagrio Póntico y Viktor E. Frankl en diálogo." *Scripta Theologica* 52.2 (2020), 329. En opinión de otros antropólogos de la medicina como Mario Caponetto, el mérito de Frankl fue aplicar y trasladar al campo específico de la psicopatología la cuestión humana de la acedia, llamándolo vacío existencial o complejo de vacío de vacuidad, ver: Mario. Caponetto, *Viktor Frankl, una Antropología médica* (Buenos Aires: Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny", 1994), 163.

<sup>440</sup> Por ejemplo, Andrew Solomon en su relato autobiográfico, describe su lucha contra la depresión y la caracteriza como una falla del amor. Desesperamos cuando perdemos el amor. Cuando se eclipsa la capacidad de dar o recibir afecto y se destruye no solo la conexión con los demás, sino también la capacidad de estar pacíficamente a solas con uno mismo. Sin embargo, concede que el amor no soluciona del todo la enfermedad. Cf. Andrew Solomon, *The Noonday Demon: An Atlas of Depression* (New York: Simon and Schuster, 2014), 15 - 16.

<sup>441</sup> Cf. Juan Horacio De Freitas, "Elogio de la melancolía. Una historia marginal de la bilis negra." *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (2016), 823 - 825. Esta atribución también es sostenida por otros expertos como: Stanley W. Jackson, *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times* (London: Yale University Press, 1986); Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia* (New York: Columbia University Press, 1989); Sergio Benvenuto, *La pereza: Pasión por la indiferencia* (Madrid: Machado Libros, 2014); Alan Palmer, "Acedia: its History and Development." *Holiness The Journal of Wesley House Cambridge* 3.9 (2017). La confusión conceptual persiste hoy en día en ambientes eclesíasticos. Como se ve en un mismo documento del Pontificio consejo para la pastoral de la salud que recoge las actas de la XVIII conferencia internacional sobre la depresión. *Dolentium Hominum*. 19.1, (2004).

La confusión entre la melancolía y los trastornos depresivos tuvo un punto de inflexión—por lo menos teóricamente—cuando el psiquiatra francés Louis Delasiauve (1804 - 1893) acuñó el término “depresión”, dejando de lado el término “melancolía” en el lenguaje psiquiátrico.<sup>442</sup>

Esta distinción se consolidó en el siglo XX, cuando se precisó la conceptualización y tratamiento de la depresión, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial.<sup>443</sup>

El objetivo de este apartado es retomar la comprensión de la acedia en su estatus de vicio y, por lo tanto, distinguirlo de la melancolía o cualquier trastorno depresivo. Es comprensible que, en el desarrollo de las ciencias y en la integración de todos los saberes, se hayan confundido, y que en su estudio se considere la tesis de una posible evolución conceptual.

Aunque comparten ciertos síntomas y es probable que haya personas que tengan el vicio y padezcan también la condición temperamental y/o el trastorno psiquiátrico, es competencia del experto —médico, o director espiritual— usar su pericia y conocimiento de las circunstancias concretas del “paciente” para discernir si lo suyo es materia de arrepentimiento y confesión, o una disposición psicósomática que trastorna su salud psíquica. Evidentemente, la distinción no es fácil.<sup>444</sup> Según el

---

<sup>442</sup> Cf. German Berrios, “History and Epistemology of Psychopathology.” *Philosophical Issues in Psychiatry III: The Nature and Sources of Historical Change*, ed. Kenneth S. Kendler, and Josef Parnas (Oxford: Oxford University Press, 2014), 35. ProQuest EBook Central.

<sup>443</sup> En los últimos 40 años la clasificación de este término ha ido variando: inició en 1968 con el DSM-2 (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, publicado por la Asociación Americana de Psiquiatría) para referir un trastorno propio de períodos involutivos y caracterizado por inquietud, ansiedad y agitación. Más adelante, en el DSM-3 de 1987, se llegó al acuerdo de identificarla con un episodio depresivo mayor. En su última versión, DSM-5 del 2013, se ha vuelto a avivar la polémica para no considerarlo como un subtipo del episodio depresivo mayor, sino como un trastorno afectivo diferenciado. Cf. Laura Milena Nieto Segovia, “La experiencia melancólica: una configuración diferencial entre la depresión mayor y la melancolía.” *Cuadernos hispanoamericanos de psicología*, 14.2 (2014): 5 - 7.

<sup>444</sup> Cf. Robert W. Daly, “Before Depression: The Medieval Vice of Acedia.” *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 70.1 (2007), 43 - 47, <https://doi.org/10.1521/psyc.2007.70.1.30>. Algunos autores como Ryan LaMothe afirman que, si bien la acedia es similar a algunos síntomas de la depresión en cuanto a que hay una señalada falta de deseo o interés, hay tres posibles elementos para distinguirlos: primero, reconocer que la acedia no responde a la medicación que se suele recetar a quienes padecen depresión, lo que sugiere una etiología no biológica; segundo, detectar que la acedia no está arraigada en el sentido profundo o generalizado de inutilidad; tercero, identificar que la acedia no está necesariamente relacionada con el insomnio, la indecisión, fatiga, pensamientos suicidas o incapacidad para concentrarse. Cf. Ryan LaMothe, “An Analysis of Acedia.” *Pastoral Psychology*, 56.1 (2007): 18 - 20. <https://doi.org/10.1007/s11089-007-0096-8>.

psiquiatra Daly Robert, una clave que el experto debe tomar en cuenta para atinar en la distinción, es la forma en que el sujeto verbaliza su situación y expresa su voluntariedad y responsabilidad.<sup>445</sup>

El avance de las ciencias, y la comprensión de la existencia humana y el delicado respeto que nos merece, hace que ahora se dude antes de enviar a alguien al cuarto círculo del purgatorio dantesco. El riesgo —cada vez más acuciante— es curar a un vicioso con litio o enviar prematuramente a un enfermo al purgatorio.<sup>446</sup>

...

En este capítulo mostré algunos factores que influyeron en que la acedia se desdibujara y cayera en el olvido. En concreto, señalé cómo el nominalismo incidió en la comprensión de la naturaleza humana, sus tendencias, y las repercusiones que esta ruptura legó a la comprensión de la moral y la espiritualidad. En este itinerario, también consideré el énfasis que los manuales de teología moral posteriores al Concilio de Trento dieron sobre la ley y la moral de obligaciones, a costa de olvidar la centralidad de la Bienaventuranza y su nexo con la caridad. En un contexto en el que prevalece la norma y los mandamientos, la tristeza del Bien divino se relegó al ámbito de la piedad monacal. Este desgajamiento de la unidad psíquica, moral y espiritual conlleva la pérdida de ciertos indicadores que ayudan a orientar la vida.

En su itinerario a lo largo de la historia del pensamiento, la acedia se ha confundido con varios términos, en especial con la melancolía. En el siglo XV hubo una ‘fiebre por la melancolía’ que permeó la cultura renacentista que colaboró a que se confundieran aún más. Más tarde, la confusión se extendió al tedio, el aburrimiento e, incluso, la depresión. Aunque comparten síntomas, la clave está en discernir la etiología; empresa sumamente compleja, que requiere la labor del experto en cada caso. Tras señalar la historia de tales confusiones y reduccionismos, en esta tesis

---

<sup>445</sup> Por ejemplo, algunos autores han asimilado el vicio de la acedia como un antecedente de la crisis noógena (crisis existencial) descrita por Viktor E. Frankl (1905 - 1997). Cf. Martín F. Echavarría, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos...*, 497. Aunque en ambos casos se presentan actitudes de escapatoria de la realidad y de los compromisos existenciales, en la crisis noógena se da un conflicto moral y existencial causado por “una ceguera axiológica, una dificultad o incapacidad para percibir la posibilidad de realizar valores en la existencia cotidiana. La persona que padece neurosis noógena vive su existencia anodina, y vacía de sentido, dirección y significado”. Joaquín García-Alandete, “Acedia y vacío existencial: Evagrio Póntico y Viktor E. Frankl en diálogo.” *Scripta Theologica* 52.2 (2020), 329. En todo caso, es papel de los especialistas distinguir si esa actitud es resultado de un trastorno mental que requiere intervención psicoterapéutica, o no.

<sup>446</sup> Cf. Aimone Gelardi, *Vizi vezzi virtù. Una rivisitazione dei peccati capitali* (Bologna: EDB, 2011), 85.

propongo mantener la distinción para conservar el término dentro en el ámbito de la teología moral.

Como se verá en el siguiente capítulo, varios teólogos del siglo XX han abanderado una suerte de renovación teológica que dió un nuevo brillo a la comprensión cristiana del ser humano. La acedia es un vicio que nace en el seno de la teología cristiana para denunciar el descuido de algo valioso, el gozo del amor al que hemos sido llamados. Propondré reconsiderarlo con un uso análogo, como un vicio que puede afectar las relaciones de amor benevolente interpersonal y profundo.

## 4 LA RECONSIDERACIÓN DEL CONCEPTO “ACEDIA” EN SU CONTEXTO METAFÍSICO

Después de casi seis siglos de confusiones y olvido, en el XX varios pensadores han rescatado el concepto envuelto en su riqueza moral y espiritual.

En este capítulo retomaré a los dos pensadores que –desde mi perspectiva– han sido fundamentales en la reconsideración del concepto acedia. Primero, expondré el pensamiento de Josef Pieper quien, asumiendo como punto de partida una “ontología de la creación”, restableció los referentes de verdad que orientan existencialmente al ser humano; logrando resaltar el efecto vinculante de la naturaleza humana fundada en una metafísica del ser y del bien. A continuación, mostraré cómo Joseph Ratzinger aprovechó las reflexiones pieperianas para profundizar en la importancia del amor y la esperanza en la vida del ser humano; a la vez que advirtió los peligros de esta pereza metafísica tan presente en la cultura actual.

Hacia el final del capítulo citaré algunos pensadores contemporáneos y documentos magisteriales que muestran la utilidad de este concepto, incluso para personas no creyentes. Por último, propondré la reconsideración del vicio de la acedia como una clave hermenéutica que facilita comprender algunos puntos de dolor de nuestra sociedad.

### 4.1 Josef Pieper: un “tomista radical”

Josef Pieper (1904 – 1997) nació en Elte, Wetsfalia, el 4 de mayo. Formado en Filosofía, Derecho y Sociología, en 1928 realizó su tesis doctoral sobre “La fundamentación metafísica de la moral en Tomás de Aquino”, tema que enmarcará buena parte de sus intereses filosóficos. En 1935 se casó con Hildegard Münster con quien tuvo tres hijos. A lo largo de su fecunda carrera como profesor universitario, permaneció en Münster en cuya Universidad fue profesor de Antropología Filosófica. Fue miembro de la Pontificia Accademia Romana di San Tommaso y de otras sociedades e instituciones culturales y científicas.

Pieper supo orientar su propia vida –pensamiento y personalidad– en un itinerario caracterizado por el atractivo del bien y la belleza. En varios tributos

rendidos en vida y de manera póstuma se le reconoce una personalidad sapiencial y amable en el sentido más original de la palabra.<sup>447</sup>

Se sabe que disentía de que se le llamara “tomista” por las connotaciones negativas que tenía el apelativo. Le aturdió que se quisiera enseñar el pensamiento de Santo Tomás con base en manuales, y que se asumiera el tomismo como si se tratara de un sistema acabado en el que ya está todo definido.<sup>448</sup> Su afinidad a Santo Tomás es explícita en su *Introducción a Tomás de Aquino*, pues valora su visión de totalidad que nace del acceso a las tres sabidurías: “la filosófica que hereda de Aristóteles, la teológica que le viene de los Padres y la mística que es el don de experimentar las cosas divinas con la penetración en la palabra revelada”.<sup>449</sup>

Pieper vuelve al realismo de la tradición clásica en un ambiente cultural dominado todavía por un espíritu idealista.<sup>450</sup> No tiene inconveniente en proponer una Filosofía en la que fe y razón se presten una clara y respetuosa colaboración. Cuando el filósofo razona a la luz de la Revelación “sabe de antemano la respuesta última, pero esto no le prohíbe buscar la inteligibilidad que encierra”.<sup>451</sup>

Dicha colaboración es un horizonte de comprensión en el que ambos saberes conviven. El teólogo es el conservador —en el sentido de atesorar— e intérprete del acervo de la Tradición, pero esto no implica que posea el conocimiento absoluto sobre el ser. Es decir, “las palabras reveladas acerca del *Logos* por el que todo ha sido hecho, son también una afirmación sobre la forma constitucional o arquitectónica de la realidad en su conjunto”.<sup>452</sup> El filósofo considera esa misma realidad “desde abajo”, e iluminado por esos conocimientos dados “puede llegar en el interrogatorio de las cosas mismas a conocimientos que de otra forma permanecerían cerrados para él”.<sup>453</sup>

---

<sup>447</sup> En el anexo 2 recojo una carta de Benedicto XVI en la que reconoce su labor.

<sup>448</sup> Principalmente por el carácter inagotable de la realidad, v.g. *Filosofía medieval y mundo moderno*, 390-391; *El ocio. Fundamento de la cultura*, 129.

<sup>449</sup> Abelardo Lobato, “Josef Pieper y el humanismo tomista”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 48.120 (1999): 237.

<sup>450</sup> Cf. Alberto Berro, “Pieper y Guardini en Rothenfels: un encuentro fecundo.” *Sapientia*, 49 (2004): 345. En varios momentos, Pieper reconoció la influencia de los encuentros con Guardini en el castillo de Rothenfels durante su juventud. Recuerda cómo en uno de ellos, durante un homenaje a Goethe, tuvo una luz que le hizo ver el carisma de su aportación filosófica: *Alles Sollen gründet im Sein*, (todo deber ser se funda en el ser). Esta actitud realista lo marcará para toda la vida y lo alentará a reconocer y defender un profundo respeto hacia el orden intrínseco de las cosas.

<sup>451</sup> Abelardo Lobato, “Josef Pieper y el humanismo tomista”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 48.120 (1999): 237.

<sup>452</sup> Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*. trad. Ramón Cercos (Madrid: Rialp, 1974), 153.

<sup>453</sup> *Ibidem*, 154.

Esto supone aceptar a la Teología como conocimiento –como acto espiritual– y reconocer la Revelación como hecho y contenido.<sup>454</sup> Se trata de valorar la actitud “de quien comprende el ser finito del hombre, y se dispone para dejarse vencer por quien excede infinitamente al hombre”.<sup>455</sup> No se trata de una doble verdad, sino dos accesos a la verdad.

El pensamiento pieperiano ha sido un campo fértil para revivir el interés en una visión unitaria y rica del ser humano. Su contribución para la reconsideración de la acedia como vicio capital ha sido fundamental porque en su pensamiento se entretejen armónicamente la metafísica, la ética, la psicología y la escatología. Este “ermitaño cosmopolita” –como lo llamó Fernando Inciarte en 1984– buscaba restablecer al acto filosófico en su dimensión amorosa y esperanzada por alcanzar la sabiduría.<sup>456</sup>

A continuación expondré algunos rasgos de su pensamiento que facilitan comprender el contexto filosófico en el que se puede reconsiderar la acedia como un concepto significativo.

#### **4.1.1 El efecto vinculante de la naturaleza humana**

Pieper desarrolló una Antropología inspirada en Santo Tomás, Erich Przywara<sup>457</sup> (1889 – 1972) y Martin Heidegger (1889 – 1976). Su propuesta subraya el carácter teleológico de la vida, pues enfatiza el anhelo de plenitud que lo mueve. “Devolver a su forma original a la conciencia universal de nuestra época la imagen grandiosa del hombre, que está ya descolorida, y, lo que es peor, desfigurada, no es tarea que carezca de importancia”.<sup>458</sup>

---

<sup>454</sup> Cf. Josef Pieper, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. trad. Ramón Cercos (Madrid: Rialp, 2005), 161 – 168.

<sup>455</sup> Abelardo Lobato, “Josef Pieper y el humanismo tomista” ..., 237.

<sup>456</sup> Cf. Bernard Schumacher, “A Cosmopolitan Hermit: An Introduction to the Philosophy of Josef Pieper” in *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper*. ed. Bernard N. Schumacher (Washington DC: CUA Press, 2009), 2 - 5.

<sup>457</sup> En varios textos reconoce la influencia de este filósofo y teólogo alemán por su “metafísica del ser creado”, en la que legitimó el vínculo entre los fines naturales y sobrenaturales de la criatura. El “debate en torno a lo sobrenatural” estuvo presente en la discusión teológica de la primera mitad del siglo XX y convocó a la reflexión a pensadores como Henri de Lubac (1896 – 1991), Hans Urs von Balthasar (1905 – 1988) y Edith Stein (1891 – 1942), entre otros. Cf. Andrzej Persidok, “Entre Dios y la nada. El destino sobrenatural del hombre según Erich Przywara.” *Scripta Theologica* 51.2 (2019): 333.

<sup>458</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp, 1998), 14.

La grandeza de la condición humana se muestra en el carácter itinerante de su existencia, cuya máxima realización se define por la práctica de la virtud, *ultimum potentiae*.<sup>459</sup> No ve incompatibilidad alguna entre una ética de la virtud y una ética de la ley natural, ya que comparten como fuente común la inclinación natural.<sup>460</sup> Dicha inclinación natural, implica también una dimensión escatológica que expresa la estructura interna de la naturaleza humana.

A diferencia de Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre<sup>461</sup> (1905 - 1980) y Ernst Bloch<sup>462</sup> (1885 - 1977), sostiene que el futuro está abierto a un movimiento de trascendencia, en el que la superación puede entenderse como un acto de ruptura de la finitud temporal.<sup>463</sup> Es decir, una ontología abierta que tiende hacia un futuro en el que se realizan las posibilidades. Desde esta perspectiva, reflexiona sobre las últimas consecuencias de la metafísica de la creación, la naturaleza humana, la muerte, la esperanza, el amor, la celebración, el ocio y las virtudes.

En la línea de la propuesta de Santo Tomás, Pieper asume como punto de partida una "ontología de la creación" en la que se manifiesta la libertad en pleno. El efecto vinculante de la naturaleza humana es fundamental:

---

<sup>459</sup> Al filósofo alemán se le atribuye ser uno de los pioneros en la renovación de la teoría de la virtud de la segunda mitad del siglo XX, además de: Richard Niebur (1894 - 1962), Elizabeth Anscombe (1919 - 2001), Philippa Foot (1920 - 2010), Alasdair MacIntyre (n. 1929), John Finnis (n. 1940), Rosalinda Hursthouse (n. 1943), Julia Annas (n. 1946) y Jean Porter (n. 1955), entre otros.

<sup>460</sup> Cf. Thomas Hibbs, "The Ethics of Virtue." in *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Joseph Pieper* (Catholic University of America Press, 2009), 117-118. ProQuest Ebook central.

<sup>461</sup> Posiblemente, Jean-Paul Sartre es el filósofo moderno más citado por Pieper. Aunque en un marcado contraste, se muestra interesado en dialogar con lo que le parece una reflexión actual y vigorosa. A su estudio, dedicó el ensayo "Criatura y naturaleza humana: reflexiones sobre el método filosófico de Jean-Paul Sartre". Desde el punto de vista teleológico, su respuesta al existencialismo ateo de *El Ser y la Nada* se encuentra en el libro sobre la virtud teológica de la esperanza. Cf. Lance Richey, "Existentialism and Christian Humanism: Josef Pieper's Critique of Sartre Revisited." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 18.3 (2015): 34 - 37.

<sup>462</sup> Filósofo judío de origen alemán, con el que Pieper dialogó buena parte de sus consideraciones sobre la esperanza; pues lo reconoce como el autor de la obra más amplia y profunda de la actualidad sobre ese tema. En la cuarta conferencia dictada en Salzburgo explica cómo su visión centrada en la transformación socialista del mundo (*Ubi Lenin, ibi Jerusalem*), destiñe el fundamental sentido de esperanza. Cf. Josef Pieper, *Esperanza e historia. Cinco conferencias en Salzburgo*. trad. Diorki J. (Salamanca: Sígueme. 1968), 80 - 83. Sobre las debilidades que Pieper señala en el pensamiento de Bloch, ver: Joseph J. Godfrey, "The Future of Pieper's Hope and History." *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Joseph Pieper* (Catholic University of America Press, 2009), 141 - 147. ProQuest Ebook central.

<sup>463</sup> Cf. Bernard Schumacher, "A Cosmopolitan Hermit: An Introduction to the Philosophy of Josef Pieper" in *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper*. ed. Bernard N. Schumacher (Washington DC: CUA Press, 2009), 4 - 7.

Quien, por tanto, entiende la “naturaleza humana” como esbozo creador, dado de antemano y que a la vez debe realizarse, verá también con claridad la respuesta a la pregunta ya formulada de por qué el concepto de “naturaleza” en general contiene un elemento de orientación vinculante.<sup>464</sup>

Por la condición vinculante, el pecado no es una banalidad, sino una perturbación de la referencia del hombre hacia su fin último.<sup>465</sup> Aunque Pieper dedica pocas páginas al tema de la naturaleza humana, es un concepto desde el cual dialoga con el nihilismo y racionalismo que ascendían con tanto empuje en el siglo XIX. La fuerza de la tendencia al bien es tan rotunda, que la naturaleza reniega cuando sucede esa contradicción. De ahí que los vicios disgregan las fuerzas vitales y terminan por destruir la personalidad.

Nunca podemos pecar con la fuerza íntegra de nuestra voluntad, nunca sin cierta reserva interna, nunca de todo corazón. Porque el pecado acontece siempre contra el impulso natural del mismo que peca; en consecuencia, quien comete injusticia nunca puede estar en unidad completa consigo mismo.<sup>466</sup>

En cambio, la congruencia de quien está totalmente de acuerdo consigo mismo, es factible en la medida en que se realiza el bien de manera plena, desde dentro. Esta propuesta antropológica es declaradamente cristiana, “distinta de la moral del *gentleman*, del caballero, por la conexión íntima de las virtudes cardinales con las teologales”.<sup>467</sup>

Como se verá a continuación, el deseo y la esperanza son categorías esenciales a la estructura antropológica vinculante, *i. e.* el horizonte desde el cual se comprende la maldad que causa la acedia.

---

<sup>464</sup> Josef Pieper, *El concepto de pecado*. trad. Raúl Gabás Pallás (Barcelona: Herder, 1979), 48.

<sup>465</sup> Cf. *Ibidem*, 59.

<sup>466</sup> *Ibidem*, 47.

<sup>467</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 27.

## 4.1.2 La esperanza: virtud del “aún no”

*“Lasciate ogni speranza”*.<sup>468</sup>

La teoría pieperiana sobre la esperanza no es innovadora, su aportación consistió en abrir un diálogo franco con sus contemporáneos; en específico, con la reflexión existencialista de aquella época. Esa apertura a la conciencia moderna surge del brillo teológico que desea compartir: “lo que tiene de vivo y real el problema psicológico del existencialismo, halla una solución completa, inesperada y sublime en la teología tomista de la esperanza”.<sup>469</sup>

Dada su condición histórica e itinerante, el ser humano experimenta la necesidad de accionar ciertos “motores” que lo muevan hacia sus fines. Un motor fundamental es la esperanza, pues es un impulso “imperturbable dirigido hacia la plenitud de ser, es decir, hacia el bien (...) hacia la felicidad sobrenatural en Dios”.<sup>470</sup>

Siguiendo a Santo Tomás, Pieper explica los elementos característicos de la virtud de la esperanza.<sup>471</sup>

- Está acompañada de un mínimo de certeza y seguridad sobre la posible posesión de lo que se espera. Incluye confianza, pues no se espera lo que es imposible.
- Implica cierta incertidumbre. La posesión de ese bien escapa a la disposición de quien espera.
- El objeto esperado es un bien arduo. No puede ser poseído por un simple acto de voluntad.
- No es algo que se realice necesariamente. No es obligatorio, ni se da por naturaleza.
- Implica cierta expectación de un bien o de un mal; y si es de un mal, siempre se le considera bajo su razón de bien.

---

<sup>468</sup> “Abandonad toda esperanza”. Inscrición en las puertas del infierno. Cf. Dante Alighieri, *La divina comedia*, III, 7.

<sup>469</sup> Joan Baptista Manyá. Estudio introductorio de: Josef Pieper, *Sobre la esperanza* (Madrid: Rialp, 1961), 17. Pieper profundiza en la esperanza en varias de sus obras; de forma particular, en las conferencias pronunciadas en la universidad de Salzburgo en 1966, compiladas en la obra *Esperanza e Historia*.

<sup>470</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 377.

<sup>471</sup> Cf. Josef Pieper, *Esperanza e historia. Cinco conferencias en Salzburg*. trad. Diorki J. (Salamanca: Sígueme. 1968), 20 - 23.

Estas características se experimentan en diversas dimensiones humanas, pero con tonalidades diferentes. Cualquiera que sea la experiencia de esperanza, se puede clasificar en dos tipos: la natural y la sobrenatural.

La esperanza natural se enuncia en plural: esperanzas. Son caducas en su alcance y pronto renace la necesidad. Tienden a desilusionar en la medida en que no cumplen la promesa de satisfacción —éxito, salud, objetos de uso o goce—. Se puede renunciar a ellas, sin convertirse por ello en un ser “desesperanzado”. Al desilusionar “liberan” de esa mentira.<sup>472</sup>

La esperanza sobrenatural —en cambio— es la esperanza fundamental, pues presupone con mayor fuerza una metafísica del ser y del bien. Se enuncia en singular —*espérance*—; es única y subyace en toda la vida humana. No es algo determinado: “el dedo no puede señalar nada concreto y determinado (...) no se dirige a algo que se puede “tener”, sino que está relacionada con aquello que se “es”, con el ser del hombre”.<sup>473</sup> Quien aparta de sí la esperanza fundamental, cae en la desesperación y anticipa la irrealización de su existencia.<sup>474</sup> De la pérdida de esta esperanza se sigue la anulación de cualquier otra y se cae en la desesperación.<sup>475</sup>

La esperanza fundamental anuncia la condición itinerante de la persona. El ser humano no tiene una existencia acabada y completa, va camino hacia una meta. “Es” pero “aún no” del todo. El concepto “aún no” implica dos aspectos: uno positivo, que supone que caminamos hacia la plenitud; y otro negativo, que señala que no hemos llegado.

La condición criatural del ser humano está esencialmente descrita en este itinerario: ser creado es ser creado de la nada, pero eso no implica que la dirección o meta sea regresar a la nada, sino al bien para el cual fue creado. Por eso se dice que “la virtud de la esperanza es la virtud primaria correspondiente al *status viatoris*; es la auténtica virtud del “aún no””.<sup>476</sup>

El *status viatoris* describe la estructura intrínseca de la condición humana histórico-temporal: “El ser humano camina hacia la actualización —tanto por su naturaleza como por su obrar libre— de las potencialidades inherentes y extrínsecas de su

---

<sup>472</sup> Josef Pieper, *Esperanza e historia. Cinco conferencias en Salzburg...*, 29.

<sup>473</sup> Cf. *Ibidem*, 26-27.

<sup>474</sup> Cf. *Ibidem*, 29.

<sup>475</sup> Cf. *Ibidem*, 24.

<sup>476</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 375.

naturaleza, hacia un ser-pleno, hacia un poseer-plenamente".<sup>477</sup> La posibilidad de realizarse a través de la acción en esta vida supone el "esfuerzo confiado para alcanzar el *bonum arduum futurum*, hacia el penoso "aún no" de la plenitud natural y sobrenatural".<sup>478</sup>

La esperanza fundamental se resuelve en el don de la esperanza teologal cristiana, y choca con la visión de quienes no están dispuestos a aceptar —o tan siquiera a dejar abierta la posibilidad— de una dimensión trascendente acorde a la Revelación cristiana. Pieper afirma desde el inicio que "la esperanza o es una virtud teologal o no es en absoluto virtud".<sup>479</sup>

La condición existencial de *status viatoris* "se define por la no posesión de la definitiva satisfacción".<sup>480</sup> Sin embargo, la apetencia del bien universal puede ser contradicha por la "desesperación de la debilidad" —como le llamó Kierkegaard— porque es capaz de renunciar expresamente a ser él mismo, a no aceptar su propia indigencia.<sup>481</sup> El ser humano solamente alcanza su plenitud en la relación con Dios. No solo con esa primera decisión radical, sino disponiéndose en cada momento para esa relación. El reverso de este planteamiento implica que cuando el ser humano se sitúa al margen de Dios, se frustra y desespera.

La orientación de la naturaleza humana hacia su *telos* sobrenatural no es algo que se pueda anular, sino una realidad metafísica que únicamente se puede negar o

---

<sup>477</sup> Bernard N. Schumacher, *Una Filosofía de la esperanza: Josef Pieper*. trad. María Cristina Mazzoni (Pamplona: EUNSA, 2005), 56.

<sup>478</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 377.

<sup>479</sup> *Ibidem*, 376.

<sup>480</sup> Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual...*, 248.

<sup>481</sup> Cf. *Ibidem*, 262. Pieper relaciona la acedia con la Filosofía de Kierkegaard. Sin embargo, no hay consenso sobre qué concepto kierkegaardiano se asemeja más claramente a la acedia, pues se encuentran varias descripciones en cada estadio —estético, ético y religioso— que podrían identificarse con el vicio. Cf. Jared Brandt, and Derek McAllister, "A Perspectival Account of Acedia in the Writings of Kierkegaard." *Religions* 11.2 (2020), 1 - 4 <https://doi.org/10.3390/rel11020080>. En cualquier caso, la constante es la desesperación de quien renuncia a tener una identidad singular y eterna. Para un análisis más extenso sobre la melancolía y la acedia en pensadores como Kierkegaard y Heidegger, ver: Michael Theunissen, *Kierkegaard's Concept of Despair*. trans. Bárbara Harshav (New Jersey: Princeton University Press, 2016). Otros artículos especializados son: William McDonald, "Kierkegaard's Demonic Boredom." *Essays on Boredom and Modernity* 31 (2009), 61; Alejandro Peña Arroyave, "Søren Kierkegaard. La melancolía como fundamento de la existencia estética". *Metafísica y persona*, 12 (2017), 95 - 143; Hannah Lyn Venable, "Situating Melancholy in Kierkegaard's." *Philosophy and Theology* 26.1 (2014), 39 - 64; Laura Barnett, "Tedium, Ennui, and Atonement: Existential Perspectives on Boredom," en *Existential Therapy*, ed. Laura Barnett, (Hove UK: Routledge, 2012), 52 - 65.

intentar suplir con más o menos éxito. La acedia consiste en renunciar a la grandeza metafísica a la que estamos llamados.

La vida humana es una vida en tránsito, una vida abierta a la plenitud. Pero esa apertura implica aceptar la insatisfacción negativa propia del *status viatoris*. Cuando se opta por renunciar a dicha plenitud, sumergiéndose en el temple anímico de quien se siente “frustrado”, se cae en la desesperación. En ocasiones, la desesperación se puede disfrazar de humildad, pero no se trata de la virtud de la humildad. Al contrario, “la acedia es una humildad pervertida; no quiere aceptar los bienes sobrenaturales, porque implican esencialmente una exigencia para el que los recibe”.<sup>482</sup>

La desesperación puede iniciar con un estado anímico, pero llega a ser más grave. La desesperación radical es un acto espiritual, una decisión de la voluntad que hace claudicar. Y aunque no es el vicio objetivamente más grave, sí es el más peligroso, pues amenaza la vida moral que depende del movimiento que imprime la esperanza. En la raíz de esta desesperación está la acedia: la renuncia a ser, lo que el está llamado a ser.<sup>483</sup>

Sin embargo, no es lo mismo la desesperación del pagano que la del cristiano. Cuando el pagano desespera, niega su deseo y capacidad de plenitud que no sabe nombrar; en él, la desesperación ocurre porque se da cuenta de que “una esperanza sin motivo, sin una razón previa a ella misma y a nosotros, puede con igual justicia ser llamada desesperación”.<sup>484</sup> En cambio, cuando el cristiano desespera, niega la salvación y contradice a Cristo. En ambos casos se contradice la realidad, pero la conciencia del mensaje tiñe de una amargura especial la desesperación.<sup>485</sup> “Desesperar es contradecirse, desgarrarse. En la desesperación el hombre niega a fin de cuentas su propio anhelo, que es indestructible como él mismo”.<sup>486</sup>

En la desesperación se comprueba que las estrategias escapistas son inútiles, de modo que escapar del dolor elegido por uno mismo mediante el autoengaño, la negación, o la sustitución es imposible. “En la medida en que pasa del terreno del afecto al de la decisión espiritual, una aversión consciente, una auténtica huida de

---

<sup>482</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 395.

<sup>483</sup> Cf. *Idem*.

<sup>484</sup> Josef Pieper, *Antología*. trad. J. López de Castro (Barcelona: Herder, 1984), 226.

<sup>485</sup> Cf. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 389 - 391.

<sup>486</sup> *Ibidem*, 392.

Dios",<sup>487</sup> acaba siendo una franca *detestatio boni divini*, en la que el ser humano desea que Dios lo deje en paz.

Renegar de la inclinación al bien por el esfuerzo que comporta, es comprensible dada la debilidad humana, pero frustrante cuando se renuncia voluntariamente.

El otro vicio que se opone a la esperanza, y está emparentado con la acedia, es la presunción que consiste en una cierta anticipación de la plenitud. Se considera que ya se ha alcanzado el fin, por lo que se desprecia la esperanza. Tal seguridad anticipadora se basa en una fraudulenta valoración de sí mismo y de lo que podemos alcanzar. Es una falsa seguridad que "es menos antinatural que la desesperación",<sup>488</sup> pues aunque en ambos se paraliza el movimiento propio del caminante, en la desesperación se anticipa el fin.

Únicamente la esperanza fundamental es capaz de preservar al ser humano de caer en la desesperación. Es vano recorrer caminos de optimismo superficial que no penetren en la profundidad metafísica de la persona y no resuelvan los deseos más íntimos que claman por una verdadera certeza. Repito: "la esperanza o es una virtud teologal o no es en absoluto virtud".<sup>489</sup>

Para atajar el riesgo, Pieper propone una relación bidireccional entre el amor y la esperanza.<sup>490</sup> Por un lado, cuando la posesión del bien depende más de nuestra capacidad, el amor precede a la esperanza porque el amor suscita el deseo y éste se acompaña de la esperanza en poseerlo, moviendo el apetito para poseer el bien que lo atrae. Por otro lado, cuando la posesión de ese bien depende de otro, la esperanza precede al amor, incitando a amar a Aquel que es el origen del bien.

Desde un punto de vista sobrenatural, el amor y la esperanza son dones que se reciben gratuitamente y facilitan fijar la mirada en la meta. "La esperanza que tenemos como segura y firme áncora de nuestra alma y que penetra hasta detrás del velo adonde entró por nosotros como precursor Jesús".<sup>491</sup>

La verdad que funciona como asidero para hacer frente a las exigencias del camino es la certeza que brinda saberse amado y elegido, no por merecimientos propios —

---

<sup>487</sup> *Ibidem*, 395.

<sup>488</sup> *Ibidem*, 403.

<sup>489</sup> *Ibidem*, 376.

<sup>490</sup> Cf. Bernard N. Schumacher, *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper...*, 87 – 88.

<sup>491</sup> *Heb* 6, 19. Cf. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 382.

sería imposible para la criatura— sino por la Bondad divina. Cuando Dios crea confirma la bondad del ser creado.<sup>492</sup> La razón es hermosa: “el amor no se puede ni merecer, ni exigir; siempre es puro regalo”.<sup>493</sup>

Es posible proteger la esperanza con dos virtudes humanas. Por un lado, la magnanimidad, que exige y se dignifica con lo grande, y “tiene su raíz en la confianza intrépida en las altas posibilidades que la naturaleza humana, admirablemente instituida y más admirablemente restaurada por Dios, encierra dentro de sí”.<sup>494</sup> Y con la humildad —que es como una norma negativa de la esperanza natural instintiva— que ayuda a reconocer la dignidad de la condición criatural para prevenir una falsa realización.

De la unión de la magnanimidad y la humildad nace la justa ordenación de la esperanza natural. Su carencia o perversión induce a la pérdida culpable de la esperanza sobrenatural.<sup>495</sup> La esperanza teologal asume así el “esfuerzo confiado para alcanzar el *bonum arduum futurum* hacia el penoso “aún no” de la plenitud tanto natural como sobrenatural”.<sup>496</sup>

### 4.1.3 Consecuencias de la renuncia a la grandeza metafísica

*“Desperatio dicta est, eo quod desit illi pes in via, quae Christus est, gradiendi”.*<sup>497</sup>

La orientación de la naturaleza humana hacia el bien, hacia su posesión y goce, se identifica con su *telos*. Renunciar a ese fin tiene consecuencias dañinas. Pieper reconsidera el concepto *acedia* —en su acepción tomista— para describir los rompimientos que el ser humano padece al renunciar a la grandeza metafísica que le es propia.

Sus consideraciones se sitúan en un siglo convulso; un siglo en el que ni las gratificaciones del trabajo, ni la acumulación de bienes materiales sofisticados y

---

<sup>492</sup> Cf. *Gén* 1, 31.

<sup>493</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 451.

<sup>494</sup> *Ibidem*, 378.

<sup>495</sup> Cf. *Ibidem*, 379.

<sup>496</sup> *Ibidem*, 377. Por eso, la esperanza como virtud teológica no debe concebirse como algo separado de la existencia terrena del hombre, al contrario, es performativo como la fe que la sustenta. Cf. Benedicto XVI, *Spes Salvi*, 2.

<sup>497</sup> “La desesperación se llama así porque le faltan los *pies* para caminar en la vía que es Cristo”. Cita atribuida a Pascacio Radberto, consultada en: Giorgio Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental...*, 32.

funcionales, logran acallar los anhelos más íntimos de su naturaleza. La razón de fondo es que “el abandono del bien más propiamente humano, que es el Bien divino, no es algo accidental, sino que entraña una profunda deformación de la personalidad”.<sup>498</sup>

Evitar hablar de la acedia –por olvido o negación– no ha hecho que sus consecuencias se difuminen en la existencia concreta de cada ser humano. Las hijas del vicio capital están encarnadas en actitudes muy frecuentes en la sociedad. Desde inicios del siglo XX se advertía que el desarraigo producía la dispersión por un sinfín de novedades y curiosidades ofertadas para evitar el aburrimiento. En el mar de opciones que presenta el mercado, la persona manifiesta cada vez más tristeza y tedio:

Asqueada por la devastación que observa en el propio corazón, se desespera y busca con un miedo egoísta, por miles de caminos, aquello que es imposible; aquello que solamente encuentra la quietud magnánima de un corazón dispuesto al sacrificio y seguro de sí mismo.<sup>499</sup>

El vicio manifiesta un desorden interior: la drogadicción o alcoholismo, la lujuria, la vanagloria, la irritabilidad patológica y la manía obsesiva de buscar novedades caracterizan a los apátridas del espíritu. Estas formas de egoísmo van acompañadas de desesperación, pues no consiguen lo que buscan: satisfacción y apaciguamiento del yo. Por los caminos del egoísmo no podrán encontrar nunca su verdad.<sup>500</sup> “El abandono del bien más propiamente humano, que es el Bien divino, no es algo accidental, sino que entraña una profunda deformación de la personalidad”.<sup>501</sup>

El desorden de la curiosidad ahoga la capacidad de percibir la realidad y reconocerse en su propia narrativa. “Quien en lo más profundo de su alma se encuentra en desacuerdo consigo mismo, quien no quiere ser lo que radicalmente y a pesar de todo es, no puede morar en su propio interior o, en otras palabras, no está en su casa dentro de sí”.<sup>502</sup>

Pieper encontró en Heidegger un interlocutor que también advertía manifestaciones de las *filiae acediae* en la sociedad contemporánea. Cuando renuncia a su propia identidad:

---

<sup>498</sup> Patricia Schell, “Josef Pieper y la acedia: la causa afectiva de ciertas deformaciones intelectuales”. *Sapientia* 59.216 (2004): 520.

<sup>499</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 292.

<sup>500</sup> Cf. *Ibidem*, 296 - 297.

<sup>501</sup> Patricia Schell, “Josef Pieper y la acedia: la causa afectiva de ciertas deformaciones...”, 520.

<sup>502</sup> Josef Pieper, *Antología...*, 36.

Intentará, por tanto, aunque en vano, arrancarse de su medio, por ejemplo en el desasosiego del trabajo por el trabajo mismo, o en la insaciable curiosidad de afán de espectáculos en que no aspira a adquirir conocimientos, sino que únicamente busca “posibilidades de abandonarse al mundo” (Heidegger), de eludirse a sí mismo.<sup>503</sup>

Según Michael Theunissen, Pieper reconoce en la ontología fundamental de Martin Heidegger el daño que causa la acedia, pero “aparece con el nombre de “tedio” como paradigma de los sentimientos cotidianos de indiferencia que subsume bajo el concepto de indeterminación afectiva (...) convirtiéndose en la imagen original de todos los estados afectivos ontológicamente relevantes”.<sup>504</sup> Dichos estados afectivos son modelados por la angustia y el aburrimiento, dando forma al “pesado carácter de la existencia”.

La desesperación por alcanzar el bien, el gran amor, facilita la dispersión en ambientes u objetos que satisfacen de manera rápida y fácil la necesidad de algún sustituto que ayude a reposar los deseos. El ansia alocada de imágenes y sensaciones asfixia el natural deseo del bien y conocer la verdad. La verbosidad, la inquietud y la superficialidad manifiestan la carencia de fundamento, un modo de ser de la comprensión desarraigada del *Dasein*.<sup>505</sup>

Cuando el ser humano se sumerge en el mundo febril y superficial, “miles de escenas pasan como una película ante su vista, con una prisa estentórea y sin otra cosa que servirle que ruidos y sensaciones, persiguiéndose y desplazándose unas a otras. Este es el mundo, tras cuya fachada alucinante solo vive la nada”.<sup>506</sup>

La acedia clausura la búsqueda del gozo profundo en la vida, y lo cambia por un catálogo de sustitutos cada vez más “sofisticados” y variopintos. Se cae en un letargo de intensas emociones en espera de algo nuevo y divertido.<sup>507</sup> Con este frenesí de

---

<sup>503</sup> *Idem*.

<sup>504</sup> Michael Theunissen, *Anteproyectos de Modernidad, antigua melancolía y acedia de la Edad Media* (Valencia: Asociación Náyade, 2005), 49. Ver también: Amalia Quevedo, “La acedia, el temple anímico de nuestra época.” *Istmo* 386, (2023): 58 – 60.

<sup>505</sup> Cf. Santiago Hernán Vázquez, “Phenomenological Convergence and Conceptual Articulations Between the Notion of Acedia in Evagrio and the Notion of Fall in Heidegger.” *Alpha* 42, (2016): 197-212.

<sup>506</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 292. En esta descripción de la *curiositas*, Pieper cita *Sein und Zeit* de Heidegger, coincidiendo en los peligros que esta actitud: “La preocupación de esta forma de mirar no está en aprehender la realidad y vivir en ella, sino en descubrir la posibilidad de abandonarse al mundo”.

<sup>507</sup> Cf. Graham Tomlin, *Seven Deadly Sins: How to Overcome Life's Most Toxic Habits* (Oxford: Lion Books, 2014), 172.

sensaciones se aleja definitivamente de la propia identidad, y de la salvación que ofrece su vocación. La acedia olvida imprudentemente el yo, y su preocupación no es excesiva, sino defectuosa.<sup>508</sup>

El aburrimiento, la ansiedad y la desesperación –tan presentes en una sociedad tecnológica orientada a la productividad y al trabajo– muestran cómo la visión utilitaria y consumista dispone a los seres humanos a situaciones inhumanas.<sup>509</sup> La desesperación en la Modernidad es causada –entre otros aspectos, por el frenético aceleramiento del mundo laboral– que aniquila lentamente la capacidad para disfrutar del ocio y la contemplación.<sup>510</sup>

Según Giorgio Agamben, Heidegger denuncia la presencia sutil pero constante de las *filiae acediae* en la existencia, en el análisis de la banalidad cotidiana y de la caída en la dimensión anónima e inauténtica del “se”.<sup>511</sup>

Cuando el acidioso niega su trascendencia cosificándose, cae en el tedio para eximirse de la pesadez de la existencia, de ser apelado ante su poder ser. La impunidad frente a esa obligación es lo que retorna como tristeza. (...) La acedia, como caída, se encuentra en todos y en cada uno como disposición afectiva, más que un concepto moral o patológico, deviene un problema ontológico en cuanto nos abre al ser de una manera particular: es el entretenimiento que se cierne sobre el interés de mi hacer. Constituye una manera de ser que nos aleja de nuestro poder ser, es un mundo árido que nos seduce constantemente y nos atrae hacia lo entretenido e indiferente. La distracción hacia los entes nos permite correr de la responsabilidad de comprendernos finitos. Sin embargo, es desde esa caída que el *Dasein* ha de procurar el cuidado (*Sorge*) para habitar en el mundo, para apropiarse de esa tonalidad afectiva.<sup>512</sup>

En esta falta de cuidado –*Sorge*– resuena la *ἀκρηδία* de Evagrio, el descuido de algo fundamental, la clausura del horizonte humano que ensimisma con actividades

---

<sup>508</sup> Cf. Julie Giangio, “Le péché d’Acedia, de l’aversion à l’indifférence.” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 100.2 (2016): 190 - 196, <https://doi.org/10.3917/rspt.1002.0185>

<sup>509</sup> También algunos psicoanalistas como Sergio Benvenuto (n. 1948) estudian la acedia acudiendo a categorías heideggerianas. Lo relacionan con el gran aburrimiento que padece el *Dasein* causado por una desilusión profunda. Cf. Sergio Benvenuto, “The Silent Fog.” *American Imago* 75.1 (2018): 19 - 21, <https://www.jstor.org/stable/26494117>. Estos paralelismos están presentes en otros autores contemporáneos. Ver: Marisa Mosto, “La conciencia inhóspita y el demonio del mediodía.” *Cuadernos Medievales* 30, (2021): 60 - 62.

<sup>510</sup> Cf. Kevin Aho, “Recovering Play: On the Relationship Between Leisure and Authenticity in Heidegger’s Thought.” *Janus Head* 10.1 (2007): 226 - 227.

<sup>511</sup> Cf. Giorgio Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental...*, 28.

<sup>512</sup> María Lucrecia Rovalletti y Martín Pallares, “La acedia como forma de malestar en la sociedad actual.” *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 17.1 (2014): 61.

urgentes y frenéticas. Los ecos de la acedia tomista son notables y útiles para hacer una interpretación hermenéutica de la vida cotidiana.<sup>513</sup>

## 4.2 Joseph Ratzinger: el Cardinale coraggioso

Dentro de los apelativos que se le han dado al Papa Benedicto XVI (1927 - 2022), hay uno que describe su talante intelectual: “el cardenal valiente”.<sup>514</sup> En varias facetas de su vida, el Papa alemán mostró una notable valentía para servir a la verdad y ayudar a la recomposición teológica de la vida de la Iglesia.

Gracias a su esmerada formación intelectual y actitud abierta a la cultura de su época, desarrolló un inmenso servicio como Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe (1981 - 2005). Su actuación empezó a ser significativa eclesialmente con su intervención como perito en el Concilio Vaticano II; y después, siguiendo las aplicaciones conciliares desde otras instancias.<sup>515</sup> En su Magisterio como sucesor de Pedro, fue notable el esfuerzo por dialogar con un mundo revolucionado por cambios sociales, tecnológicos y culturales. Mostró una sincera apertura al diálogo, siendo fiel a la Tradición y al Magisterio. Su vitalidad intelectual volvió reiteradamente a las fuentes buscando una dinámica profundización doctrinal.<sup>516</sup>

Él mismo reconoció la influencia positiva de numerosos teólogos y filósofos con los que pudo contrastar y completar sus opiniones.<sup>517</sup> No es raro encontrar en sus textos diversas referencias que muestran su honestidad intelectual enriquecida por el estudio.

---

<sup>513</sup> Cf. Christian Ivanoff-Sabogal, “‘Acedia’ en Tomás de Aquino: ¿hermenéutica escolástica de la cotidianidad?” *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 46 (2019), 199 - 202.

<sup>514</sup> Hans Urs von Balthasar, “Ratzinger, il Cardinale coraggioso.” *La realtà e la gloria. Articoli e interviste* (Editorial italiana: Milán, 1988), 79. Pienso especialmente en su valentía humilde para renunciar en el 2013 a su ministerio petrino, y seguir sirviendo a la Iglesia en una actitud de oración y silencio.

<sup>515</sup> Cf. Pablo Blanco, *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: un mapa de sus ideas* (Madrid: BAC, 2012), 3 - 14.

<sup>516</sup> Cf. Pablo Blanco, “¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger.” *Teología y vida*, 54.2 (2013): 259 - 263.

<sup>517</sup> En su formación teológica tuvo contacto directo o indirecto con varias de las principales figuras de la teología centroeuropea del siglo XX, como Karl Barth (1886 - 1968), Romano Guardini (1885 - 1968), Michael Schmaus (1897 - 1993), Yves Marie Congar (1904 - 1995), Karl Rahner (1904 - 1984), Henri de Lubac (1896 - 1991) y Hans Urs von Balthasar (1905 - 1988), entre otros. Filosóficamente, se caracterizó por tener un pensamiento afín a San Agustín y San Buenaventura, de cuyas propuestas hizo dos importantes trabajos de investigación. Cf. Pablo Blanco, *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: un mapa de sus ideas* (Madrid: BAC, 2012). Para una recopilación muy completa ver: *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*. eds. Alejandro Sada, Rudy Albino de Assunção y Tracey Rowland (Madrid: Encuentro, 2023).

Por ejemplo, en su reflexión sobre el futuro de la iglesia y los cristianos en los próximos siglos, sugiere repensar un concepto de “esencialización” de Guardini. Su influencia fue decisiva para enfocarse en la dinámica de lo vivo, lo concreto y avivar el deseo de tender hacia la verdad como categoría fundamental enraizada en Cristo.<sup>518</sup> Como se verá a continuación, la centralidad de Cristo es quicial para su reflexión sobre la dinámica del amor y la esperanza.

Y aunque el pensamiento tomista no le resultó especialmente atractivo durante su formación académica – porque su lógica cristalina le parecía demasiado cerrada en sí misma e impersonal –,<sup>519</sup> más adelante matizó su opinión, influido por la amistad con Josef Pieper.<sup>520</sup>

Uno de los grandes atractivos de Joseph Ratzinger fue su disposición para responder, de manera dialógica y abierta, a los retos planteados por la Posmodernidad. Estaba convencido de que la fuerza de la razón seguirá abatiendo los muros de la incomprensión, la irracionalidad y la desesperación. Para hacer frente a este reto, sugirió renovar la credibilidad en la razón, y disponerse a acoger de nuevo la dimensión estética.<sup>521</sup> En su pensamiento ofrece una respuesta que integra con más finura – si cabe – la complementariedad que existe entre la caridad y la esperanza, como marco de referencia para comprender la existencia humana. Nada más reaccionario contra la cultura dominante.<sup>522</sup>

A continuación expondré algunas ideas de su pensamiento que explican la fuerza y radicalidad del dinamismo amoroso y, por tanto, el marco de referencia metafísico y moral necesario, para reconsiderar el concepto de acedia.

---

<sup>518</sup> Cf. Pablo Blanco, “El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger.” *Scripta Theologica*, 44 (2012), 18 - 21.

<sup>519</sup> Cf. Joseph Ratzinger, *Mi vida* (Madrid: Encuentro, 1997), 56.

<sup>520</sup> Cf. Tracey Rowland, *Benedict XVI: a Guide for the Perplexed* (New York: T&T Clark, 2010), 15 - 17. Ambos pensadores reconocen la importancia de que el punto quicial de la visión del ser humano y del mundo pende del concepto de creación, y de otros presupuestos teológicos y filosóficos de diferentes tradiciones.

<sup>521</sup> Y con razón lo han llamado “el Mozart de la teología” pues su ligereza de pensamiento es compatible con una profundidad y dramatismo muy agudos. Es conocido, en este sentido, el valor evangelizador que Ratzinger reconoce en la belleza presente en el arte cristiano y en la vida de los santos, pues representa un testigo de excepción en una sociedad posmoderna fascinada por la estética. Cf. Pablo Blanco, “Benedicto XVI ¿Un pensador posmoderno?” *Límite* 29.9 (2014), 50.

<sup>522</sup> Cf. *Ibidem*, 39 - 40.

### 4.2.1 El amor en el espejo de la esperanza

Joseph Ratzinger reflexiona sobre la acedia en unas meditaciones que fueron publicadas con el título *Mirar a Cristo*. En el prólogo, –el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe– agradece a Monseñor Luigi Giussani haberlo invitado a dirigir unos ejercicios espirituales a sacerdotes del movimiento “Comunión y liberación”. Y agradece a la Providencia haber recibido, poco antes, el libro *Amar, esperar, creer* de Josef Pieper: “Así se explica el hecho de que, sobre todo en el capítulo tercero, la línea de fondo, de mi pensamiento siga la exposición de Pieper, a la que, por otra parte, debo una serie de preciosas citas de Tomás de Aquino”.<sup>523</sup>

Dedica la primera meditación a la fe y su condición eclesial. En la segunda, esboza las diferencias entre el optimismo moderno y la esperanza cristiana. Subraya la dimensión práctica de la fe, que crece y se comprende en la medida en que se recorre el camino, pues “solo se puede ejercitar aquello que de alguna forma ya se posee (...). Únicamente con el ejercicio hago mía aquella cualidad que estoy ejercitando”.<sup>524</sup>

Así enfatiza la relación que hay entre la esperanza y el amor: “la esperanza, en el sentido propio de la palabra, es la certeza de que recibiré el gran amor, que es indestructible, y que ya desde ahora soy amado por este amor”.<sup>525</sup> El amor es motor de la esperanza, pues no hay mayor fuerza que impulse que saberse –sentirse– amado. Suceda lo que suceda, solo el amor redime, restituye, e impulsa: “Quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería propiamente “vida”. Empieza a intuir qué quiere decir la palabra esperanza”.<sup>526</sup>

El amor genera y da sentido; está en el origen y al final. Por la fuerza vital que es y expresa, será el primer remedio que se explicará en el siguiente capítulo. Su relación con la esperanza es igualmente vigorosa. La esperanza fija en el amor su meta, sentido y motivación, porque “en el espejo de la esperanza se ve la verdadera esencia del amor”.<sup>527</sup>

---

<sup>523</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*. trad. Xavier Serra (Valencia: EDICEP, 2005), 5. También en otras de sus obras, como la *Deus caritas est*, se nota la influencia de los escritos pieperianos.

<sup>524</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 11.

<sup>525</sup> *Ibidem*, 76.

<sup>526</sup> Benedicto XVI, *Spes Salvi*, 27.

<sup>527</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 76.

*Deus caritas est* fue la encíclica que signó del pontificado de Benedicto XVI, ofreciendo como clave hermenéutica el acontecimiento que funda la vida y el sentido a la existencia cristiana: el encuentro amoroso con una Persona viva.

De la afirmación “Dios es amor” se deduce la imagen cristiana de Dios y también la imagen del ser humano y de su camino.<sup>528</sup> Esta cuestión alcanza la cima más profunda de la existencia: “El amor de Dios por nosotros es una cuestión fundamental para la vida y plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios y quiénes somos nosotros”.<sup>529</sup> Benedicto XVI deseaba suscitar un renovado “dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino”.<sup>530</sup> Un dinamismo amoroso que sea siempre extático, liberador y por eso exigente.

La autorreferencialidad –tan común en nuestros días– muestra que “se puede odiar el amor cuando éste exige salir de uno mismo para ir más allá. El amor no es una romántica sensación de bienestar. Redención no es *wellness*, un baño en la autocomplacencia, sino una liberación del estar oprimidos en el propio yo”.<sup>531</sup>

El dinamismo amoroso –con su riqueza humana y sobrenatural– es el marco metafísico y existencial mínimo para comprender por qué la acedia no es un pecado de monjes, ni exclusivo de personas comprometidas a vivir los consejos evangélicos. Se acepte o no la Revelación cristiana, es imposible escapar ante la relevancia –por no decir patencia– ontológica y existencial, del amor para la vida humana: “La angustia de todas las angustias, ya lo hemos dicho, es el miedo a no ser amados, a perder el amor; la desesperación es la convicción de haber perdido para siempre todo amor, el horror de la total soledad”.<sup>532</sup>

A su análisis integra la reflexión pieperiana sobre la desesperación, para verlos a través del prisma del mensaje cristiano fundamental: Dios es Amor. Dios es Trinidad de Personas, y busca la relación personal con cada criatura. La acedia es un vicio que se opone por partida doble a dos virtudes teologales, *i.e.* “obstáculo de la esperanza, que, por otra parte, es al mismo tiempo opuesto al amor”.<sup>533</sup>

---

<sup>528</sup> Cf. Pablo Blanco, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* (Madrid: Palabra, 2011), 194 – 195.

<sup>529</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 2.

<sup>530</sup> *Ibidem*, 1.

<sup>531</sup> Joseph Ratzinger, *La infancia de Jesús*, trad. J. Fernando del Río (Santiago de Chile: Planeta, 2012), 54.

<sup>532</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 76.

<sup>533</sup> *Idem*.

## 4.2.2 La pereza metafísica

Joseph Ratzinger reconoce que Tomás de Aquino ha recuperado magistralmente la herencia de los antiguos al señalar cómo la Tradición cristiana conoce dos formas opuestas a la esperanza: la desesperación y la temeridad. Desgraciadamente, ambos casos son cada vez más frecuentes “en la secularización creciente del mundo, en el que la necesidad de lo infinito del hombre va en vano en contra del muro de lo finito, la desesperación ya hace tiempo que no es una excepción”.<sup>534</sup> En el origen de esa desesperación se encuentra la acedia que – a falta de una palabra mejor – Ratzinger traduce por “pereza metafísica”, porque tiene un sentido más profundo que la simple pereza, en la medida que es un “hacer activo” y una renuncia metafísica.<sup>535</sup>

El mundo moderno secularizado, que parecía haberse liberado del yugo de una conciencia moral limitante, experimentó las promesas de una libertad “ilimitada” que muy pronto dejó un sabor amargo de hiel e insatisfacción. La felicidad centrada en los placeres, exigía que “esas alegrías debían ser radicalizadas y aumentadas cada vez más, apareciendo finalmente insípidas, porque todas ellas son limitadas”.<sup>536</sup> En ellas se experimenta la tristeza característica de la “melancolía de este mundo”. La raíz más profunda de esta tristeza es “la falta de una gran esperanza y la imposibilidad de alcanzar el gran amor”.<sup>537</sup> El gran amor para el que cada ser humano fue creado, su grandeza metafísica.

La acedia es, entonces, un vicio de raíz metafísica. ¿En qué se manifiesta su gravedad? En desilusiones y vacíos. “El hombre que se niega a su grandeza metafísica, es un apóstata de la divina vocación de la humanidad”.<sup>538</sup> El ser humano no está obligado al Bien, ni a la Verdad, ni a la Belleza. Está llamado a configurar su ser y así gozar del Bien, de la Verdad y de la Belleza; cooperando libremente con la gracia de Dios. El contento y la satisfacción así lo atestiguan.

El vicio que contraría esta tendencia tan fundamental produce una acidez que corroe la afectividad desde dentro, que corrompe también la capacidad de admiración y agrado: “Todo lo que se puede esperar ya se conoce y todo amor desemboca en la

---

<sup>534</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 77.

<sup>535</sup> Cf. *Idem*.

<sup>536</sup> *Ibidem*, 78.

<sup>537</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>538</sup> *Ibidem*, 83.

desilusión por la finitud de un mundo, cuyos enormes sustitutos no son sino una mísera cobertura de una desesperación abismal”.<sup>539</sup>

Esta tristeza que agrava el alma, aniquila la esperanza y con ella el motor que nos anima: “La verdad de que la tristeza del mundo conduce a la muerte, es cada vez más real. Ahora solamente el *flirteo* con la muerte, el juego cruel de la violencia, es suficientemente excitante como para crear una apariencia de satisfacción”.<sup>540</sup>

Por eso, a este vicio se le llama “pereza metafísica” porque “deriva de una falta de *magnanimitas* – ánimo grande –, de una incapacidad en creer en la propia grandeza de la vocación humana, la que pensó Dios para nosotros”.<sup>541</sup> Queriendo atrincherarse en un realismo que no le exija mayor esfuerzo, en ocasiones se justifica aludiendo cierta pseudo-humildad. “El hombre no quiere creer que Dios se ocupe de él, que le conozca, le ame, le mire, le esté cercano”.<sup>542</sup> Y es que nada obliga más – en el sentido más fuerte e interior de la palabra –, que saberse amado y esperado por alguien. En el fondo, podría haber un desprecio del amor de Dios porque se cree que no se merece. Y es verdad, porque nunca se merece. Es un don. Es gratis.

### 4.2.3 Una sociedad melancólica por esencia

El ser humano posee una vocación que va más allá de la mera realización individual de su existencia. El ser humano es más que un individuo, es una persona. Su plenitud integra diferentes dimensiones y una amplia variedad de relaciones interpersonales, que se desarrollan en dinámicas sociales y culturales. El veneno de la acedia también trastoca dichas relaciones, tornando el mundo en un lugar aburrido y sin sentido:<sup>543</sup>

Una sociedad que hace de lo auténticamente humano un asunto únicamente privado, y que se define a sí misma en una total secularización (...), una tal sociedad se hace melancólica por esencia, se convierte en un lugar propicio para la desesperación.<sup>544</sup>

---

<sup>539</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>540</sup> *Idem*, 79.

<sup>541</sup> *Idem*.

<sup>542</sup> *Idem*.

<sup>543</sup> Joseph Murphy, *Christ, Our Joy: The Theological Vision of Pope Benedict XVI* (San Francisco: Ignatius Press, 2008), 34.

<sup>544</sup> Joseph Ratzinger. *Mirar a Cristo...*, 82.

La cancelación u olvido de lo auténticamente humano ocurre cuando se desdibujan los parámetros que orientan y dan sentido a la vida. En una sociedad así, el ser humano huye de Dios porque está en contradicción consigo mismo.<sup>545</sup> En este contexto aparecen las “hijas de la acedia” como antídotos para combatir la tristeza, distraer el ánimo y suplir el vacío.

Una de las más notorias es el activismo. La “pereza metafísica” coexiste con una gran actividad, con una intensa preocupación por desarrollar proyectos, alcanzar metas profesionales y “ser una persona de éxito”. En su raíz está la necesidad de la distracción, de no ser molestado por la cercanía de Dios:

Un exceso de actividad exterior puede ser el intento lamentable de colmar la íntima miseria y la pereza del corazón, que siguen a la falta de fe, de esperanza y de amor a Dios y a su imagen reflejada en el hombre. Y puesto que no se atreve ya a lo auténtico y grande, tiene necesidad de preocuparse con las cosas penúltimas.<sup>546</sup>

En ocasiones este activismo profesional es motivado por el ansia de alcanzar el éxito socialmente reconocido. El trabajo se considera como la actividad clave que resuelve la existencia.

Otra hija de la acedia – hermana melliza de la desesperación – es la presunción, que consiste en creer que no se tiene necesidad de Dios para la realización personal. Una autonomía radical y absoluta. Hoy en día este modelo está encarnado en dos “tipos de pelagianismo”.<sup>547</sup>

El “pelagianismo burgués liberal”, que no cree que Dios pueda exigir tanto al ser humano como la Iglesia dice, y se tranquiliza a sí mismo diciendo “yo no soy peor que los demás; cumplo mi deber y las pequeñas debilidades humanas no pueden ser verdaderamente tan peligrosas”. Confiando así en una modesta satisfacción que no reconoce la necesidad del amor infinito.<sup>548</sup>

---

<sup>545</sup> Cf. Joseph Ratzinger. *Mirar a Cristo...*, 82. A estos tópicos, Ratzinger dedicó otra serie de ensayos publicados bajo el título *Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*.

<sup>546</sup> *Idem*.

<sup>547</sup> Pelagio (354 - 420) fue un monje heresiarca cuyas ideas negaban – en términos generales – las consecuencias del pecado original para los seres humanos, la eficacia y necesidad de la gracia para la salvación; a la vez que proponía la bondad y el esfuerzo moral como criterios de salvación. En diferentes ocasiones la Iglesia ha combatido esta herejía. El último documento del Magisterio sobre el tema es la Carta *Placuit Deo* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicada en el 2018; y la casi simultánea Exhortación apostólica *Gaudete et exultate* que más adelante se comentará.

<sup>548</sup> Cf. Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 86.

Y el “pelagianismo piadoso”, que a través de un rigorismo duro no busca el perdón, sino la justa recompensa por los méritos alcanzados.<sup>549</sup> Éste carece de una verdadera humildad y es también una apostasía del amor y la esperanza. “El corazón del hombre se endurece hacia sí mismo y hacia los demás, y finalmente hacia Dios: el hombre ya no tiene necesidad de la divinidad de Dios o de su amor. Es su propio derecho el que triunfa y un Dios que no colabore se convierte en su enemigo”.<sup>550</sup>

La esperanza se paraliza en ambas versiones del pelagianismo y degenera en angustia, porque no puede sostener la tensión hacia el don del amor.<sup>551</sup>

La aceptación de la esperanza fundamental implica comprender cuáles son los verdaderos males, sin perderse en refugios aparentemente seguros:

En nuestro tiempo, en el que han desaparecido del hombre el ansia por la salvación y la conciencia del pecado, y en el que se presume de haberse libertado del miedo, germinan nuevas angustias y aparece de diversas formas una especie de psicosis colectiva: miedo del azote de las grandes enfermedades que destruyen al hombre; angustia ante las consecuencias de nuestra potencia técnica; angustia por el vacío y el absurdo de la existencia. Todas estas angustias son máscaras del miedo a la muerte, del horror por la finitud de nuestro ser.<sup>552</sup>

Hoy en día, tras la crisis del Covid-19, el angustioso anuncio de la guerra entre Rusia y Ucrania, y el inminente arribo de las “inteligencias artificiales” a diversos ámbitos de la vida, estas palabras adquieren una resonancia especial. “El miedo de la finitud es más terrible y sin consuelo que el miedo de lo infinito, en el que siempre nos espera, oculto, el misterio de la consolación. (...) Quien aparta a Dios de su vida para liberarse (...), entra en la tiranía del miedo sin esperanza”.<sup>553</sup>

En varios momentos de su Pontificado, Benedicto XVI alertó del riesgo que implicaba que la fe teologal se tornara en fe en el progreso y en los avances científicos. Cuando eso sucede, la redención ya no se espera de Dios, sino de la

---

<sup>549</sup> En este tipo de pelagianismo hay un paradójico riesgo: “una ascesis y una disciplina que no son equilibradas y, sobre todo, liberadoras, corren el riesgo de crear una situación tan agobiante que, fácilmente, se convierte en presa de la acedia. El resultado final es, a menudo, el rechazo de todo ese bagaje de voluntarismos con los cuales se ha identificado la vida espiritual y, por consiguiente, un disgusto por la misma vida espiritual (*tristitia de bono divino*). Y no pocas veces este rechazo de un mundo ascético sofocante desemboca en estilos de vida diametralmente opuestos, quizá hasta con un poco de resentimiento o triste burla. No hay que olvidar nunca que el péndulo de la tristeza oscila entre maximalismo y minimalismo”. Adalberto Piovano, *Acedia. ...*, 74.

<sup>550</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 87.

<sup>551</sup> Cf. *Ibidem* 88.

<sup>552</sup> *Ibidem*, 89.

<sup>553</sup> *Ibidem*, 90.

correlación entre ciencia y praxis. No se niega la fe, pero se desplaza al ámbito privado.<sup>554</sup>

La historia nos ha mostrado cómo el miedo y la angustia se agudizaron tras el desencanto del proyecto Moderno:

La tristeza que retorna como molestia — *tristitia spiritualis boni* — es provocada por la imprudencia que otorga la libertad por la auto-separación de la fuente de alegría. En el Dios que se retira, en esa alegría perdida, se anuncia el nihilismo de la Modernidad: en un mundo despojado de lo divino, la acedia me instala en él de un modo distinto: me abre a mi propia realidad y a tener que hacerme cargo de ella por mis propias fuerzas.<sup>555</sup>

El ser humano necesita esa esperanza trascendente. Su anhelo busca algo infinito, algo inalcanzable.<sup>556</sup>

La Teología cristiana ofrece ante la crisis de la Posmodernidad, una respuesta fundada en la condición criatural, fundamento que da origen y sentido a todo lo propiamente humano.

No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de “redención” que da un nuevo sentido a su existencia. Pero muy pronto se da cuenta también de que el amor que se le ha dado, por sí solo, no soluciona el problema de su vida. Es un amor frágil. Puede ser destruido por la muerte.<sup>557</sup>

Ante el sufrimiento que causa la muerte, se hace patente que “el ser humano necesita un amor incondicionado. Necesita esa certeza que le hace decir: «Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (*Rm 8, 38 - 39*)”.<sup>558</sup>

Si se cree en ese amor, “si existe este amor absoluto con su certeza absoluta, entonces — solo entonces — el hombre es «redimido», suceda lo que suceda en su caso particular”.<sup>559</sup> De ahí que el gran anuncio del cristianismo es Cristo. Aceptar la

---

<sup>554</sup> Cf. Benedicto XVI, *Spes Salvi*, 17.

<sup>555</sup> María Lucrecia Rovalletti y Martín Pallares. “La acedia como forma de malestar en la sociedad actual...”, 58.

<sup>556</sup> Cf. Benedicto XVI, *Spes Salvi*, 30.

<sup>557</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>558</sup> *Idem*.

<sup>559</sup> *Idem*.

gratuidad amorosa del acto creador y redentor: en esto consiste la grandeza de espíritu.<sup>560</sup>

### 4.3 Ecos de la acedia en el Magisterio contemporáneo y algunos teólogos

Para continuar el recorrido histórico citaré en orden cronológico a algunos autores y documentos magisteriales que han facilitado la reconsideración del concepto.

En primer lugar, deseo mencionar al teólogo italo-germánico Romano Guardini (1885- 1968), pues ha sido un autor crucial en la renovación teológica postconciliar y de gran influencia en la teología actual.

Guardini utilizó la noción de “melancolía metafísica” para caracterizar una experiencia muy singular, propia de la condición religiosa.<sup>561</sup> En su texto dedicado a la melancolía, la describe como una pesadez de ánimo que lo oprime, que lo hunde en sí mismo.<sup>562</sup>

El melancólico en sentido metafísico se caracteriza por aspirar al encuentro con lo absoluto bajo la forma del amor y la belleza. Pero su aspiración por lo absoluto está unida a la certeza profunda de que es una aspiración estéril; es la penuria del alumbramiento de lo eterno en el hombre.<sup>563</sup> Al igual que Kierkegaard, la llama “tristeza grande” y la describe como una condición existencial que no surge de una circunstancia particular, sino de la existencia misma.

Guardini reconoce que tanto los médicos como los psicólogos han hablado acertadamente sobre las causas y la estructura interior de la melancolía, pero a menudo lo que dicen resulta banal, ya que “el sentido verdadero de la melancolía se revela a partir solamente de lo espiritual”.<sup>564</sup> Adjetiva el concepto con la palabra

---

<sup>560</sup> Cf. Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 85.

<sup>561</sup> Cf. Adalberto Piovano, *Acedia...*, 35.

<sup>562</sup> Según su biógrafo López Quintás hablaba de algo que tenía bien experimentado, “Guardini era consciente de que su extraordinaria capacidad creativa, su poder de discernimiento, su fuerza persuasiva y la claridad de su mente eran dotes que en buena medida debía a su constitución melancólica, de la que se derivan no pocos sufrimientos”. Alfonso López Quintás, *Romano Guardini, maestro de vida* (Madrid: Palabra, 1998), 136.

<sup>563</sup> Cf. Romano Guardini, “Sobre el sentido de la melancolía.” *Humanitas*, 13.51 (2008), 558 - 560.

<sup>564</sup> Romano Guardini, “Sobre el sentido de la melancolía...”, 567.

“metafísica” para subrayar el carácter existencial *i.e.* radical, tomando así distancia del confuso itinerario expuesto en el capítulo anterior.

Distingue entre una “buena” y una “mala” melancolía. “Buena” es aquella que precede al alumbramiento de lo eterno; la que nos empuja a relacionarnos con el infinito, asumiendo nuestra finitud. Su valor central es el anhelo amoroso: “de amor en todas sus formas y en todos sus grados, desde la sensualidad más elemental hasta el amor supremo del espíritu. Lo que impulsa el corazón del melancólico es el *Eros*, la aspiración de amor y belleza”.<sup>565</sup> Su esencia es la nostalgia del amor en todas sus dimensiones.<sup>566</sup>

Pero la potencia de esta aspiración que nos mueve hacia el amor y la belleza se trunca cuando se rehúye de lo que implica el movimiento: “Si no tiene la grandeza de espíritu para sacrificarse, la audacia de la renuncia (...) entonces surge la segunda forma de melancolía, la mala”.<sup>567</sup> Guardini nunca usó el término *acedia*; sin embargo, esta melancolía “mala” describe –a mi parecer– el vicio: “En ella se traduce el sentimiento de peligro, de estar perdido, porque no se hizo lo que se imponía como tarea, y esto significa salvación eterna o condenación eterna. Debería ser llevado a cabo en el tiempo que se escurre y no puede ser recuperado”.<sup>568</sup> Al final, esta melancolía mala “puede conducir a la pérdida de la esperanza, a la desesperación”.<sup>569</sup>

A diferencia del estado anímico hipocrático derivado del desequilibrio humoral, la melancolía metafísica “mala” a la que se refiere Guardini, deriva de consentir la tristeza y evitar el sacrificio que conlleva la propia vocación. En este sesgo libre y voluntario identifico el vicio de la *acedia*.

El segundo autor que deseo citar es Karol Józef Wojtyła (1920 – 2005). Su persona, pensamiento y pontificado son tan fecundos en la reflexión teológica como magnánimos en la esperanza. Es imposible no reconocerlo como uno de los protagonistas del pensamiento antropológico del siglo XX. En especial, por las luces que proyectó sobre la vocación al amor, como elemento fundamental para comprender la verdad de la persona, y la Teología del cuerpo.

---

<sup>565</sup> Romano Guardini, “Sobre el sentido de la melancolía...”, 570.

<sup>566</sup> Cf. *Ibidem*, 571 y ss. Como veremos más adelante, Ratzinger recibirá la influencia de Guardini en muchos sentidos y propondrá reconsiderar el amor en todas sus dimensiones para restaurar esta “experiencia” fundamental de la vida.

<sup>567</sup> *Ibidem*, 573.

<sup>568</sup> *Ibidem*, 574.

<sup>569</sup> *Ibidem*, 576.

Gracias a su formación fenomenológica y personalista, en su Magisterio enfatizó la importancia del amor para comprender al ser humano: “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible; su vida está privada de sentido, si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”.<sup>570</sup>

El ser humano es imagen de un Dios que es amor.<sup>571</sup> Su identidad como criatura, implica una relación de amor que tiene como origen y finalidad la comunión con Dios Trino.

Creándolo a su imagen y conservándolo continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano.<sup>572</sup>

Esta “vocación al amor” es el fundamento de la comunión – donación y acogida – de sus relaciones interpersonales, en lo humano y en lo sobrenatural. La persona encuentra en el gozo del amor – *gaudium caritate* – su plenitud y sentido. Esta “vocación al amor” es la misión más alta de la persona; aceptar y vivir esa vocación depende de su “grandeza de espíritu”.

Fruto del fecundo Magisterio de San Juan Pablo II, otros pensadores han abonado a la reflexión y difusión de una antropología centrada en la persona y la valoración del amor.<sup>573</sup>

En el ámbito de la investigación y divulgación, para esta tesis ha sido fundamental la obra del teólogo belga Servais-Theodore Pinckaers O. P. (1925 – 2008). Gracias a su lectura del desarrollo histórico de la Teología moral, se comprende el olvido y reducción que sufrió la acedia. Buena parte de esas líneas históricas están en el capítulo tres.

---

<sup>570</sup> Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 10.

<sup>571</sup> Cf. *Gén* 1, 26.

<sup>572</sup> Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, 11.

<sup>573</sup> Juan Pablo II marcó un fecundo camino de reflexión antropológico que varios pensadores han seguido en la línea de la renovación postconciliar como: Giuseppe Abbá, que desde la perspectiva de la primera persona profundizó la moral de la virtud y su intrínseca relación con el *ordo amoris*. Y en años más recientes, Livio Melina y Juan José Pérez-Soba, que aportaron a la reflexión sobre el amor interpersonal como estructura de la experiencia moral originaria. Cf. Gustavo Irrazabal, “El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿misión cumplida?” *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 93 (2007), 322 – 326.

Desde sus primeras publicaciones, Pinckaers intentó desarrollar una renovación moral basada en la amistad – amor.<sup>574</sup> En su afán por restablecer la unidad dinámica entre moral y espiritualidad, propone reconsiderar la moral como “una respuesta a la cuestión de la bienaventuranza, que se organice en torno a las principales virtudes, teologales y morales, a las que se vinculan los preceptos del decálogo y que perfeccionan los dones del Espíritu Santo”.<sup>575</sup>

El teólogo belga comprendió la unidad del quehacer teológico, asumiendo lo humano en toda su riqueza y complejidad, por eso se le reconoce haber alcanzado ciertas cimas de comprensión teológica.<sup>576</sup> Únicamente así se entiende que la llamada universal a la santidad –*i.e.* a la grandeza, al amor– sea universal; no solo porque se dirija a todos los seres humanos, sino también porque abarca todos los ámbitos de lo humano. Gracias a esta renovación de la reflexión moral y espiritual, es posible la reconsideración de la acedia fuera del ámbito monacal.

En otro orden de ideas, desde el punto de vista Magisterial han habido tres documentos que aportan elementos importantes para reconsiderar la acedia como un vicio actual y vigente para todas las personas.

El primero es uno de los documentos más significativos del Concilio Vaticano II: *Lumen Gentium*, publicada en 1964. En esta Constitución dogmática se recuerda que “todos los fieles, de cualquier estado o régimen de vida, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad”.<sup>577</sup> Idea fundamental para aceptar la universalidad de la acedia.

En segundo lugar, la encíclica *Veritatis Splendor* publicada en 1993. Explica la necesidad de emprender una renovación moral que responda a los errores del proporcionalismo y del consecuencialismo, reconsiderando como fuentes argumentativas la Sagrada Escritura y la reflexión cristocéntrica de las virtudes.<sup>578</sup>

---

<sup>574</sup> Cf. Craig Steven Titus, “Servais Pinckaers and the Renewal of Catholic Moral Theology.” *Journal of Moral Theology* 1.1 (2012), 44 - 48.

<sup>575</sup> Servais-Theodore Pinckaers, *La vida espiritual según San Pablo y Santo Tomás...*, 35.

<sup>576</sup> Junto con él corrieron paralelos los esfuerzos de otros dominicos como Marie-Dominique Chenu (1895 - 1990) y Jean-Pierre Torrell (n. 1927), que también reconocieron la necesidad de subrayar el carácter sapiencial de la teología y con una visión unificada de la moral y la espiritualidad se enfocaron en rescatar las riquezas de la espiritualidad tomista. Cf. Paul Morrissey, “Servais-Théodore Pinckaers, OP, and the Renewal of Sapiential Thomistic Theology.” *Nova et Vetera*, 12.1 (2014), 172 - 184.

<sup>577</sup> *Lumen Gentium*, 40.

<sup>578</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *Para leer la Veritatis Splendor* (Madrid: Rialp, 1996), 9 - 20.

Señala que el origen de la ruptura moral y espiritual es el nominalismo que ocasionó “la contraposición –más aún– la radical separación entre libertad y verdad”,<sup>579</sup> además de otra “dicotomía más grave y nociva entre fe y moral”.<sup>580</sup> Promueve una reflexión moral situada desde “la persona que actúa”<sup>581</sup>, es decir, “desde la perspectiva del sujeto agente, que debe elegir y formar una acción excelente, adecuada a la singularidad personal y a las circunstancias”.<sup>582</sup>

Esta perspectiva evoca el protagonismo del sujeto y da espacio a considerar el valor de la intención y los afectos. Elementos de gran relevancia para la reconsideración de la acedia.

En tercer lugar, el Catecismo de la Iglesia Católica, publicado en 1992. En su tercera sección dedicada a “La vida en Cristo”, se retoma el concepto en la acepción tomista:<sup>583</sup>

Se puede pecar de diversas maneras contra el amor de Dios. La indiferencia descuida o rechaza la consideración de la caridad divina; desprecia su acción preveniente y niega su fuerza. La ingratitud omite o se niega a reconocer la caridad divina y devolverle amor por amor. La tibieza es una vacilación o negligencia en responder al amor divino; puede implicar la negación a entregarse al movimiento de la caridad. La acedia o pereza espiritual llega a rechazar el gozo que viene de Dios y a sentir horror por el Bien divino. El odio a Dios tiene su origen en el orgullo; se opone al amor de Dios, cuya bondad niega y lo maldice porque condena el pecado e inflige penas.<sup>584</sup>

Aunque emparentados, tibieza y acedia son pecados distintos contra el amor de Dios. La tibieza se trata más de una negligencia en lo que se refiere a la piedad; la acedia, del rechazo o incluso horror del gozo que viene de Dios y del llamado que nos hace.<sup>585</sup>

En la línea de estos documentos, el Magisterio del Papa Francisco también ha reconsiderado la maldad de la acedia como un vicio aplicable a todos los creyentes.

---

<sup>579</sup> Juan Palo II, *Veritatis Splendor*, 88.

<sup>580</sup> *Idem*

<sup>581</sup> Juan Palo II, *Veritatis Splendor*, 78.

<sup>582</sup> Livio Melina, *Moral: entre la crisis y la renovación* (Madrid: EIUNSA, 1998), 126.

<sup>583</sup> Cf. Matthew Levering, *The Betrayal of Charity...*, 11.

<sup>584</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica (CIC)*, 2094.

<sup>585</sup> También lo menciona en la cuarta sección mientras explica las características de la oración como un combate: “Otra tentación a la que abre la puerta la presunción es la acedia. Los Padres espirituales entienden por ella una forma de aspereza o de desabrimiento debidos a la pereza [acedia], al relajamiento de la ascesis, al descuido de la vigilancia, a la negligencia del corazón.” *CIC*, 2733.

Como un vicio que enrarece la propia vida y desdibuja la fascinación ante las alegrías de la vida.

En un par de ocasiones, aludió a este vicio comentando el pasaje del ciego que lleva 38 años al lado de la piscina sin recibir el milagro. En ese fragmento de *Jn* 5, 1 - 16, la piscina llena de agua es símbolo de la gracia a la que acudimos con iniciativa para curarnos. El pasaje narra cuando Jesús le pregunta si quiere curarse, y el enfermo no responde que sí, solo se lamenta y se justifica.

La actitud de este hombre nos hace pensar: ¿Estaba enfermo? Sí, tal vez tenía alguna parálisis, pero parece que podía caminar un poco. Pero estaba enfermo en su corazón, estaba enfermo en su alma, estaba enfermo de pesimismo, estaba enfermo de tristeza, estaba enfermo de pereza. (...). Y así, treinta y ocho años, lamentándose de los demás. Y no haciendo nada para sanar.<sup>586</sup>

Lo describe como un hombre derrotado, que había perdido la esperanza. Otra persona hubiese buscado el camino para llegar a tiempo, como el ciego de Jericó, que gritaba más fuerte hasta que encontró el camino. Pero él no. Era un alma triste, derrotada por la vida.<sup>587</sup>

En nuestros días, hay que estar prevenidos ante varios riesgos: “la ansiedad nerviosa y violenta que nos dispersa y nos debilita; la negatividad y la tristeza; la acedia, cómoda, consumista y egoísta; el individualismo, y tantas formas de falsa espiritualidad sin encuentro con Dios que reinan en el mercado religioso actual”.<sup>588</sup> La acedia es como un veneno, “una niebla que rodea el alma y no la hace vivir. Y

---

<sup>586</sup> Papa Francisco, “Homilía pronunciada en la capilla de Santa Marta el 24 de marzo de 2020.” [http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie\\_20200324\\_mai-lamentarsi.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200324_mai-lamentarsi.html). En esta homilía, la traducción oficial del portal del Vaticano traduce “accidia” como pereza: *Ma era malato nel cuore, era malato nell'anima, era malato di pessimismo, era malato di tristezza, era malato di accidia*. El subrayado es mío y es para indicar que en esta homilía “accidia” se ha traducido como pereza. No así en las otras dos que sí se ha traducido al español como acedia.

<sup>587</sup> Cf. Papa Francisco, “Homilía pronunciada en la capilla de Santa Marta el 17 de marzo, 2015.” [http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie\\_20150317\\_no-cerreis-esa-puerta.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20150317_no-cerreis-esa-puerta.html). Con este mismo sentido, también se refirió a dicho vicio como un elemento que no deja progresar en el conocimiento de Jesús: “La acedia. Nos quita la voluntad de seguir adelante y todo es un “sí, pero... no, ahora no, mejor que no...”. Cf. “Homilía del 5 de mayo, 2020.” [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie\\_20200505\\_perentrare-nelgregge-dicristo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200505_perentrare-nelgregge-dicristo.html)

<sup>588</sup> Papa Francisco, *Gaudete et exultate*, 111.

también es una droga porque si la pruebas a menudo, te gusta. Y terminas siendo un “triste - adicto”, un “perezoso - adicto”.<sup>589</sup>

En una sociedad ruidosa, agitada por la velocidad y la expectación ante lo novedoso, difícilmente se disfruta de la alegría vital, de una satisfacción profunda. El gozo del amor es un bien arduo que se consigue tras encuentros y desencuentros. Ser cristianos es gozo en el Espíritu Santo,<sup>590</sup> porque “al amor de caridad le sigue necesariamente el gozo, pues todo amante se goza en la unión con el amado”.<sup>591</sup>

La seguridad que da la fe, es “una seguridad interior, una serenidad esperanzada que brinda una satisfacción espiritual incomprensible para los parámetros mundanos”.<sup>592</sup> La alegría que nace del amor es diametralmente opuesta al consumismo egoísta que “solo empacha el corazón; que puede brindar placeres ocasionales y pasajeros, pero no gozo”.<sup>593</sup>

La restitución de la grandeza de espíritu requiere revalorar la sobriedad que se vive con libertad. No es simplicidad de vida, ni satisfacción mediocre; al contrario, impulsa a gozar profundamente de la vida, a no distraer el corazón con el consumo infinito de bienes perecederos y superficiales. “Es un retorno a la simplicidad que nos permite detenernos a valorar lo pequeño, agradecer las posibilidades que ofrece la vida sin apegarnos a lo que tenemos ni entristecernos, por lo que no poseemos”.<sup>594</sup>

Desde siempre, el mensaje cristiano ha sido claro en lo que promete: no se puede rehuir de la tribulación. Cuidar la propia salvación implica luchar por estar en el mundo, sin ser del mundo; esa diferencia es lo que pone en juego la acedia.

---

<sup>589</sup> Papa Francisco, “Homilía pronunciada en la capilla de Santa Marta el 24 de marzo, 2020.” (consultado en: [http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie\\_20200324\\_mai-lamentarsi.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200324_mai-lamentarsi.html))

<sup>590</sup> Cf. *Rm* 14,17.

<sup>591</sup> Papa Francisco, *Gaudete et exultate*, 122. Cf. *ST* I-II.70.3. Bajo esta misma óptica se leen diversos pasajes de la Escritura: Zacarías 9,9: “¡Salta de gozo, Sión; ¡alégrate, Jerusalén! Mira que viene tu rey, justo y triunfador”; y Nehemías 8, 10: “¡No os pongáis tristes; el gozo del Señor es vuestra fuerza!”. Pero donde se muestra con mayor fuerza es, lógicamente, el Nuevo Testamento: “Volveré a veros, y se alegrará vuestro corazón, y nadie os quitará vuestra alegría” (*Jn* 16, 20 - 22). Este es el sentido de la predicación “Os he hablado de esto para que mi alegría esté en vosotros, y vuestra alegría llegue a plenitud” (*Jn* 15, 11). Y con insistencia afirma: “Alegraos siempre en el Señor; os lo repito, alegraos” (*Flp* 4, 4).

<sup>592</sup> Papa Francisco, *Gaudete et exultate*, 125.

<sup>593</sup> *Idem*.

<sup>594</sup> Papa Francisco, *Laudato Sí*, 222.

En su primera Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco describe las tentaciones de los agentes pastorales: la acedia egoísta, el pesimismo estéril y la mundanidad espiritual. Los tres relacionados con el desencanto y la complacencia del propio yo. Advierte sobre el peligro de resistirse a las exigencias de la vocación, a gustar a fondo de la misión, sabiendo encontrar las motivaciones adecuadas para impregnar la acción apostólica del espíritu cristiano. Así se trabaja vigilando que el cansancio sea razonable, satisfactorio y no enferme.<sup>595</sup>

En la misma Exhortación, explica que la acedia se origina en la falta de realismo y esperanza: los que sostienen proyectos irrealizables y no viven con ganas lo que buenamente podrían hacer; los que no aceptan la costosa evolución de los procesos; los que se apegan a proyectos imaginados por su vanidad; los que pierden el contacto real con el pueblo; los que no saben esperar y quieren dominar el ritmo de la vida.<sup>596</sup>

En todos ellos se hace patente el inmediatismo ansioso que “hace que los agentes pastorales no toleren fácilmente, lo que signifique alguna contradicción, un aparente fracaso, una crítica, una cruz”.<sup>597</sup> Y aunque estos ejemplos son dirigidos a los “agentes pastorales”,<sup>598</sup> el Papa Francisco reitera que el diagnóstico aplica para todos. Como se verá en el siguiente capítulo, buena parte del remedio consiste en no dudar del amor que funda y da sentido a la existencia.

Para terminar este apartado sobre la acedia, quiero citar a algunos teólogos recientes que también han reconsiderado la actualidad de este vicio.

Otro autor que ha mostrado la riqueza que aporta este concepto es el monje benedictino Jean-Charles Nault (n. 1970), a quien ya he citado en varios lugares.<sup>599</sup>

---

<sup>595</sup> Cf. Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 81 - 82.

<sup>596</sup> Cf. Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 82.

<sup>597</sup> *Idem*.

<sup>598</sup> Ejemplifica los riesgos de apegarse a una tristeza dulzona, sin esperanza, citando la novela del dramaturgo francés Georges Bernanos (1888 - 1948), en la que relata la experiencia de un cura joven de Ambricourt que en un momento de angustia denuncia: “el pecado contra la esperanza es el más mortal de todos. ¡Y es tan dulce la tristeza que lo anuncia y lo precede! ¡Es el máspreciado de los elixires del demonio, su ambrosía!”. Georges Bernanos, *Diario de un cura rural*. trad. Jesús Ruíz y Ruíz (Madrid: Encuentro, 1998), 110.

<sup>599</sup> Jean-Charles Nault recibió de manos del cardenal Joseph Ratzinger el premio Henri de Lubac por su tesis doctoral sobre la acedia: *La Saveur de Dieu* (2005). Su texto fue publicado en español en una versión breve con el título *El demonio del mediodía: la acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo* (Madrid: BAC, 2014).

También han aportado a la reconsideración del concepto el sacerdote jesuita uruguayo Horacio Bojorge (n. 1934)<sup>600</sup> y el monje ortodoxo Gabriel Bunge (n. 1940), cuyos libros también han sido citados.

Desde el punto de vista pastoral, el Cardenal africano Robert Sarah (n. 1945) también ha diagnosticado una crisis identitaria enraizada en este pecado:

Occidente se niega a amar. Y es algo que me parece sumamente grave. Elimina el motor de toda espiritualidad: el deseo de Dios. Ante la grandeza embriagadora de la llamada de Dios a la santidad, el hombre occidental se repliega sobre sí mismo. Tuerce el gesto. Se niega a dejarse atraer. Elige instalarse en la tristeza y rechaza la felicidad que Dios le ofrece.<sup>601</sup>

En varias ocasiones, el cardenal Sarah ha señalado que la acedia está en las raíces de importantes problemas: “el letargo, la acritud y el refugio en el activismo”.<sup>602</sup> Ante estos tiranos todos comparecemos. En una cultura así, la espiritualidad se considera un apartado más del “desarrollo personal”. Acudimos al nacimiento de un nuevo politeísmo en el que reinan los ídolos del dinero, la credibilidad en brujos y astrólogos.<sup>603</sup>

Concluyo señalando que, aunque en ciertos ambientes persiste la confusión entre acedia y tibieza,<sup>604</sup> cada vez son más los pensadores que consideran este concepto distinguiéndolo de dicho estado espiritual.<sup>605</sup>

---

<sup>600</sup> En YouTube se puede consultar una serie de videos que analizan el fenómeno de la acedia en la sociedad actual a la luz de las Sagradas escrituras. Ver:

<https://www.youtube.com/playlist?list=PL38A2ED84DA475A33> (consultado el 07 enero de 2021).

<sup>601</sup> Robert Sarah y Nicolas Diat, *Se hace tarde y anochece* (Madrid: Palabra, 2020), 274.

<sup>602</sup> *Ibidem*, 277.

<sup>603</sup> Cf. *Ibidem*, 288 – 296.

<sup>604</sup> Una interesante recopilación de textos en la que se muestra cómo el término se comprendió en la tradición cartuja es: Nathalie Nabert *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle* (París: Beauchesnes, 2005).

<sup>605</sup> Por ejemplo, el teólogo francés Garrigou-Lagrange (1877 – 1964) lo define en su famoso compendio ascético como “cierto disgusto de las cosas espirituales, que hace que las cumplamos con negligencia, las abreviemos o las omitamos por fútiles razones. La acidia es el principio de la tibieza”. Réginald Garrigou – Lagrange, *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires: Desclée De Brouwer, 1944), 450. Por otro lado, en el mismo capítulo acierta al distinguirla de la llamada “noche oscura” o “sequedad espiritual”, pues también son diferentes en sus causas y consecuencias. Cf. *Idem* 451- 453. Aunque esta identificación se ha propuesto en otras denominaciones cristianas. Cf. Arndt Büssing, Lorethy Starck, and Klaus van Treeck, “Experience of Spiritual Dryness and Acedia Symptoms in Seventh Day Adventists.” *Relig Health* 60, 1261-1280 (2021). <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01092-7>.

Por lo expuesto hasta ahora, parece claro que conviene reconsiderar la acedia como un concepto útil para describir las consecuencias dañinas causadas por la renuncia a la grandeza de espíritu.

#### **4.4 Reconsideración de la acedia como renuncia a la grandeza de espíritu**

La acedia está enraizada en el corazón del dogma cristiano; su marco de referencia es trascendente, y metafísico, por lo que indica un fenómeno significativamente diferente de cualquier padecimiento o trastorno mental.<sup>606</sup> La acedia atenta contra el Bien divino, poniendo en riesgo el bien más grande que el ser humano puede gozar: la unión con Dios.<sup>607</sup>

Sin embargo –como señala Nault– la acedia afecta también la comunión entre las personas. Aunque hoy en día se hable de este pecado casi de manera exclusiva en el ámbito religioso, su maldad afecta a todas las personas: “Vida monástica, vida sacerdotal, vida conyugal o vida de soltero, la acedia nos afecta a todos. Sí, todo hombre, porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, siente en lo más profundo de sí una aspiración hacia el infinito, un deseo que solo Dios podrá colmar”.<sup>608</sup>

Como se esbozó al final del capítulo dos, la propuesta de la tesis es reconsiderar la utilidad del concepto de la acedia en el contexto de la caridad, para comprender el peligro y los daños de sucumbir ante esa tristeza que se opone al gozo del amor por los esfuerzos que comporta; haciendo que la desesperación, la huida, el ataque y las distracciones se apoderen de la vida. Esto también ocurre en las relaciones interpersonales.

Para cerrar este capítulo cuarto, deseo exponer por qué se puede aplicar este concepto de forma análoga al ámbito de las relaciones interpersonales y, por último, señalar los rasgos acediosos que diversos pensadores detectan en nuestra cultura.

---

<sup>606</sup> Cf. Lucrece Luciani-Zidane, *L'Acédie. Le vice de forme du christianisme. De Saint Paul à Lacan* (París: Cerf, 2009), 13.

<sup>607</sup> Cf. Antonio Montanari, “I vizi dello spirito: superbia e accidia.” *Credere Oggi* 33 (2013): 70.

<sup>608</sup> Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía...*, 153.

#### 4.4.1 La acedia en las relaciones interpersonales

La propuesta de los autores que he citado pretende devolver a la naturaleza humana la referencia creacional – metafísica – que posibilite aceptar la gratuidad amorosa del acto creador, su centralidad e importancia. En eso consiste la grandeza metafísica del ser humano – grandeza de espíritu – que debe cuidar y desarrollar:

La pregunta por nuestro “para qué” tiene su respuesta en nuestro “de dónde”. La creación no se limita a darnos información sobre lo que sucedió una vez, sino que a la vez expresa cómo es el mundo aquí y ahora y habla de cómo será en su futuro. El “de dónde” del mundo es simultáneamente la base de su esperanza.<sup>609</sup>

En un mundo en el que el horizonte metafísico se ha desdibujado, los referentes existenciales y morales se tornan inmanentes y volátiles; en un mundo así, identidad y sentido son coordenadas que se vuelven cada vez más necesarias.<sup>610</sup> Para entender quién es el ser humano y cuál es el sentido de su existencia, la clave es el amor; porque su origen es la creación amorosa y su razón de ser es desarrollar ésta que – a mi parecer – es su capacidad más alta. La caridad, *i.e.* el amor humano benevolente, constituye el lazo profundo entre moral y espiritualidad.<sup>611</sup>

El ser humano es persona, como Dios es tres Personas.

El carácter personal del hombre y la experiencia de las relaciones interpersonales, así como la relevancia que éstas tienen en la existencia humana, indican que la relación con la verdad, el bien y la belleza, a la que el hombre aspira, es una relación con Quien es el bien, la verdad y el ser, y que además dicha relación puede expresarse según la analogía de las relaciones interpersonales.<sup>612</sup>

Aunque las relaciones interpersonales se encuentran sometidas a finitud, insuficiencia y caducidad, “dichas relaciones apuntan a una trascendencia que supera la finitud para alcanzar su realización definitiva. Pero, sobre todo, se intuye que el amor en el que el hombre alcanza su plenitud, es un amor trascendente”.<sup>613</sup>

---

<sup>609</sup> Joseph Ratzinger, *Palabra en la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 1976), 89.

<sup>610</sup> Cf. R. J. Snell, *Acedia and Its Discontents: Metaphysical Boredom in an Empire of Desire*. (Kettering: Angelico Press, 2015), 56 - 58.

<sup>611</sup> Cf. Angelini Giuseppe, Jean-Charles Nault y Roberto Vignolo, *Accidia e perseveranza* (Milano: Glossa, 2005), 47.

<sup>612</sup> Luis Romera. *Finitud y trascendencia: la existencia humana ante la religión* (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 167, 2004), 143.

<sup>613</sup> Luis Romera, *Itinerarios de Metafísica* (Roma: EDUSC, 2015), 138 - 139.

El ser humano es relacional, “lo más íntimo, personal y prioritario, desde un punto de vista ontológico, comporta una relación”.<sup>614</sup> Conviene repensar esta idea y proponerla otra vez con brillo nuevo y renovado vigor:

Lo más íntimo y configurador de cada uno, aquello en lo que radica la promoción de lo humano, estriba en las relaciones interpersonales. La revelación cristiana lo reconoce en el grado más alto por el valor que se concede a la caridad, con la paradoja de que solo dándose a los demás, el ser humano llega a sí mismo.<sup>615</sup>

Estamos hechos para amar, pero el amor se recibe amando.<sup>616</sup> Amar es una capacidad que se aprende y fortalece en la vida; aprender a amar implica conocimiento personal, aceptación, comprensión, esfuerzo, generosidad, etc. Renunciar a esto por las exigencias que comporta, es un suicidio en vida. En la cultura actual vemos con demasiada frecuencia que:

Queremos amar, sin comprometernos; entregarnos, sin arriesgar y quemar nuestra libertad; dar, sin darnos. Por esta razón, el hombre que no está afincado, que no descansa en Dios, acaba por abandonarse a la desesperanza amarga de no poder nunca ser querido, de nunca poder llegar a amar.<sup>617</sup>

La acedia hiere nuestro ser relacional. Como Evagrio diría, este demonio meridiano es una flecha de luz que golpea en medio del día, en el momento en que la sombra está ausente y no hay lugar para refugiarse; golpea en lo profundo de las fuerzas humanas, menguando la ambición espiritual y personal.<sup>618</sup>

Originalmente, la acedia es un vicio de raíz metafísica que se opone a la caridad como virtud teológica. Sin embargo, por lo que se ha argumentado sobre la “vocación al amor” *i.e.* a la Bienaventuranza, y la continuidad que hay entre los diferentes movimientos del amor, la acedia también explica ciertas actitudes viciosas que causan crisis y rupturas en las relaciones de amor humano.

El dinamismo pasional que desata la acedia explica cómo se generan las tensiones dentro de una relación interpersonal, por ejemplo en el matrimonio.<sup>619</sup> El gozo del amor es un bien arduo que se consigue conjuntamente a lo largo del tiempo. Se distingue del enamoramiento inicial, por su carácter voluntario. Tras la intensidad

---

<sup>614</sup> *Ibidem*, 170.

<sup>615</sup> *Ibidem*, 171 - 172.

<sup>616</sup> Cf. Joseph Ratzinger, *El camino Pascual* (Madrid: BAC, 1990), 116 - 119.

<sup>617</sup> Gonzalo Redondo, *Razón de la esperanza* (Pamplona: EUNSA, 1999), 210.

<sup>618</sup> Cf. Bernard Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression...*, 17.

<sup>619</sup> Este análisis sobre la dinámica pasional de la acedia ha sido descrita por Alejandro Armenta en diversos casos de estudio del IPADE, y muestra la utilidad del concepto para explicar la crisis del amor humano. Cf. Alejandro Armenta, *El director como persona: hablar al hombre del hombre...*, 123 -129.

inicial, se espera conseguir el gozo pero hay que procurarlo. Con forme pasa el tiempo, pueden cosecharse desencantos, heridas, dinámicas poco amorosas – tóxicas, se diría hoy – que alejan a los amantes con tristeza.

De manera análoga al contexto teológico, la persona con acedia resiste el esfuerzo de hacer día tras día, lo que sea necesario para mantener los lazos del amor fuertes, vivos y sanos.<sup>620</sup> Conforme se va difuminando la esperanza de conseguir el gozo de la unión, se generan las *filiae acediae*; se descuida la relación, la comunicación y los detalles que aseguraban el cariño; se evitan los encuentros; se reniega del compromiso y las condiciones aceptadas. Al tiempo, se buscan “consuelos” que distraigan de la tristeza. El rencor justifica el rechazo y hasta el odio de lo que antes se amaba.

Para analizar una relación interpersonal concreta, habría que añadir muchos matices y detalles. Sin embargo, el esquema funciona para detectar errores y omisiones que se pudieron haber evitado.

En ocasiones, para comprender mejor las causas de las crisis, hace falta detectar – con atención especializada – las heridas sufridas desde la infancia; tal vez, causadas por “un profundo vacío de amor, que ha afectado la organización de su personalidad”.<sup>621</sup> Será tema de algún trabajo posterior reflexionar sobre las causas que disponen a la persona a padecer este vicio, por ahora esto excede los alcances de la tesis.

---

<sup>620</sup> Por ejemplo, Kathleen Norris narra cómo leyendo textos de la Iglesia primitiva encontró el concepto que describía su aflicción: su inquieto aburrimiento y fobia al compromiso. Cf. Kathleen Norris, *Acedia and Me: Marriage, Monks, and a Writer's Life* (New York: Riverhead, 2008). También es interesante un irónico manual sobre cómo ser perezoso de Wendy Wasserstein, el cual concluye señalando como criterio clave para conseguir el vicio “no enamorarse”, ni involucrarse en ningún tipo de relación en la que tengas que trabajar. Cf. Wendy Wasserstein, *Sloth: The Seven Deadly Sins* (New York: Oxford University Press, 2005), 73.

<sup>621</sup> Martín F. Echavarría, “Acedia y personalidad.” *Antropología cristiana y ciencias de la salud mental*, eds. Montserrat Lafuente Gil, Mar Álvarez Segura, and Martín F. Echavarría (Madrid: Dykinson, 2021), 80. Algunos autores no identifican el pecado con esos “trastornos de carencia emocional”, pero aprovechan la descripción que Santo Tomás expone sobre el amor de caridad, para explicar cómo se ha deformado su disposición emocional. Por ejemplo, el término se ha usado como figura narrativa para describir el duelo y la pérdida. Según Mathilde Branthomme, del mismo modo que el monje padece la soledad porque su vida ya no es habitada por el Otro, el ser humano experimenta la angustia del corazón que permanece tras la pérdida de un ser querido. Branthomme retoma la definición dada por Roland Barthes (1915 - 1980) y el análisis sobre el amor humano de Giorgio Agamben (n. 1942) para describir los desgarrones de esa pérdida con el vacío que se experimenta cuando se corrompe el amor. Cf. Mathilde Branthomme, “La solitude épuisée, la perte et l'acédie.” *Alkemie. Revue semestrielle de littérature et philosophie*, 07 (2011): 60 - 64. En su análisis no banaliza la dificultad por delimitar el concepto de acedia, y tiene la virtud de reconocer su origen teológico. Sin embargo, creo que este uso lo saca de contexto.

Bajo esta perspectiva, se reconocen rasgos de este vicio en varias historias y personajes de textos literarios<sup>622</sup> y obras cinematográficas.<sup>623</sup>

#### 4.4.2 Los rostros de la acedia en la cultura contemporánea

De la acedia se puede hacer una lectura personal y también una cultural. La segunda se nutre de la primera porque es manifestación y hechura humana. Horacio Bojorge ha denunciado que vivimos en “la civilización de la acedia” porque la crisis de identidad ocasionada por este vicio tan corrosivo ha cimbrado en todos los órdenes humanos.<sup>624</sup>

En este apartado deseo señalar las expresiones seculares de las *filiae acediae* presentes en nuestra cultura. En esos síntomas se nota la desesperación, la pusilanimidad, la indolencia, el rencor, la malicia y la divagación tan característicos de este vicio.

Nuestro siglo no solo ha reclamado la “muerte de Dios”, sino también de cualquier rastro teleológico que nos recuerde su existencia. Vivimos en una sociedad en la que la falta de sentido desintegra a la persona. La acedia exhibe el deseo de deshacerse de Dios. “La esencia de la acedia es la huida de Dios, el deseo de estar solo consigo mismo y con la propia finitud, de no ser molestado por la cercanía de Dios”.<sup>625</sup>

---

<sup>622</sup> Por ejemplo, según Eduardo Ortíz este vicio está en el núcleo de la tragedia que sufre el rey Lear en la obra de Shakespeare. Cf. Eduardo Ortíz Lluca, “La inevitabilidad del amor. Stanley Cavell, el rey Lear y la acedia.” *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 70.162 (2021), 431 - 433. Otro ejemplo es el análisis que Susan E. Colón hace de la poesía del norteamericano T. S. Eliot (1888 - 1965). Especialmente en las obras: *Four Quartets* y *Murder in the Cathedral*, la acedia es una categoría teológica fundamental para comprender los fallos morales de su época y, por lo tanto, de las figuras protagonistas de su poesía. También en *The Waste Land* se describe cómo los trastornos psicológicos característicos de la Modernidad son ocasionados por la falta de cuidado por Dios y los demás. Cf. Susan E. Colón, “This Twittering World: T.S. Eliot and Acedia,” *Religion & Literature* 43.2 (2011): 69 - 70.

<sup>623</sup> Rebecca DeYoung, quien también sostiene esta interpretación, lo ejemplifica con la historia que se narra en la película *Groundhog Day* (1993). Dirigida por Harold Ramis, la trama narra el “hechizo del tiempo” en el que cae Phil, el protagonista, mientras se resiste a una relación interpersonal profunda con Rita. Phil se desespera de su “hechizo” porque vive egoístamente y no se deja transformar por la relación de amor con una persona. Cf. De Young, Rebecca Konyndyk. “Sloth: Some Historical Reflections on Laziness, Effort, and Resistance to the Demands of Love.” In *Virtues and The Vices*, ed. Kevin Timpe and Craig Boyd (Oxford: Oxford University Press, 2014), 193 - 195.

<sup>624</sup> Cf. Horacio Bojorge, *En mi sed me dieron vinagre. La civilización de la acedia* (Buenos Aires: Lumen, 1999), 69 - 130.

<sup>625</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 78.

El ser humano ha intentado afirmar su autocreación, pero el resultado solo ha sido la desesperación. El nihilismo acédico ve la realidad como ininteligible, privada de significado en y para sí misma. La acedia bloquea la orientación hacia el fin último, y desespera ante la posibilidad de no tener un lugar propio.<sup>626</sup>

Cuando el ser humano desespera, se apresura a su autodestrucción. “El hombre que quería ser el único creador de sí mismo y subir a la cima de la creación con una evolución mejor, por él pensada, acaba en la autonegación y en la autodestrucción. Se da cuenta de que sería mejor que no existiese”.<sup>627</sup>

Como se ha dicho ya, la lucha contra la acedia no es exclusiva de los anacoretas, ni de cierto estado de vida religioso. La batalla contra este vicio es librada por todos y cada uno de los seres humanos, lo sepamos o no. La gran diferencia entre el desierto y el mundo está en que, en uno, la lucha se libra directamente con los pensamientos; en el otro, existen intermediarios que son cosas, personas, conformismos. Pero las pasiones son las mismas, aunque en la sociedad están veladas por la agitación del mundo.<sup>628</sup> La acedia metafísica coexiste y se esconde tras el brillo de una gran actividad, “su esencia es la huida de Dios”.<sup>629</sup>

Se han construido estructuras y dinámicas sociales viciadas que obstaculizan la consecución del bien propiamente humano, *i. e.* el Bien divino. Sociedades que fomentan el individualismo y la autosuficiencia, que disponen al aislamiento y la autorreferencialidad.<sup>630</sup>

El gran riesgo del mundo actual, con su múltiple y abrumadora oferta de consumo, es una tristeza individualista que brota del corazón cómodo y avaro, de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada. Cuando la vida interior se clausura en los propios intereses, ya no hay espacio para los demás, ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor, ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien.<sup>631</sup>

El individualismo egoísta, que evita involucrarse en los asuntos de los demás, regala a cambio la indiferencia. El daño antropológico es profundo en ambos sentidos. Al

---

<sup>626</sup> Cf. Jean-Charles Nault, “Acedia: Enemy of Spiritual Joy...”, 248 - 250.

<sup>627</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 78.

<sup>628</sup> Cf. Claude Flipo, “L’acedie dans la tradition spirituelle” *Christus*, 157 (1993): 59.

<sup>629</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 78.

<sup>630</sup> Cf. Christopher D. Jones, and M. Kelly Conor, “Sloth: America’s Ironic Structural Vice.” *Journal of the Society of Christian Ethics*, vol. 37, no. 2, (2017), 122 - 124. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/44987554>. Accessed 17 Nov. 2023.

<sup>631</sup> Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 2.

separarnos del resto de la humanidad, nos separamos también de nuestra propia humanidad y, por lo tanto, de Dios.

Sin embargo, durante la huida se comprueba que las estrategias escapistas del acedioso son inútiles; es imposible escapar del dolor elegido por uno mismo mediante el autoengaño, la negación, o la sustitución. Aunque se niegue, la amargura de la experiencia comprueba —a mediano o largo plazo— que esa satisfacción, caduca y superficial, es una farsa “libremente” asumida.<sup>632</sup>

La desesperación por no poder alcanzar el bien, el gran amor, dispone a la dispersión en ambientes u objetos que satisfacen de manera rápida y fácil la necesidad de algún sustituto que ayude a reposar los deseos, favoreciendo combinaciones tóxicas como la dependencia de sustancias o experiencias en el mundo virtual.

Según Reinhardt Hütter, el consumo de pornografía —que ha crecido de manera exponencial en los últimos años— tiene su raíz en una desesperada apatía espiritual que combate el valor de la vida y de la dignidad de la persona. Este tipo de lujuria arrebatadora no inflama, sino que congela el alma y el corazón en una fría indiferencia hacia la persona y su expresión relacional.<sup>633</sup>

Especialmente hoy, el desarraigo que produce la divagación de la mente está relacionado por la inmersión en la realidad digital y su incomparable oferta de contenidos elaborados a la medida. Si bien es cierto que esta red de información, comunicación y entretenimiento ha mejorado la vida en muchísimos aspectos, también ha sido causa de lo contrario en vidas concretas: información falsa masivamente distribuida —*fake news*—, ensimismamiento y soledad, descrédito e infravaloración de la propia estima, desequilibrios emocionales y/o psíquicos y una arriesgada exposición a contenidos que falsifican el valor de las relaciones interpersonales.

Según Quevedo, todo esto parece describir el temple anímico constitutivo de nuestra época. Y se manifiesta en “dimensiones insospechadas, gracias a las posibilidades inauguradas por la técnica y la tecnología. Es el entusiasmo por lo posible, y la indiferencia por lo real; la ilusión por el futuro y el hastío del presente; el amor a lo lejano y el desprecio por lo que nos rodea”.<sup>634</sup> La oferta de experiencias extremas o

---

<sup>632</sup> Cf. Jean-Charles Nault, “Acedia: Enemy of Spiritual Joy...”, 249 - 250.

<sup>633</sup> Cf. Reinhardt Hütter, “Pornography and Acedia.” *Nova et Vetera* 10.2 (2012): 903 - 904.

<sup>634</sup> Amalia Quevedo, “La acedia, el temple anímico de nuestra época.” *Istmo*, 386, (2023): 59.

actividades cada vez más exóticas e intensas aumentan por el afán de novedad y autenticidad.

El daño que genera la acedia en una sociedad como la nuestra “no es evidente, sino hasta que nos percatamos de él en el tedio, en el hastío, en la insensibilidad, en el estrés, en una vida anestesiada por la búsqueda de dinero, de satisfacciones pequeñas permanentes, de poder, de comodidad”.<sup>635</sup> La acedia convierte la vida en un letargo aburrido y constante que no espera nada nuevo, nada emocionante, nada que valga la pena conseguir.<sup>636</sup>

El alma renuncia a buscar a lo que –a pesar de todo– no puede dejar de desear. Quien ha adquirido el vicio de la acedia es incapaz de habitar consigo mismo; no quiere ser lo que no puede dejar de ser. Así describe el Papa Francisco la malicia de quienes pretenden justificarse:

La acedia es la rendición al conocimiento del mundo sin más pasión por la justicia y la acción consecuente. El vacío de sentido y de fuerzas abierto por este saber, que rechaza toda responsabilidad ética y todo afecto por el bien real, no es inofensivo. No solamente le quita las fuerzas a la voluntad del bien: por contragolpe, abre la puerta a la agresividad de las fuerzas del mal. Son las fuerzas de una razón enloquecida, que se vuelve cínica por un exceso de ideología. De hecho, con todo nuestro progreso, con todo nuestro bienestar, nos hemos convertido verdaderamente en una “sociedad del cansancio”.<sup>637</sup>

Para muchos, la actividad laboral excesiva será un modo de vida promovido por la cultura del éxito. Hasta cierto punto, esa incapacidad de reposo se celebra como triunfo, al tener actividades consecutivas en una agenda vacía de tranquilidad y paz.<sup>638</sup>

La acedia no se identifica con el aburrimiento, pero puede engendrarlo.<sup>639</sup> El aburrimiento es un fenómeno específicamente humano; es un afecto intelectual muy

---

<sup>635</sup> Hugo Costarelli Brandi, *Tristeza y acedia...*, 36.

<sup>636</sup> Cf. Graham Tomlin, *Seven Deadly Sins: How to Overcome Life's Most Toxic Habits* (Oxford: Lion Books, 2014), 172. Resulta ilustrativo el diccionario en torno a la pereza, que ilustra de forma creativa la negligencia y la comodidad que genera el aburrimiento es: Jennifer Wood, *Sloth. A Dictionary for the Lazy* (Massachusetts: Adams Media, 2011).

<sup>637</sup> Papa Francisco, “Audiencia del 25 de mayo, 2022”. <https://m.vatican.va/content/francescomobile/es/audiences/2022/documents/20220525-udienza-generale.html>

<sup>638</sup> Cf. Bernard Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression...*, 25 - 40.

<sup>639</sup> Algunos autores han identificado la acedia con el aburrimiento. Por ejemplo, según Lars Svendsen, la acedia es un fenómeno premoderno, un antecedente del aburrimiento moderno, aunque específico de ciertas personas religiosas. Cf. *A Philosophy of Boredom* (London: Reaktion Books, 2005), 49 - 51. Según Toohey, hay dos tipos de aburrimiento: el llamado “aburrimiento reactivo”, resultado de

flexible, compatible con el placer, pero no con la alegría. El aburrimiento implica una ausencia de alegría, porque la voluntad no halla en qué descansar.<sup>640</sup>

Padecemos un aburrimiento crónico ocasionado por rutinas destructivas, encerradas en un consumismo obsesivo y un hambre enfermiza de objetos y sensaciones que pretenden colmar un vacío que no se puede llenar.<sup>641</sup>

Incluso llega a ser una preocupación no desdeñable mantenernos en un estado de preocupación permanente a fin de “matar el tiempo”: y apenas entrevisto el aquietamiento del mundo, y apenas sentida la amenaza del silencio, corremos inquietos a conectar la radio, a marcar un número de teléfono conocido, a encender el televisor.<sup>642</sup>

Ya no es la celda la que limita y asfixia al monje. Ahora pretendemos escapar de la rutina aburrida que da forma a la vida diaria:

Y si es exacto decir que este aburrimiento es evasión del presente, aversión a él; el pasa-tiempo —“*Le divertissement*” de Pascal; “*la evagatio*”, de Santo Tomás—, en cuanto quema, en cuanto devora y mata el tiempo, como suele decirse, no le es algo opuesto: a las claras, es la prolongación de una misma huida. Esto es: aversión de algo y diversión continua no son sino la doble faz de un mismo fenómeno: de un aburrimiento profundo que no llega a pasar.<sup>643</sup>

Paradójicamente, la acedia puede generar un activismo muy peculiar. Pithod evoca el concepto de acedia para describir las condiciones modernas de vida que facilitan la aparición de síntomas neuróticos asimilables a las *filiae acediae*, como la incapacidad de descansar, el ajeteo desenfrenado, etc.<sup>644</sup>

La actividad laboral excesiva y la búsqueda de actividades que “llenen” el tiempo con más “acción”, es un binomio frecuente en una cultura que parece huir de la quietud y el silencio.<sup>645</sup>

---

circunstancias impredecibles; y el “aburrimiento complejo o superaburrimiento”, parecido a la acedia, arraigado en una condición existencial permanente de hastío. Cf. Peter Toohey, *Boredom: A Lively History* (New Haven, NJ: Yale University Press, 2011), 4.

<sup>640</sup> Cf. Nicholas E. Lombardo, “Boredom and Modern Culture.” *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 20.2 (2017), 38 - 40.

<sup>641</sup> Cf. Ian Irvine, “Acedia, Tristitia and Sloth: Early Christian Forerunners to Chronic Ennui.” *Humanitas* XII (1999): 102–103. <http://www.nhinet.org/humsub/irvine12-1.pdf>.

<sup>642</sup> Humberto Giannini, *La “reflexión” cotidiana hacia una arqueología de la experiencia* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2004), 118.

<sup>643</sup> *Idem*.

<sup>644</sup> Cf. Abelardo Pithod, *Psicología y ética de la conducta* (Buenos Aires: Dunken, 2006), 247-258.

<sup>645</sup> Cf. Jeffrey A. Vogel, “The Speed of Sloth: Reconsidering the Sin of Acedia.” *Pro Ecclesia* 18.1 (2009): 62, <https://doi.org/10.1177/106385120901800105>

Un veloz ascenso en la carrera profesional, la búsqueda de emociones nuevas, una angustiada forma de diversión, el temor a dejar espacios vacíos de ocupaciones, la inestabilidad en las relaciones, son todos paliativos ante una situación existencial que se amenaza vacía, privada de sentido.<sup>646</sup>

La idolatría por la velocidad y la eficiencia priva a las personas de las relaciones profundas que dotan de sentido. Esto ha ocasionado una desorientación que ha hecho que nos alejemos de nosotros mismos, de las experiencias de amor en las que vamos más allá de nuestras circunstancias para encontrarnos en el otro. Esa futilidad y superficialidad es empujada por una actividad que no para y que no es cuestionada.<sup>647</sup>

En sociedades altamente industrializadas como las de Europa occidental y América, hay una preocupación obsesiva por adquirir y permanecer en un trabajo bien remunerado.<sup>648</sup> Esto fomenta un clima de trabajo desmesurado en el que ya no hay tiempo para el ocio, ni para lo que el ocio genera: contemplación activa, gozo del momento, apreciación del ser y de ser uno mismo.<sup>649</sup>

En las sociedades occidentales modernas, donde todo empuja hacia el crecimiento cuantitativo, se descuidan o ignoran los valores que en última instancia son participación y reflejo del bien espiritual. Se aboga por la “propia realización”, que fundamentalmente consiste en elegir lo mejor para cada uno, encerrando a cada

---

<sup>646</sup> Adalberto Piovano, *Acedia...*, 56.

<sup>647</sup> Cf. Giovanni Patriarca, “Against Apathy: Reconstruction of a Cultural Identity.” *Journal of Markets & Morality* 16.2 (2013), 548 – 551.

<sup>648</sup> En opinión del filósofo y psicólogo norteamericano Steven J. Barlett, la acedia se identifica con una variedad de la depresión definida negativamente por los valores y el sistema de creencias de una persona; es decir, es resultado de lo que sus actitudes descuidan u omiten. Es decir, las condiciones suficientes para afirmar el propio sentido de identidad. Cf. Steven J. Bartlett, “Acedia: The Etiology of Work-Engendered Depression.” *New Ideas in Psychology* 8 vol. 3 (1990): 390-392.

<sup>649</sup> En la actualidad, algunos autores han relacionado la acedia con el síndrome del *burnout*. Por ejemplo, Ide Pascal concluye que el *burnout* es una forma secularizada de acedia, pues también es una patología del amor que afecta principalmente a profesiones relacionadas con la educación y el cuidado físico y espiritual de las personas (profesiones emocionalmente exigentes, ligadas a una alta motivación, una preocupación generosa y gratuita más allá del cálculo utilitario). Cf. Pascal Ide, “Le burn-out: une maladie du don?” *Nouvelle revue théologique* 137.2 (2015): 265 – 270, <https://doi.org/10.3917/nrt.372.0256>. Aunque problemas de salud asociados al *burnout* son parecidos a los síntomas que presenta la persona que padece acedia (agotamiento, ansiedad, disminución de autoestima, etc.), son fenómenos diferentes en su etiología y terapéutica. El *burnout* es un síndrome psicológico crítico relacionado con el trabajo. Es una “reacción al estrés ocupacional crónico caracterizado por agotamiento emocional, cinismo y falta de eficacia profesional”. María Beatriz Quintanilla *¡No aguanto más! Prevenir el burnout y promover el engagement* (México: IPADE Publishing, 2013), 29.

persona en la tranquilidad de la vida privada y en el círculo de la satisfacción individual.<sup>650</sup>

La lógica capitalista pretende suplantar el Bien divino por un catálogo de bienes de consumo que “aseguran” la felicidad. La corrupción se manifiesta en desilusiones y vacíos. “Todo lo que se puede esperar ya se conoce y todo amor desemboca en la desilusión por la finitud de un mundo, cuyos enormes sustitutos no son, sino una mísera cobertura de una desesperación abismal”.<sup>651</sup> La frustración es inevitable.

Desgraciadamente, el aumento en la intensidad de las experiencias amenaza especialmente a los jóvenes. En sus rostros es común notar “una extraña amargura, un conformismo bastante lejano del empuje juvenil hacia lo desconocido. La raíz más profunda de esta tristeza es la falta de una gran esperanza y la imposibilidad de alcanzar el gran amor”.<sup>652</sup> Para paliar el sufrimiento, no faltan campañas burlonas que con ira y malicia repelen el bien y todo lo que le recuerda su belleza.<sup>653</sup> La intolerancia y cancelación de los modos de vida “tradicionales” son tachados de retrógrados e inauténticos.

La sociedad secularizada que rechaza o borra del horizonte el Bien divino padece acedia porque su tendencia a la trascendencia puede ser rechazada pero no anulada. El daño antropológico que padece una sociedad así es manifiesto.

...

El siglo XX ha sido testigo de una renovación teológica especial. En este capítulo he citado varios autores que con una gran sabiduría han vuelto a encender el entusiasmo por cooperar con la Verdad, estando a la altura de la grandeza metafísica que Dios quiere para el ser humano. En este recorrido, he citado especialmente a dos pensadores que con una vida sabia y santa, han sacudido la reflexión teológica: Josef Pieper y Joseph Ratzinger.

Pieper fue pionero en la reconsideración de la acedia en el siglo XX. En diálogo abierto y franco con sus contemporáneos, propuso una “ontología de la creación”

---

<sup>650</sup> Cf. Renzo Gerardi, *Le malattie dell'anima...*, 257.

<sup>651</sup> Joseph Ratzinger. *Mirar a Cristo...*, 79.

<sup>652</sup> Joseph Ratzinger. *Mirar a Cristo...*, 78.

<sup>653</sup> Cf. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 392.

que restituía la visión unitaria y grandiosa del ser humano. En su reflexión distinguió las nefastas consecuencias de una sociedad utilitarista orientada a la productividad y la eficacia; y alertó de la aparición de las *filia acediae* encarnadas en el aburrimiento, la ansiedad y la desesperación de una sociedad incapaz de disfrutar el ocio y contemplar.

Joseph Ratzinger profundizó en la importancia del amor y la esperanza en la vida del ser humano. Con su aguda comprensión, señaló que la acedia es un vicio de raíz metafísica, porque el ser humano reniega de su grandeza metafísica, de la divina vocación a la que está llamado.

Ambos, han advertido que si el ser humano se sitúa al margen de Dios, se frustra y desespera. Desgraciadamente, hoy vivimos en una sociedad señalada por la tristeza, que huye de Dios y que está en constante contradicción.

En la lista de los autores que han abonado a la reconsideración del concepto, también están Romano Guardini, el Papa Juan Pablo II, el actual Pontífice Francisco y otros teólogos que han subrayado la centralidad del amor y la esperanza en el cristianismo. Todos ellos han denunciado también la aparición de las *filiae acediae* en nuestra sociedad.

Si se considera que, de la descripción joánica “Dios es amor” se deduce también la imagen cristiana del ser humano y de su camino, se entiende también que la acedia sea un vicio que afecta el amor al prójimo y a uno mismo. Por eso, con este recorrido he querido justificar el uso del concepto en el ámbito de las relaciones interpersonales, sin dejar de considerar su original y prioritaria filiación teológica.

## 5 EL CUIDADO DE LA GRANDEZA DE ESPÍRITU

Para plantear los cuidados que requiere la grandeza de espíritu, es necesario delimitar el significado del concepto acedia. La tesis pretende recobrar su estatus de vicio, es decir, de disposición contraria al Bien divino y a la capacidad humana de ese Bien.

En este punto, resulta útil tener presente que la etimología de la palabra acedia hace referencia a la falta de cuidado de algo valioso. El descuido no es superficial y mucho menos irrelevante, si se considera que el valor a custodiar es el gozo del amor para el que fuimos creados. La grandeza de espíritu del ser humano consiste en cuidar y desarrollar la capacidad que expresa —al mismo tiempo— el sentido y fin de la vida humana: “estamos llamados al amor, a la caridad: y esta es nuestra vocación más alta, nuestra vocación por excelencia; y a esta está unida también la alegría de la esperanza cristiana”.<sup>654</sup>

Desde el punto de vista moral, parecería evidente que la cura de la acedia no puede ser reducida a un tratamiento psiquiátrico; sin embargo, no es un tema menor acertar en el diagnóstico dada la estrecha relación que hay entre la dimensión espiritual y psíquica. Es complejo hacerse cargo de la persona en sus diferentes dimensiones a la vez que se acoge con ternura su condición doliente.<sup>655</sup>

Entrar en la intimidad de las personas para ayudarles a discernir las diferentes capas en las que se desenvuelven sus emociones, motivaciones y propósitos es un reto enorme. El discernimiento es fundamental tanto para el ámbito de la dirección espiritual y de la confesión, como para el de la terapia psíquica.<sup>656</sup>

Reconociendo esta complejidad, la tesis pretende abonar a la reflexión desde la perspectiva de la teología y filosofía moral, por lo que lógicamente las curas propuestas serán de estos ámbitos. Posiblemente haya más, pero creo que éstas

---

<sup>654</sup> Papa Francisco, “Audiencia del 15 de marzo, 2017”. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2017/documents/papa-francesco\\_20170315\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170315_udienza-generale.html)

<sup>655</sup> En un contexto de dirección espiritual, también conviene tener presentes las dificultades que hay para discernir la etiología de ciertos síntomas que la acedia comparte con algunos fenómenos espirituales como la “noche oscura del alma”. Es necesario tomar en cuenta todos los aspectos de la persona, humanos y sobrenaturales, para poder definir si el fenómeno tiene como causa primera la acción de Dios en el alma, ya que la tristeza de la noche oscura principalmente es causada por el temor de no servir al Amado. Cf. Martín F. Echavarría, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos...*, 502 - 505.

<sup>656</sup> Cf. Wenceslao Vial, *Madurez psicológica y espiritual* (Madrid: Palabra, 2016), 304 - 305.

responden con eficacia, si es que la condición a remediar es una disposición que se ha consentido en alguna medida voluntariamente.

Dentro de las curas que expondré a continuación, primero me ocuparé de una que considero imprescindible y radical: la consideración del amor como vocación fundamental de la vida humana, tanto teórica como existencialmente. En el aspecto teórico, recogeré las ideas que Benedicto XVI desarrolla en su primera encíclica sobre la recuperación integral del amor; luego, en el existencial, apuntaré algunas ideas sobre la importancia de experimentar el amor como confirmación de la propia identidad y capacitación para las relaciones interpersonales.

Expondré algunas curas de las *filiae acediae* empezando por las relativas al irascible, que remedian la huida y el combate; luego, las relativas al apetito concupiscible, que cuidan de la divagación de la mente. Por último, expondré el remedio espiritual por antonomasia de la Tradición cristiana.

Hablaré indistintamente de curas y cuidados porque considero que no hay nadie que no padezca un rasgo de acedia, aunque sea ligero. Además de que nuestra condición itinerante, nos advierte que nunca se debe dar por descontada la posibilidad de renunciar a la grandeza a la que estamos llamados.

Pienso que las curas y cuidados aplican también en la mayoría de los casos para las personas de buena voluntad, aunque no sean creyentes, pues encierran una *vera sapientia* que todos degustamos a lo largo de la vida, lo creamos o no. En cada cura hay una oportunidad para cribar el corazón humano, que “conoce bien lo que no le sacia, pero no puede imaginar o definir qué le haría experimentar esa felicidad cuya nostalgia lleva en el corazón”.<sup>657</sup>

## 5.1 La vocación fundamental al amor en la vida humana

Una primera cura que se sigue de las propuestas de Pieper y Ratzinger, es recuperar la riqueza de la comprensión del amor en sus diferentes movimientos y dimensiones. No solo desde el punto de vista teórico, sino también práctico y existencial.

---

<sup>657</sup> Benedicto XVI, “Audiencia del 7 de noviembre, 2012.” [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

El amor es un movimiento que se relaciona con el bien directamente. Lo que tienen en común todas las formas de amor es la afirmación: es bueno que tú existas. “No nos basta existir simplemente, lo que interesa es la confirmación en el ser: “es bueno que tú existas; ¡Qué maravilla el que estés aquí!”. Pero lo que necesitamos, además de existir, es ser amados por otra persona”.<sup>658</sup>

Ese primer acto creador resuena en la vida de cada persona: “El haber sido creado por Dios parece ahora que de verdad no basta; se precisa la continuación, la consumación... por la fuerza creadora del amor humano”.<sup>659</sup> Esa fuerza creadora se manifiesta de diferente forma en los diversos tipos de amor, pero en todos los casos abona a la confirmación de la existencia, de la manera de ser, y de las capacidades que se pueden desarrollar.<sup>660</sup>

La condición personal del ser humano no es accidental, ni algo opcional que se pueda dejar de lado. La persona es relación, se configura en ella, se reconoce en ella, se confirma en ella. De manera primera y principal, la criatura se realiza libremente en la relación con Dios; y también en sus relaciones interpersonales, en la medida en que abonan a ese fin último. Ante la pregunta de para qué somos libres, pienso que la respuesta más satisfactoria es “para amar”; para desarrollar la capacidad más alta que manifiesta la grandeza de espíritu.

El origen y desarrollo de esta capacidad no es idéntico en cada uno, sino que depende de un sinnúmero de factores que la persona no elige, sino que asume desde el inicio de su vida. En algunos casos, estos factores dificultan o inhiben el desarrollo pleno de la capacidad, causando heridas afectivas profundas que a veces son poco conscientes e, incluso, pueden generar patologías psíquicas.<sup>661</sup> En otros casos, el vicio de la acedia puede generar trastornos psíquicos. “La falta de esfuerzo para superar las características peligrosas de la personalidad, podrían llevar a una sintomatología clínica”.<sup>662</sup>

---

<sup>658</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 446.

<sup>659</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 446.

<sup>660</sup> Me refiero al amor humano en un sentido general. Como es lógico la procreación participa de manera especialísima de esta fuerza creadora, por eso es procreación. Pero en este trabajo no me referiré a ningún tipo de amor en especial, sino a las características generales de las que todos participan.

<sup>661</sup> En la tesis no se abordó la etiología de la acedia, pues sería demasiado extenso y requiere un mayor conocimiento interdisciplinar.

<sup>662</sup> Wenceslao Vial, *Madurez Psicológica y espiritual...*, 326.

Son muchos y muy complejos los factores que configuran y amenazan la capacidad de amar. Sin embargo, pienso que en todos los seres humanos subsiste esa tendencia al Bien espiritual propio de la criatura, y la necesidad de desarrollar esta capacidad en la relación con Dios y con los demás. Más aún, pienso que esos síntomas patológicos y heridas afectivas denuncian que no se ha valorado y cuidado lo suficiente esta capacidad; que se ha desviado la atención en aspectos parciales del individuo. Lo que necesitamos está en el orden del espíritu, del gozo profundo de las relaciones interpersonales, del esfuerzo por aceptar y comprender la condición vulnerable y relacional. Tal vez por eso, sea tan necesario cuidar y formar esta capacidad.

### 5.1.1 La recuperación integral del amor

“Casto es aquel que expulsa el *eros* con el *Eros*”.<sup>663</sup>

La confianza en el ser humano y sus capacidades se ha puesto en entredicho en la Posmodernidad. Incluso está en duda la capacidad de amar afirmando la bondad del otro, deseando su bien y su existencia. Para hacer frente a esta insinuación, expondré por qué se debe recuperar el amor integralmente, con su variedad de dimensiones, movimientos e interlocutores.

El amor se caracteriza por la unión afectiva como efecto propio,<sup>664</sup> pues el amante desea unirse con el amado, e identificarse con él. “Cuando el verdadero amante dice: “es bueno que tú existas”, está deseando unirse con quien ama”.<sup>665</sup> Sin embargo, hoy en día no es raro escuchar cuestionamientos en esta línea: ¿de verdad, somos capaces de donarnos y formar comunidades benevolentes? ¿Acaso no vivimos en una cultura que nos demuestra lo contrario? ¿No es más noble el “amor desinteresado” de una mascota?

En la historia del pensamiento hay una larga tradición de obras y pensadores que han intentado explicar lo que –en principio– son los movimientos afectivos básicos: la posesión y la donación, el *Eros* y el *ágape*.<sup>666</sup> Desde el punto de vista teórico, su aparente incompatibilidad parece explicar la lucha de egoísmos y banalidades. En esta línea, Pieper se pregunta, qué se quiere decir cuando se afirma

---

<sup>663</sup> San Juan Clímaco, *La escala del paraíso*, XV, 98 (PG 88,880).

<sup>664</sup> Cf. *ST II-II.27.2*.

<sup>665</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 468.

<sup>666</sup> Cf. *Ibidem*, 485 - 488.

la existencia del amado, es decir, cuando el amante dice “es bueno que existas” ¿a qué se refiere? “Es bueno que existas, ¿para mí?, ¿mientras seas de cierta manera?”<sup>667</sup>

La dicotomía entre *Eros* y *ágape* no es algo nuevo ni fácil de abordar.<sup>668</sup> Por un lado, el *Eros* se ha denigrado por una idea espiritualista del hombre. Se ha caracterizado como un apetito puramente egoísta que viene de “abajo”, y que oculta su verdadero interés con disfraces románticos. A esto se refería Benedicto XVI cuando señalaba la acusación que pesa sobre el cristianismo, de ser el “aguafiestas” de la humanidad, coartándole la libertad individual a costa de represiones: “la Iglesia, con sus preceptos y prohibiciones, ¿no convierte acaso en amargo lo más hermoso de la vida?”<sup>669</sup>

En la encíclica que inicia con la misteriosa afirmación joánica “Dios es amor”, Benedicto XVI recoge la tesis dicotómica que el pastor sueco Nygren presenta en su libro *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*.<sup>670</sup> Nygren afirma que *Eros* y *ágape* son dos formas que se confrontan constantemente en la vida espiritual, porque tienen orígenes diversos: el hombre y Dios, y dinámicas opuestas; “ascendente para el *Eros*, pues nace de una carencia y busca su propia plenitud, y descendente en el caso del *ágape*, porque es manifestación de la omnipotencia divina,

---

<sup>667</sup> Cf. *Ibidem*, 477 - 478.

<sup>668</sup> De hecho, en la historia de la Teología han habido varios términos para referirse al amor, y en cada uno se ha debido considerar el contexto y la aportación que la Revelación añadía. Por ejemplo, por el sentido ritual y cultural original del *Eros*, se entiende que se haya acudido al término *ágape* en la Biblia de los LXX para referirse “a un nuevo modo de amar pero no separado de la experiencia común”. Juan José Pérez-Soba, *El amor: introducción a un misterio* (Madrid: BAC, 2011), 228. Más adelante se usó el término “caridad”, del adjetivo *carus* (lat. querido, apreciado) que tenía el “inconveniente” de indicar cierta preferencia afectiva; sin embargo, se le sumó la ventaja de la semejanza fonética con el griego *châris-châristos* que significa gracia. Eso facilitó que se reforzara su significado como don divino. Fue así como la Tradición asumió este término para explicar la manera en cómo Dios actúa en nosotros, integrando en sí los otros amores. Paradójicamente, la tesis que más atacó Nygren fue el “atrevimiento” de Santo Tomás por integrar el *Eros* y el *ágape* bajo el concepto de *câritas* cristiana, apelando al “subterfugio” del *amor amicitiae*, desdibujando así lo identitario entre lo humano y lo divino. Cf. Juan José Pérez-Soba, *El amor: introducción a un misterio...*, 230.

<sup>669</sup> Benedicto XVI, *Deus câritas est*, 3. Aunque no ha sido el único, cita como ejemplo de esta crítica a Friedrich Nietzsche (1844 - 1900).

<sup>670</sup> Este libro publicado en París en 1952, nace en el contexto de la renovación del pensamiento protestante posterior a la Segunda Guerra Mundial y, a pesar de las diferentes críticas que se le pueden hacer por el análisis dialéctico que hace de varios autores, reconoce que el amor cristiano ha sido sometido a una interpretación romántica, reduciéndolo al grado de hacerlo incomprensible. Tras esta denuncia, logró llamar la atención para volver a considerar el amor y recuperar así la esencia del cristianismo. Congruente a sus fuentes y objetivo, Nygren argumenta a favor del *ágape* como fuerza divina opuesta al amor humano. Cf. Juan José Pérez-Soba, *El amor: introducción a un misterio...*, 224 - 225.

a la que no le falta nada y quiere comunicar su plenitud”.<sup>671</sup> Una forma es egoísta y otra generosa.

La cuestión es que “si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana”.<sup>672</sup> Lo humano –carente de plenitud por definición– sería opuesto al desbordamiento de plenitud agápico que es propiamente divino.<sup>673</sup>

A lo largo de los siglos, ha prevalecido esta visión negativa del *Eros* en la que se suele acentuar su aspecto egoísta, pero no ha sido la única manera de entenderlo. Por un lado –y con precedencia histórica– habría que considerar la riqueza semántica que el término poseía en la cultura helénica: “Los antiguos griegos dieron el nombre de *Eros* al amor entre hombre y mujer, que no nace del pensamiento o la voluntad, sino que en cierto sentido se impone al ser humano”.<sup>674</sup> Las atribuciones otorgadas a esta fuerza interior son muy atractivas, pues “consideraban el *Eros* ante todo como un arrebató, una “locura divina” que prevalece sobre la razón, que arranca al hombre de la limitación de su existencia y, en este quedar estremecido por una potencia divina, le hace experimentar la dicha más alta”.<sup>675</sup>

Esta fuerza interior también tiene un protagonismo importante en la dimensión espiritual. “Definir el *Eros* como el símbolo y compendio de todo lo que es enriquecimiento de la existencia, satisfacción del ansia de felicidad, saturación con los bienes de la vida, que no solo pertenece la proximidad y el calor humanos, sino también el amor a Dios”.<sup>676</sup>

Si se concede que este impulso también ha sido querido por Dios, se puede integrar al esquema tendencial humano llamado a la redención. “Es el *Eros*, un impulso radicalmente natural que se nos ha dado de manera inmediata juntamente con el ser

---

<sup>671</sup> Juan José Pérez-Soba, *El amor: introducción a un misterio...*, 223.

<sup>672</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 7.

<sup>673</sup> Según Lucrèce Luciani-Zidane (n. 1952), la división propuesta por Nygren es correcta y por eso se explica que la acedia sea un problema propio del cristianismo. De acuerdo a la psicoanalista francesa, Dios obliga al hombre a renunciar al amor natural, porque privilegia el *ágape* sobre el *Eros*. Cf. Lucrece Luciani-Zidane, *L'Acédie. Le vice de forme du christianisme. De Saint Paul à Lacan* (París: Cerf, 2009), 120 - 122.

<sup>674</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 3.

<sup>675</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>676</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 492.

creacional de hombres limitados, es decir, por virtud y definición de nuestra propia creacionalidad”.<sup>677</sup> La inclinación al propio bien es algo fundamental, no solo para la supervivencia, sino para el desarrollo y perfección.<sup>678</sup> Este movimiento natural tiene raíces metafísicas: “el hombre, lo mismo que el ángel, tiende por naturaleza a su propio bien y propia perfección, lo cual quiere decir amarse a sí mismo”.<sup>679</sup>

Pieper denuncia la difamación que la naturaleza humana ha padecido al desdibujar su inclinación al bien propio, y la que tradicionalmente el *Eros* sufrió al ser ceñido a los límites del egoísmo y la banalidad.

Nuestro amor a Dios, como no podía ser de otra manera, es en gran medida, un amor indigente y sanamente egoísta, y, por consiguiente, se preguntará, entonces, ¿es en el fondo *Eros*, es decir, amor propio? Si no se olvida que el amor propio no es necesariamente un falso egoísmo y que también se da una afirmación del Yo desinteresado, la contestación tiene que ser afirmativa.<sup>680</sup>

El verdadero amor propio es querido por Dios. No hay que olvidar que en el mandamiento del amor, Dios mismo sugiere amar al prójimo como a uno mismo. Ambos confirmados en una existencia indigente y finita.

Este amor indigente, también es reivindicado por Romano Guardini con el concepto de “buena melancolía”, pues es el ansia de lo eterno que mueve al ser humano a anhelar el “amor en todas sus formas y en todos sus grados, desde la sensualidad más elemental hasta el amor supremo del espíritu. Lo que impulsa el corazón del melancólico es el *Eros*, la aspiración de amor y belleza”.<sup>681</sup> El vigor del *Eros* promete eternidad, “quiere remontarnos “en éxtasis” hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos”.<sup>682</sup> Solamente integrando la fuerza de un amor así, se cumple esa promesa.

El reconocimiento de la indigencia de la persona abre un panorama positivo frente al *Eros*. Su aceptación –vista dentro de una visión integral del amor– dispone más fácilmente para alcanzar la intimidad propia del gozo. El ser humano necesita del Otro, y del otro, porque es relacional, porque es indigente. El *Eros* no es necesariamente egoísta, cuando se purifica y se dinamiza por el *ágape*.

---

<sup>677</sup> *Ibidem*, 493.

<sup>678</sup> La tendencia divinizante del *Eros* hacia lo bello ya había sido descrita con especial elocuencia por Diótima. Cf. Platón, *El banquete*, 204 d.

<sup>679</sup> *ST*, I.60.3.

<sup>680</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 491 - 492.

<sup>681</sup> Romano Guardini, “Sobre el sentido de la melancolía...”, 570.

<sup>682</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 5.

Es una tragedia que en nuestra cultura sea comúnmente reducido y falsificado:

El *Eros*, degradado a puro «sexo», se convierte en mercancía, en simple «objeto» que se puede comprar y vender; más aún, el hombre mismo se transforma en mercancía (...). Una parte, además, que no aprecia como ámbito de su libertad, sino como algo que, a su manera, intenta convertir en agradable e inocuo a la vez.<sup>683</sup>

Lo “erótico” tiene hoy una connotación negativa, pues el cuerpo se considera como “algo” que “se tiene”, que “se usa” y “se disfruta”. Esto es una grave alienación de la propia identidad.

La industria que promueve la sexualidad como algo trivial e insignificante ha facilitado que pierda su atractivo, presentándola como una mercancía más dentro de la variedad de objetos de los que se puede disponer. El engaño convierte a los amantes en simples consumidores de formas y estilos que los enajenan en sus expresiones más íntimas y personales.<sup>684</sup>

Tarde o temprano, el vacío de la propuesta se derrumba. Su “aparente exaltación se convierte muy pronto en odio a la corporeidad.”<sup>685</sup> Reducir el amor a esta dimensión meramente sexual es una falsificación, una versión efímera y superficial. “Solo el *Eros* puede dar lo que se busca en el sexo”.<sup>686</sup>

La separación entre el *Eros* y el *ágape* a costa de denigrar el primero –subrayando su sentido egocéntrico y posesivo– y sublimar el segundo –asimilándolo a la entrega desinteresada e impersonal– ha provocado de alguna manera la separación del sexo y el *Eros*.

En este aspecto de la vida humana, la cura está en la audacia de formar para la verdadera experiencia amorosa sexual. El *Eros* es la mediación entre el sexo y el *ágape*, siempre que el amor erótico sea entendido, no como satisfacción, sino como expectación, es decir, apertura a una dimensión existencial infinita.<sup>687</sup> “Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia. Esto no es

---

<sup>683</sup> *Idem*.

<sup>684</sup> Algunos pensadores contemporáneos que han propuesto explicaciones interesantes sobre los rompimientos del amor son: Zigmunt Bauman (1925 – 2017) *El amor líquido*; Byung-Chul Han (n. 1959) *La agonía del eros*; Eva Illouz (n. 1961) *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*; Fabrice Hadjadj (n. 1971) *Por qué dar la vida a un mortal*; entre otros.

<sup>685</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 5.

<sup>686</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 539.

<sup>687</sup> Cf. *Ibidem*, 522 - 524.

rechazar el *Eros* ni «envenenarlo», sino sanearlo para que alcance su verdadera grandeza”.<sup>688</sup>

Sanearlo para que contemple el valor de lo que no se puede usar, porque forma parte de la existencia, y porque su valor no puede cuantificarse. Fortalecerlo para que logre salir de sí y alcanzar lo que anhela, pues “el amor es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo”.<sup>689</sup> Cuidarlo porque es una manifestación maravillosa de la grandeza de espíritu.

Esta fuerza que experimenta la persona dinamiza toda su existencia:

El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del *Eros* puede considerarse superado cuando se logra esta unificación. (...) Solo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor –el *Eros*– puede madurar hasta su verdadera grandeza.<sup>690</sup>

Tras exponer esta cuestión, se podría plantear la duda de si “¿las formas de amor se unifican al final, de algún modo, a pesar de la diversidad de sus manifestaciones, siendo en último término uno solo?”.<sup>691</sup> La respuesta es tremendamente bella y alentadora:

En realidad, *Eros* y *ágape* –amor ascendente y amor descendente– nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *Eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente –fascinación por la gran promesa de felicidad–, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro. Así, el momento del *ágape* se inserta en el *Eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don.<sup>692</sup>

---

<sup>688</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 5.

<sup>689</sup> *Ibidem*, 6.

<sup>690</sup> *Ibidem*, 5. “Y esa unificación o fusión de dos sujetos, que no obstante permanecen distintos, se realiza de una particular forma y especial intensidad en el amor erótico en su más exacto sentido y que el amor sexual es la forma paradigmática de todo amor”. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 517.

<sup>691</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 2.

<sup>692</sup> *Ibidem*, 7. Sobre esta visión más positiva del amor humano, Ratzinger reconoce que una de las lecturas clave de su juventud fue *El primado del amor* del teólogo August Adam, publicado en 1931.

La contraposición dialéctica del amor debe ser superada, pues “cuanto más encuentran ambos –aunque en diversa medida– la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general”.<sup>693</sup>

Es necesario hacer un esfuerzo por comprender y vivir la dinámica inclusiva del *et - et* en el amor.

Quien considere al *Eros* como una fuerza mediadora; quien una en el hombre lo más bajo con lo más alto, lo natural y sensual con lo ético y espiritual; quien intente impedir que una de estas cosas se aisle de la otra y, sobre todo, atribuya a todas las formas de amor, desde el sexual hasta el de *ágape*, la cualidad de verdaderamente humanas, está ya diciendo que ninguno de esos elementos puede excluirse como si fuera algo indigno del hombre, sino que más bien “todo eso debe estar unido”.<sup>694</sup>

La fuerza que cohesiona de esta dinámica inclusiva del *et - et* es la unidad vital de lo humano. De la misma manera que el alma y el cuerpo forman una unidad desde la creación, el *Eros* y el *ágape* son dos experiencias del amor que también están unidas. Dios ama en unidad de *Eros* y *ágape*, y su unidad de amor no desemboca en la despersonalización, sino que establece una relación única con cada criatura.<sup>695</sup>

El *Eros* puede ser una fuerza mediadora que madura en el éxtasis constante que implican las relaciones; en el fondo, el amor es una única realidad con diversas dimensiones.<sup>696</sup> Se trata de un amor que comprende todas las relaciones interpersonales y capacita al ser humano para alcanzar el Bien divino que le es propio.<sup>697</sup> Esto refuerza la propuesta del capítulo cuarto, *i.e.* que la acedia es un vicio que afecta o pervierte el gozo del Bien divino, y también al gozo del bien del amor interpersonal.

Cuidar la unidad dinámica del *Eros* y el *ágape* supone ejercitar muchas virtudes, disponer establemente el ánimo al bien propio de la persona. Cuidar la grandeza humana implica no renunciar al esfuerzo, e ir contra corriente en una cultura que siembra desconfianza y desesperanza.

---

En esta obra, además de situar al amor en el centro de todas las virtudes, revalora decididamente el erotismo, afirmando que la virtud del amor no debía separarse del amor sensual. Cf. Peter Seewald, *Benedicto XVI. Una vida* (Barcelona: Ediciones Mensajero, 2020), 229 - 230.

<sup>693</sup> *Idem.*

<sup>694</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 529.

<sup>695</sup> Cf. Pablo Blanco, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción* (Madrid: Palabra, 2011), 196 - 198.

<sup>696</sup> Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 8.

<sup>697</sup> Cf. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 547 - 548.

La primera parte de esta cura para cuidar la grandeza de espíritu consiste, entonces, en la recuperación integral del amor con su variedad de movimientos e interlocutores. Si se aprovechan todas las fuerzas del dinamismo psíquico y espiritual, la esperanza de alcanzar el gozo nos previene de claudicar ante las exigencias del amor pleno y profundo. Si bien esto no basta para evitar la acedia, sí dispone al ser humano para aceptar su indigencia y recorrer su camino con esperanza.

### 5.1.2 La fuerza de la experiencia amorosa

Después de considerar el amor como la vocación fundamental del ser humano es vital reconocer la fuerza que da esa experiencia, pues evita –o rescata– de la tristeza acédica.

En este nuevo horizonte de comprensión de la vocación definitiva de la persona, los «bienes para la persona» se entienden en su valor fundamental y permanente, y al mismo tiempo son confirmados y relativizados. Las tendencias naturales son los primeros signos de la vocación a la caridad, al amor.<sup>698</sup>

La conciencia de haber sido amados primero, facilita aceptar el don, y anima a construir la relación personal: “quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería propiamente “vida”. Empieza a intuir qué quiere decir la palabra esperanza”.<sup>699</sup> Originariamente, a amar se aprende siendo amados; amamos porque hemos sido amados primero.

En las diversas experiencias de amor, con sus etapas e interlocutores –amor de Dios, amor paterno – filial, fraternal, sponsal, o de amistad – hay factores comunes y otros específicos. Todos se orientan a confirmar la bondad del ser, refuerzan la identidad de la persona y configuran en relación la personalidad. No me detengo en ningún tipo de amor en específico, solo me limito a subrayar la fuerza y necesidad de la experiencia, así como su origen en el anhelo fundamental del Bien divino.

El carácter personal del hombre y la experiencia de las relaciones interpersonales, así como la relevancia que estas tienen en la existencia humana, indican que la relación con la verdad, el bien y la belleza, a la que el hombre aspira, es una relación

---

<sup>698</sup> Livio Melina, *Participar en las virtudes de Cristo. Por una renovación de la teología moral a la luz de la Veritatis Splendor* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004), 118.

<sup>699</sup> Benedicto XVI, *Spes Salvi*, 27.

con Quien es el bien, la verdad y el ser, y que además dicha relación puede expresarse según la analogía de las relaciones interpersonales.<sup>700</sup>

Las relaciones interpersonales –de suyo limitadas y finitas– trascienden la finitud para alcanzar su realización definitiva. “Se intuye que el amor en el que el hombre alcanza su plenitud, es un amor trascendente: el amor de Dios. Un Amor divino que nos acoge y que asume todos los amores humanos”.<sup>701</sup>

Comprender al ser humano desde su referencia ontológica y teleológica, facilita comprender la existencia como un don, cuya aceptación y realización abraza una exigencia: “Aceptar el don, requiere disponerse a donar. Con otras palabras, y dicho cristianamente, si aceptar el don y corresponder a él dirigiéndose a Dios significa amar a Dios, ese amor posee la exigencia intrínseca de amar al prójimo”.<sup>702</sup>

El amor no es producto que se entrega, no se da de una vez y para siempre. Crece y madura en la medida en que permanece fiel a sí mismo. Cada quien ama a su manera, porque es imposible hacerlo desde otra identidad. Por eso:

El segundo mandamiento es semejante al primero. En todo ello hay una coherencia, que los textos joánicos no dejan de subrayar: si Dios es amor que gratuitamente crea y salva (concede la plenitud), solamente conoce a Dios el que ama; el amor de Dios (reconocerle y responder con amor) requiere darse al otro (abrirse y amar al prójimo).<sup>703</sup>

La capacidad de amar se forma y se traduce en actos propios. Reconocemos la autenticidad del amor, por la bondad de las acciones que motiva.<sup>704</sup> El amor es como una praxis que se perfecciona en la acción, e introduce a los amantes en una dinámica de conocimiento e identidad. El amor es una capacidad que crece, pues el alma de quien ama se hace más capaz de otros amores, porque se dilata su capacidad de percibir y disfrutar con el bien.<sup>705</sup> Cuidar el amor es cuidar al amado. Y, entre los

---

<sup>700</sup> Luis Romera, *Finitud y trascendencia: la existencia humana ante la religión* (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 167, 2004), 143.

<sup>701</sup> Luis Romera, *Itinerarios de Metafísica...*, 138 - 139.

<sup>702</sup> Luis Romera, “El itinerario hacia Dios: dos dimensiones existenciales, hermenéuticas y metafísicas.” *Acta Philosophica: Rivista Internazionale di Filosofia* 13.1 (2004), 115.

<sup>703</sup> *Idem.*

<sup>704</sup> Puede ser interesante, pensar estos actos de acuerdo a los lenguajes que propone el pastor bautista Gary Chapman en su libro *Los 5 lenguajes del amor*, publicado en 1992.

<sup>705</sup> Cf. ST I-II.33.1 ad 1.

dos, el valor de lo donado. Por eso se espera reciprocidad, porque el valor del don, pide ser acogido y valorado.<sup>706</sup>

La experiencia del amor da tal fortaleza, que anima a buscar el bien arduo y futuro. El dinamismo virtuoso se desarrolla en y junto con los demás, por eso es una cura para la acedia, “el remedio fundamental serán las virtudes que orienten a la generosidad de la donación”.<sup>707</sup> Se suele decir que saberse amado, nos hace más fuertes que sabernos fuertes, pues el amor siembra en el corazón una certeza existencial única.<sup>708</sup> Por eso, su fuerza unitiva es más potente, que cualquier amenaza o sufrimiento.<sup>709</sup>

La experiencia de ser amado da la fortaleza necesaria para salir de uno mismo con diligencia – amando – poniendo en juego los dones personales para responder a los problemas propios y de los demás; haciéndonos capaces de mantener o corregir el rumbo cuando, inevitablemente, las cosas no salen tan bien como habíamos previsto.<sup>710</sup>

Sin embargo, no todos piensan que el ser humano sea capaz de un amor así. Todavía hay muchos cuestionamientos heredados de “la incapacidad de las filosofías de la inmanencia para salir de la propia subjetividad, de la exaltación romántica de la pasión amorosa, de la reducción freudiana del amor a un impulso instintivo y de la acusación de egoísmo que algunas teologías hicieron a todo amor humano”.<sup>711</sup>

---

<sup>706</sup> Cf. Rafael Sacristán, *Movidos por el amor. Estudio del dinamismo afectivo* (Madrid: Ediciones de la Universidad de San Dámaso, 2020), 179.

<sup>707</sup> Gérard Gillemann, *La primacía de la caridad...*, 375.

<sup>708</sup> Tan sólida y fecunda es la experiencia amorosa que su efecto tiene ecos en la eternidad: “Todos los hombres quieren dejar una huella que permanezca. Pero ¿qué permanece? El dinero, no. Tampoco los edificios; los libros, tampoco. Después de cierto tiempo, más o menos largo, todas estas cosas desaparecen. Lo único que permanece eternamente es el alma humana, el hombre creado por Dios para la eternidad. Por tanto, el fruto que permanece es todo lo que hemos sembrado en las almas humanas: el amor, el conocimiento; el gesto capaz de tocar el corazón; la palabra que abre el alma a la alegría del Señor. Así pues, vayamos y pidamos al Señor que nos ayude a dar fruto, un fruto que permanezca. Solo así la tierra se transforma de valle de lágrimas en jardín de Dios”. Joseph Ratzinger, *Homilía de la Misa Pro eligendo Pontífice*, pronunciada el 18 de abril de 2005. Consultada en:

[https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_sp.html](https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html)

<sup>709</sup> Cf. *Rom* 8, 35 - 39.

<sup>710</sup> Gregory K. Popcak, *Dioses rotos. Los siete anhelos del corazón humano...*, 92. Por otro lado, para ejemplificar el papel de la diligencia y la esperanza, Rebecca DeYoung ofrece un interesante análisis sobre la película *The Shawshank Redemption* (1994) en el que muestra cómo la amistad entre Andy Dufresne (Tim Robbins) y su compañero de prisión Red (Morgan Freeman) es un catalizador para el florecimiento de los presos. La trama muestra cómo los bienes naturales y humanos ayudan a restituir la esperanza y el sentido de vida. Cf. Rebecca Konyndyk DeYoung, “Practicing Hope.” *Res Philosophica* 91.3 (2014): 387 - 410.

<sup>711</sup> Alfredo Álvarez, *El amor de Platón a hoy* (Madrid: Palabra. 2006), 193.

Estas corrientes tendrán parte de verdad, pero se quedan en descripciones patológicas de las tendencias humanas y desconocen que el ser humano solo se realiza en el don sincero de sí, acogiendo lo que no merece.<sup>712</sup> Es necesario aceptar el amor en su dimensión espiritual plenamente personal, para formar la capacidad y disfrutar su gozo.

## 5.2 Reflexionar y resistir: del optimismo humano a la esperanza cristiana

La sociedad contemporánea degusta la amargura existencial característica del que huye de Dios.<sup>713</sup> Son preocupantes las manifestaciones de patologías que debilitan a un gran número de personas en el mundo. ¿Hasta qué punto no se ha ido “normalizando” como si fuera algo inevitable y propio de nuestra cultura? ¿No será que –de cierta manera– lo provocamos con las dinámicas sociales y la manera en que interactuamos? En ocasiones, la fatiga existencial se debe a la falta de reflexión sobre la propia identidad; a la poca claridad sobre los ideales que orientan la propia vida.<sup>714</sup>

En una sociedad secularizada, un remedio fundamental es “reencontrar la dimensión divina en nuestro ser y acogerla”.<sup>715</sup> Acoger la identidad, y el llamado correspondiente a configurarla y así gozar del Bien, la Verdad y la Belleza. Solo desde la reflexión se puede descubrir la propia identidad. Reencontrar la dimensión divina que está en el origen y fin de la vida “puede dar de nuevo a nuestro espíritu y a nuestra sociedad una nueva e íntima estabilidad”.<sup>716</sup>

Ante la huida y el combate que la tristeza acédica lanza, el ser humano necesita tomarse tiempo para estar consigo mismo y pensar. La fuerza de la verdad es el salvavidas que la naturaleza ha lanzado: “El hombre no puede resignarse a ser y permanecer ciego de nacimiento en cuanto a lo que es esencial: el adiós a la verdad

---

<sup>712</sup> Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 7.

<sup>713</sup> Cf. Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 78.

<sup>714</sup> La sabiduría de la tradición de la acedia se puede aplicar incluso a experiencias aparentemente seculares, como las que ocurren en la vida de los estudiantes universitarios desesperados. Así lo hace Janelle Aijian quien analiza la situación de sus estudiantes a la luz del vicio. Cf. Janelle L. Aijian, “Acedia and Student Life: Ancient Christian Wisdom for Addressing Boredom, Distraction, and Over-commitment in Undergraduates.” *International Journal of Christianity & Education* 21.3 (2017): 195, <https://doi.org/10.1177/2056997117725>

<sup>715</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo...*, 81.

<sup>716</sup> *Idem*.

jamás puede ser definitivo”.<sup>717</sup> A pesar de que se proclame con altavoces el triunfo de la dictadura del relativismo, no tendrá la suficiente fuerza para permanecer.

A la pereza metafísica, la reflexión le opone la humildad metafísica que sitúa al ser humano en la realidad y le evita traicionarse a sí mismo. La humildad reconoce que es capaz gracias a los talentos y habilidades que, en último término, son dones de Dios.<sup>718</sup> Por eso, un cuidado básico es “la *discretio*, aquella sabiduría que nace de la conciencia de los propios límites y de las posibilidades que hay en nosotros y que permite un real dominio de sí”.<sup>719</sup>

A esto se refería Evagrio cuando sugería a los monjes buscar el equilibrio, la moderación que permite actuar y proyectarse dentro de las propias posibilidades. “Solo si se sabe hacer recto uso de la *discretio* –discreción y discernimiento– se pueden evitar el maximalismo y el minimalismo dentro de los cuales oscila la acedia”.<sup>720</sup> En el siguiente apartado abordaré la importancia del equilibrio de vida y la moderación, como condición de posibilidad para la reflexión.

No basta perseverar sin más, de forma estática y acartonada. La tentación de la acedia se vence perseverando en la propia identidad, *i.e.* la vocación en sentido metafísico.<sup>721</sup> En la misma línea, también Santo Tomás sugiere curar los embates de la acedia resistiendo con una reflexión profunda.<sup>722</sup> La fortaleza entra en juego para poner ante el entendimiento las cualidades de los bienes espirituales, humanos y sobrenaturales, que susciten su deseo esperanzado.<sup>723</sup>

La conciencia y la memoria dan testimonio de cuáles han sido los hechos con los que se ha avanzado o retrocedido en el camino de la propia identidad. Y aunque a veces los hechos atestiguan el retroceso, también en los yerros se cosechan aprendizajes valiosos que abonan al crecimiento personal y nos ayudan a comprender más a los demás.

La reflexión dispone a vivir más allá del binomio saber - hacer. Ayuda a vivir la opción fundamental de la fe que se expresa más adecuadamente en el binomio

---

<sup>717</sup> Discurso pronunciado por Ratzinger en La Sorbona, París, el 27 de noviembre de 1999: “Cristianismo. La victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones”.

<sup>718</sup> Cf. Alexandre Havard, *Creados para la grandeza* (Pamplona: EUNSA, 2019), 33 - 37.

<sup>719</sup> Adalberto Piovano, *Acedia...*, 77.

<sup>720</sup> *Idem.*

<sup>721</sup> Cf. Evagrio Póntico, *Obras Espirituales...*, 147.

<sup>722</sup> ST 35.1. *ad.*4.

<sup>723</sup> Cf. Antonio Montanari, “I vizi dello spirito: superbia e accidia.” *Credere Oggi* 33 (2013): 71.

permanecer - comprender. Cuando el ser humano permanece en esa opción, encuentra tierra firme para vivir y realizarse en el mundo. Comprender se refiere al pensamiento reflexivo que se ocupa de descubrir el sentido.<sup>724</sup>

La perseverancia en el propio estado ayuda a no dejarnos engañar por los fantasmas de “lo que podría haber hecho si...” y de “cómo estaría mejor si hubiera tomado otras decisiones”. Renunciar “a todas aquellas ilusiones que se nos presentan como alternativas al presente; supone aceptarse a sí mismo y al otro; supone acoger las fatigas de los propios compromisos y trabajos o el peso de la comunidad en la que nos encontramos”.<sup>725</sup>

La acedia es un vicio contra la memoria que oscurece los argumentos que me llevaron a optar por un estilo de vida.<sup>726</sup> Aceptar la realidad, mi realidad, es aceptar mi identidad.<sup>727</sup>

Un enfoque así “permite aceptar las etapas de la vida con sus límites constitutivos y sus riquezas, saborearlas sin fugas en el pasado o en el futuro, sin angustia o temor. La ascesis de lo cotidiano es sabiduría contra la acedia”.<sup>728</sup> Incluye una amorosa resistencia para disfrutar de lo ordinario, una actitud atenta que reconoce la grandeza de los detalles de servicio, la fortaleza de la magnanimidad, y saber disfrutar de una disposición abierta y sencilla con los demás.<sup>729</sup>

Ante las circunstancias, personas u objetos que causan dolor y sufrimiento, cabe la aceptación esperanzada del bien que existe por encima de eso que es penoso, a la vez que se acepta el inevitable claroscuro de toda vivencia.

Precisamente cuando los hombres, intentando evitar toda dolencia, tratan de alejarse de todo lo que podría significar aflicción, cuando quieren ahorrarse la fatiga y el dolor de la verdad, del amor y del bien, caen en una vida vacía en la que quizás ya

---

<sup>724</sup> Cf. Alejandro Sada, “Cristianismo y sentido de la vida: una reflexión a partir del pensamiento de Joseph Ratzinger.” *Scripta Theologica* 53 (2021): 613 - 615, <https://doi.org/10.15581/006.53.3.595-624>

<sup>725</sup> Adalberto Piovano, *Acedia...*, 84.

<sup>726</sup> Cf. Giuseppe Angelini, *Las virtudes y la fe...*, 65.

<sup>727</sup> Podría sonar un tanto “retrógrado” o “rígido” la sugerencia de “cortar” con alternativas que prometen mejorar el presente. Conviene leer estas sugerencias en un contexto de discernimiento maduro que está abierto al cambio y la mejora, pero que sabe del riesgo de considerar cualquier salida o alternativa como una panacea. La perseverancia, como toda virtud, no actúa sola, sino mediada por el discernimiento prudente de lo conveniente para cada persona en cada momento.

<sup>728</sup> Adalberto Piovano, *Acedia...*, 84.

<sup>729</sup> Cf. R. J. Snell, *Acedia and Its Discontents: Metaphysical Boredom in an Empire of Desire* (Kettering: Angelico Press, 2015), 118 - 129.

no existe el dolor, pero en la que la oscura sensación de la falta de sentido y de la soledad es mucho mayor aún.<sup>730</sup>

La huida del dolor y del sufrimiento, es precisamente el primer movimiento de la acedia. Obviamente el remedio no trata de promover un masoquismo absurdo, ni menguar la estima de cada persona. Al contrario, busca afirmar el valor y temple de cada ser humano, que es capaz de soportar o vencer las dificultades o sinsabores que en ocasiones se presentan en una relación.

La identificación con otro – yo y la donación suponen necesariamente un esfuerzo que es bueno. “Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito”.<sup>731</sup> La identificación y donación son actos de la voluntad, una voluntad que discierne, resiste y permanece en su elección.

Como el mismo Santo Tomás propone, en este juego de permanencia gustosa – de ascesis de lo cotidiano – la esperanza alumbró al presente, consolando con la alegría que anticipa la felicidad y confirma al corazón.<sup>732</sup> A esta esperanza fundamental se refería Pieper cuando reconocía la necesidad que tenemos de un “ancla” que nos mantenga seguros.<sup>733</sup> Una esperanza:

Que contiene el coraje de ser y de obrar, aceptando los riesgos de la vida, soportando con paciencia la pena y el dolor, sin retroceder ni siquiera ante la muerte. La esperanza es asimismo una confianza que nos sostiene en nuestras empresas y que se extiende hasta los otros hombres, a través de la colaboración en el seno de una familia, de una comunidad, de una nación.<sup>734</sup>

Una esperanza así no es optimismo; no se trata de tener la mejor visión posible, sino de confiar en Alguien. “La esperanza es capaz de superar las decepciones, incluso graves, porque como tiene su origen en Dios que da la vida, tiende a hacer volver hacia él como hacia la fuente de toda bondad”.<sup>735</sup>

---

<sup>730</sup> Benedicto XVI, *Spes Salvi*, 37.

<sup>731</sup> Benedicto XVI, *Spes Salvi*, 37.

<sup>732</sup> Cf. ST I-II.69.2.

<sup>733</sup> *Heb* 6, 19.

<sup>734</sup> Servais-Theodore Pinckaers, *La vida espiritual: según San Pablo y Santo Tomás...*, 156.

<sup>735</sup> *Idem*. Dicha fuerza espiritual descrita por Pinckaers implica – como gran parte de los textos evangélicos – una regla de interpretación fundamental: “no podemos comprender plenamente su enseñanza sin haberla puesto en práctica con espíritu de fe, pues tal es la condición de la esperanza interior de la que surge la verdad, la realidad comparable con la roca sobre la que se puede edificar sólidamente”. Servais-Theodore Pinckaers, *La moral católica...*, 27.

El objeto de la esperanza como virtud teologal es Dios mismo y nuestra unión con Él. Pero esta meta no es algo que esté separado del mundo, ya que se relaciona de muchas maneras con otros bienes arduos finitos. Es decir, el cumplimiento escatológico de la Bienaventuranza está presente en el actuar concreto humano aquí y ahora.<sup>736</sup> Considerarlo así, fortalece y ordena la acción virtuosa, nutriendo e integrando a sí las esperanzas humanas.

Como última idea de este apartado, deseo mencionar el valor del don de la sabiduría. Para curar la acedia, la Tradición recomienda pedir al Espíritu Santo el don de sabiduría; pues perseverar con paciencia en la visión que la sabiduría otorga, dispone a sentir y juzgar las situaciones como Dios lo hace, *i.e.* connaturalidad al Bien.<sup>737</sup> Por esa razón, Santo Tomás concluye el Tratado de la caridad, dedicando su última cuestión al don de *sapida scientia*.<sup>738</sup>

El don de sabiduría facilita contemplar el Bien divino desde su verdad más propia, y no solo los aspectos negativos – cansancio, esfuerzo, sacrificio, etc. – en los que se fija la pereza metafísica.

### 5.3 La experiencia del desierto: pedagogía del deseo

En muchas ocasiones se ha utilizado la imagen del desierto para representar los momentos críticos de la existencia humana. Sin embargo, la experiencia de las dificultades y sinsabores también provee oportunidades interesantes para reconocer, con realismo, el valor de los aprendizajes. En la experiencia del desierto, del vacío, “se vuelve a descubrir el valor de lo que es esencial para vivir; así, en el

---

<sup>736</sup> Cf. Lambert Hendriks, “How God is Hoped for in the Moral Life: The Virtue of Hope as the Bridge between “Already” and “Not Yet.”” *Faith, Hope, and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*. edited by Harm Goris, Lambert Hendriks, Henk Schoot (Leuven: Peeters, 2015), 163 – 164. Este artículo discute también la conexión que hay entre esperanza escatológica y secular, y los riesgos de establecer un falso paralelismo entre la bienaventuranza eterna y la realización de un mundo justo y pacífico.

<sup>737</sup> Cf. Un detallado elenco de pasajes bíblicos que remedian los síntomas de la acedia, con el vigor de la Sabiduría divina se encuentra en: Cf. Angelini Giuseppe, Nault Jean-Charles y Vignolo Roberto, *Accidia e perseveranza* (Milano: Glossa, 2005), 60 – 70.

<sup>738</sup> Cf. *ST II-II.45*. Para una explicación más amplia sobre este don, ver: Matthew Levering, *The Betrayal of Charity...*, 57 - 58.

mundo contemporáneo, son muchos los signos de la sed de Dios, del sentido último de la vida, a menudo manifestados de forma implícita o negativa”.<sup>739</sup>

La pereza metafísica, tan común hoy en día, es una manifestación negativa del anhelo del Bien divino; conocer su nombre ayuda a comprender sus causas, pues “el camino que permite empezar a remontar la pobreza de este tiempo de indigencia, es el que conduce a percibir la ausencia como ausencia”.<sup>740</sup>

El ser humano – creado por Dios y para Dios – experimenta dentro de sí un deseo que no desaparece.

El deseo humano tiende siempre a determinados bienes concretos, a menudo de ningún modo espirituales, y, sin embargo, se encuentra ante el interrogante sobre qué es de verdad “el” bien, y, por lo tanto, ante algo que es distinto de sí mismo, que el hombre no puede construir, pero que está llamado a reconocer. ¿Qué puede saciar verdaderamente el deseo del hombre?<sup>741</sup>

la experiencia del desierto puede ser una cura para la grandeza del espíritu humano. Pero para entenderlo, hay que considerar la relación entre el dinamismo del amor y la purificación del deseo.

La condición extática del amor es una característica que “certifica su autenticidad”. Por eso, conviene cuestionarse: “Si lo que experimento no es una simple ilusión, si de verdad quiero el bien del otro como camino también hacia mi bien, entonces debo estar dispuesto a des-centrarme, a ponerme a su servicio, hasta renunciar a mí mismo”.<sup>742</sup>

Amar quiere decir estar dispuesto a vivir fuera de sí, para encontrarnos en el amado. Des-centrarme implica salir de las consideraciones egoístas que consideran el yo como protagonista y fin de la propia vida.

La respuesta a la cuestión sobre el sentido de la experiencia del amor pasa, por lo tanto, a través de la purificación y la sanación de lo que quiero, requerida por el bien

---

<sup>739</sup> Benedicto XVI, Homilía de la Misa de apertura del Año de la Fe, del 11 de octubre, 2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20121011\\_anno-fede.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121011_anno-fede.html)

<sup>740</sup> Luis Romera, *Finitud y trascendencia: la existencia humana ante la religión...*, 54.

<sup>741</sup> Benedicto XVI, Audiencia del 7-XI-2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

<sup>742</sup> Benedicto XVI, Audiencia del 7-XI-2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

mismo que se quiere para el otro. Se debe ejercitar, entrenar, también corregir, para que ese bien verdaderamente se pueda querer.<sup>743</sup>

El éxtasis del amor se traduce en un camino en el que, conforme se va profundizando, se redescubre la dimensión trascendente del ser humano. Por eso, el amor encierra en sí el misterio de lo divino en lo humano:

Ni siquiera la persona amada, de hecho, es capaz de saciar el deseo que alberga en el corazón humano; es más, cuanto más auténtico es el amor por el otro, más deja que se abra el interrogante sobre su origen y su destino, sobre la posibilidad que tiene de durar para siempre.<sup>744</sup>

En contraposición a lo que engendra la acedia, “la experiencia humana del amor tiene en sí un dinamismo que remite más allá de uno mismo; es experiencia de un bien que lleva a salir de sí y a encontrarse ante el misterio que envuelve toda la existencia”.<sup>745</sup>

Como señalé en el primer apartado, la experiencia del amor requiere ser considerado y experimentado en todas sus dimensiones y movimientos. Pero esa experiencia no está exenta de debilidades e incluso maldades. No es un camino lineal, ni fácil; hace falta purificar los deseos, orientarlos para que no se pierdan en el desierto de una sociedad melancólica. Para lograrlo, el Papa Benedicto XVI propone “promover una especie de pedagogía del deseo, tanto para el camino de quien aún no cree, como para quien ya ha recibido el don de la fe”.<sup>746</sup>

La “pedagogía del deseo” atraviesa la experiencia del amor y supone purificar lo que deseamos. Se trata de ejercitar el gusto interior y producir anticuerpos eficaces contra la banalización y el abatimiento desesperado. “Una pedagogía que comprende al menos dos aspectos. En primer lugar, aprender o re-aprender el gusto

---

<sup>743</sup> Benedicto XVI, Audiencia del 7-XI-2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

<sup>744</sup> Benedicto XVI, Audiencia del 7-XI-2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

<sup>745</sup> Benedicto XVI, Audiencia del 7-XI-2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

<sup>746</sup> Benedicto XVI, Audiencia del 7-XI-2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

de las alegrías auténticas de la vida”.<sup>747</sup> Descubrir el gusto por saborear las alegrías más originarias, las que se encuentran en las relaciones humanas, las que se descubren en la belleza natural o del arte, en la admiración del aprendizaje.<sup>748</sup> En estas experiencias el ser humano se reubica en su condición de criatura, de ser creado para la donación, para captar y disfrutar de la belleza y la verdad.

En un segundo momento, esta pedagogía del deseo sugiere no conformarse con las alegrías alcanzadas, ya que “las alegrías verdaderas son capaces de liberar en nosotros la sana inquietud que lleva a ser más exigentes – querer un bien más alto, más profundo – y a percibir cada vez con mayor claridad que nada finito puede colmar nuestro corazón”.<sup>749</sup> La experiencia del bien concreto y verdadero lleva implícita su caducidad, una señal que apunta al Bien.<sup>750</sup>

El gran beneficio de esta pedagogía se potencia porque el amor “tiene en sí un dinamismo que remite más allá de uno mismo; es experiencia de un bien que lleva a salir de sí y a encontrarse ante el misterio que envuelve toda la existencia”.<sup>751</sup> Es una experiencia común, querer compartir lo bueno, darlo a conocer. Y en el caso de los bienes espirituales, multiplicarlos con la lógica del don y encontrar gozo en ello.

Se trata de gozar con lo verdaderamente bueno y amable de la vida, de “restaurar” nuestra capacidad para disfrutar y saborear las dimensiones que hacen grandiosa la vida humana. Supone transformar la tristeza de este siglo en alegría –*laetitia*– y gozo profundo –*gaudium*–.

---

<sup>747</sup> Benedicto XVI, Audiencia del 7-XI-2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

<sup>748</sup> Cf. Benedicto XVI, Audiencia del 7-XI-2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

<sup>749</sup> Benedicto XVI, Audiencia del 7-XI-2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

<sup>750</sup> Para los cristianos la oración es un ejercicio del deseo que facilita su purificación y rectificación. No para reprimir, sino para profundizar y ensanchar su gozo. Por eso, citando a San Agustín, comenta: “El hombre ha sido creado para una gran realidad, para Dios mismo, para ser colmado por Él. Pero su corazón es demasiado pequeño para la gran realidad que se le entrega. Tiene que ser ensanchado. Dios, retardando [su don], ensancha el deseo; con el deseo, ensancha el alma y, ensanchándola, la hace capaz [de su don].” Benedicto XVI, *Spes Salvi*, 33.

<sup>751</sup> Benedicto XVI, Audiencia del 7-XI-2012. Consultada en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121107.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121107.html)

La alegría y el gozo son bienes espirituales, emparentados con el placer, pero no idénticos. Las características que los distinguen son importantes: el placer es una sensación agradable que suele nacer del “exterior”; se opone al dolor como su contrario; es efímero, cambiante y superficial; individual como la sensación misma; se puede presentar con mucha fuerza, pero rápidamente declina; puede inclinar a actos desordenados.

En cambio, la alegría y el gozo son causadas por un acto interior de calidad; testigos de la autenticidad de la virtud; compatibles con el dolor cuando se acepta con amor la prueba; duraderos como las virtudes que los engendran; crecen al comunicarse y armonizan con la generosidad del amor.<sup>752</sup> Estas diferencias no son pocas, ni menores. Buscar la alegría y el gozo de los verdaderos bienes, cura el corazón y evita la divagación de la mente.

Hay en este punto dos argumentos que la teología de Ratzinger armoniza de forma magistral: por un lado, la integración de los dos movimientos del dinamismo amoroso cuya fuerza impulsa hacia Dios y hacia la realización plena de la persona en todas sus dimensiones humanas; por el otro, la dirección de este deseo originario que se satisface poco a poco en las alegrías y gozo de esta vida. El ser humano está hecho para el gozo de la unión con el Bien divino, y está llamado desarrollar esta capacidad durante su vida.

## 5.4 Estabilidad y moderación

Con la misma savia curativa de la “pedagogía del deseo”, otra potente cura que previene y redime de la pereza metafísica es la estabilidad y la moderación. No basta perseverar para no huir, ni purificar los deseos orientándolos al éxtasis del amor. Hace falta cuidar del cuerpo y el alma para no divagar, ni inquietarse.

Cuando se está expuesto a un sinnúmero de experiencias estimulantes o excitantes, se inhibe la capacidad de pensar en la propia identidad y de comprometerse. Las experiencias intensas “vuelven indolente al sujeto frente a cualquier actividad. Lo interesante se disuelve en lo indiferente, dando lugar a otro entretenimiento (tenterentre) que acaba en aburrimiento y pérdida de agrado en la tarea”.<sup>753</sup>

---

<sup>752</sup> Cf. Servais-Theodore Pinckaers, *La moral católica...*, 92 – 93.

<sup>753</sup> María Lucrecia Rovalletti y Martín Pallares. “La acedia como forma de malestar en la sociedad actual...”, 62.

La actividad agitada que no para y que no es cuestionada, distrae y ocupa el espacio interior, haciendo que nos alejemos de nosotros mismos, y de las situaciones en las que nos encontramos con el otro. Falta la paz que da estabilidad al ánimo y a los proyectos. Falta el silencio que permite escuchar a los demás sin que el ruido de las palabras impida acogerlos. Falta la fortaleza para permanecer aquí y ahora, con mis capacidades y limitaciones.

Junto con la estabilidad, la moderación desempeña una función protectora. Quien se modera es dueño de sí. Quien sabe dominarse, no se sujeta a los vaivenes del placer, la comodidad o la fama; renuncia a esos bienes para cuidar el Bien. La persona moderada es capaz de sobrellevar el esfuerzo de salir de sí mismo para encontrar al Otro, y al otro.

En este orden de ideas, una cura que deriva de la moderación es la virtud de la *studiositas*. Pieper propone oponer esta virtud a la *curiositas*, pues encauza el deseo de conocer para no caer en la fatal tentación de dilapidarse. Es decir, “cerrar a cal y canto el santuario de la vida interior a las vanidades atosigantes de la vista y del oído, para volver a una ascética y conservar –o restaurar al menos– aquello que constituye la verdadera vida del hombre: percibir otra vez a Dios y a su creación”.<sup>754</sup>

La *studiositas* evita que el afán de conocer se desborde y pervierta la capacidad de disfrutar y admirar lo bello. Así se evita que las experiencias acaben siendo:

Un mundo de flores de un día, vivencias que al cuarto de hora se han vuelto insípidas y que se tiran como se tira un periódico acabado de leer. Un mundo que (...) parece un barrio chino a la mañana siguiente de la orgía, en luz hiriente del invierno: helado, desolado y fantasmal.<sup>755</sup>

El exceso y el desenfreno hacen de este mundo un lugar plano, sin relieve ni importancia.

---

<sup>754</sup> Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 293.

<sup>755</sup> *Ibidem*, 292. Pieper fue testigo de la Segunda Guerra Mundial. Su experiencia en el fratricidio le hizo presenciar cómo el hombre contemporáneo había logrado cierta maestría en el arte de disfrazar su desesperación con un vano optimismo.

## 5.5 El descanso y la fiesta

Desde el punto de vista psicológico, la acedia afecta también la capacidad para percibir cualquier tipo de valor superior que trascienda los límites del placer y la remuneración inmediata; valores como la música, el arte o la filosofía.<sup>756</sup>

En la línea de la pedagogía del deseo, Pieper sugiere revalorar el papel del ocio y la fiesta en la vida humana. Estas facetas atienden la dimensión corporal y relacional del ser humano, procurando los placeres, alegrías y gozos necesarios para recuperar fuerzas y disfrutar la convivencia con los demás. Este disfrute se da de forma virtuosa si está regulada por la virtud de la eutrapelia.<sup>757</sup>

El ocio –en su sentido original de disposición para la contemplación– pasa inadvertido en un mundo en el que se sobrevalora el trabajo como sentido de vida, y que lo valora únicamente como medio para reponer fuerzas, y volver a la labor.<sup>758</sup> Paradójicamente, vivimos en una sociedad que reconoce como un signo de éxito, lo que es conseguido con esfuerzo, por la vía del trabajo, y se ve con desconfianza lo recibido gratuitamente, como don.<sup>759</sup>

Esta absolutización del trabajo dispone al ser humano a una condición acediosa, pues “después de toda su enérgica actividad, no se encuentra consigo mismo (...), se apodera de él la tristeza, por lo que se refiere al Bien divino que habita en él mismo”.<sup>760</sup> Por ejemplo, en el síndrome del *workaholic* que extiende sus horarios laborales, y sacrifica su vida familiar y social por lograr metas profesionales, evita –de forma consciente o no– la tranquilidad necesaria para cuidar lo más importante.<sup>761</sup> El trabajo se convierte en una estrategia de escape socialmente

---

<sup>756</sup> Cf. Jean-Charles Nault, “Acedia: Enemy of Spiritual Joy...”, 243 - 245.

<sup>757</sup> Cf. Jorge Ferro, “Acedia y eutrapelia en algunos textos medievales españoles.” *Letras* 67 - 68 (2013): 82 y ss. Antes de que se diluyera el sentido espiritual de la acedia, había una clara oposición entre ésta y la eutrapelia. Esto lo muestra Ferro en su artículo, con pasajes concretos sobre el pecado y la virtud en la literatura medieval.

<sup>758</sup> Cf. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual...*, 12 - 13.

<sup>759</sup> Cf. *Ibidem*, 30 - 33.

<sup>760</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>761</sup> Por ejemplo, el Reverendo metodista Alan Palmer, desarrolló una investigación en la que detectó la carencia del marco teleológico propio del cristianismo, aunado al relativismo secular, como las condiciones propicias para que el ser humano se deje seducir por las “sirenas del perfeccionismo”, mayoritariamente laborales y relacionados con la vida moral ascética. Cf. Alan Palmer, “Echoes of Acedia: Introverts and Perfectionists in the Church.” *Holiness The journal of Wesley House Cambridge*, 4 (2018): 107 y ss.

justificada; no existe el descanso que facilite la ociosa contemplación; no se sabe descansar el espíritu en Dios.<sup>762</sup>

La acedia tiene una estrecha relación con una actividad desasosegada que se manifestaba cuando “el hombre renuncia al rango que se le fija en virtud de su propia dignidad; que no quiere ser lo que Dios quiere que sea, lo cual quiere decir que no quiere ser lo que realmente y en última instancia es”.<sup>763</sup> Se podría decir que la acedia es la falta del verdadero ocio, pues “solo puede haber ocio cuando el hombre se encuentra consigo mismo, cuando asiente a su auténtico ser”.<sup>764</sup>

El ocio – como actitud del alma – posee características terapéuticas: el callar propio de una actitud receptiva, la serena alegría de no comprender todo ni estar informado de todo, la ciega fortaleza del corazón que confía, el abandono del que suelta y se relaja; la actitud de contemplación festiva del que celebra y afirma la bondad de lo que le rodea.<sup>765</sup> La festividad y la celebración nacen del agradecimiento y el amor, de la satisfacción de vivir.<sup>766</sup> Las prisas y la falta de serenidad en la vida cotidiana desdibujan un sentido de providencia, o por lo menos de una finalidad.<sup>767</sup>

El mandamiento del descanso facilita la contemplación, porque el ocio dispone al ser humano para desarrollar esa capacidad.<sup>768</sup> Contemplar no es un simple conocer, sino un percibir amante; un conocer encendido por el amor. Es la intelección – en su sentido etimológico – de la belleza y el bien que llevo dentro y me rodea.<sup>769</sup>

La acedia, con sus diferentes movimientos pasionales, “es un vicio que corrompe principalmente la afectividad humana. La vida contemplativa, propia también del filósofo, es sobre todo afectiva, porque es gozarse en la contemplación del bien divino y de la realidad que de Él procede”.<sup>770</sup>

---

<sup>762</sup> Cf. *ST II-II.35.3 ad 1*.

<sup>763</sup> Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual...*, 41.

<sup>764</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>765</sup> Cf. *Ibidem*, 46 - 51.

<sup>766</sup> Cf. R. J. Snell, *Acedia and Its Discontents...*, 116 - 117.

<sup>767</sup> Cf. Jeffrey A. Vogel, “The Speed of Sloth: Reconsidering the Sin of Acedia.” *Pro Ecclesia* 18.1 (2009): 51, <https://doi.org/10.1177/106385120901800105>

<sup>768</sup> Cf. *ST II-II.35.3 ad 1*. Cf. R. J. Snell, *Acedia and Its Discontents...*, 118 - 119.

<sup>769</sup> Cf. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual...*, 297 - 302.

<sup>770</sup> Patricia Schell, “Josef Pieper y la acedia: la causa afectiva de ciertas deformaciones...”, 521.

Pieper advierte del riesgo de descuidar el descanso dominical en su sentido teológico, ya que “el descanso y el ocio solo son posibles presuponiendo que el hombre se adhiere a su auténtico y verdadero sentido”.<sup>771</sup>

En el descanso y recogimiento dominical es posible “aprender a abrir el corazón gratuitamente al ser de lo real, a redescubrir el valor del silencio y de la escucha, lo cual implica una metafísica del consentimiento al ser”.<sup>772</sup> Contemplar en silencio y amorosamente. Ser consciente de que habito en un mundo que me trasciende, pero cuyo sentido me interpela. Dialogar con un Dios que me busca personalmente, y reconocer en ese diálogo el lenguaje de la esperanza.<sup>773</sup>

Guardar el domingo es atesorarlo, disfrutar del resplandor de un tiempo y espacio sagrados. Así lo explicaba San Juan Pablo II: del descanso de Dios narrado en *Génesis* 1, 31 se sigue “una mirada contemplativa, que ya no aspira a nuevas obras, sino más bien a gozar de la belleza de lo realizado; una mirada sobre todas las cosas, pero de modo particular sobre el hombre, vértice de la creación”.<sup>774</sup>

Un cuidado urgente que preserve la grandeza de espíritu es dar al trabajo su verdadero lugar y valor. No se trata de equilibrio –pues no todo tiene la misma importancia– sino de armonizar jerarquizando los bienes. El descanso, el ocio y la fiesta son situaciones buenas, deseables y necesarias para la grandeza de espíritu.<sup>775</sup>

El fundamento está en reconocer que “todo lo que existe es bueno y es bueno que exista. El hombre no puede hacer suya la suerte del amado, si para él no son algo bueno –y, por tanto, amado– el mundo y la existencia”.<sup>776</sup>

---

<sup>771</sup> Cf. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 394 - 397. “La acedia contraría al precepto de santificación del sábado en el cual, por ser moral, se preceptúa la quietud de la mente en Dios. A esa quietud contraría la tristeza espiritual del bien divino”. *ST II-II.35.3 ad 1*. La trivialización del domingo, como un día más de la semana, se ha debido al empuje que el capitalismo inyecta al estilo de vida consumista, promoviendo actividades, lugares y objetos de consumo que desenfocan a la persona. Cf. Jim Wishloff, “Acedia and the Economy: The Proper Work of Wayfarers.” *Journal of Religion and Business Ethics* 4.1 (2017): 13 - 14.

<sup>772</sup> Bernard N. Schumacher, *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper...*, 141.

<sup>773</sup> Cf. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales...*, 402.

<sup>774</sup> Juan Pablo II, *Dies Domini*, 11.

<sup>775</sup> Cf. Josef Pieper, *Una teoría de la fiesta* (Madrid: Rialp, 1974), 15 - 35.

<sup>776</sup> Santiago Bellomo, “Juventud, fiesta y esperanza en la obra de Josef Pieper: una respuesta a la cultura posmoderna.” *Sapientia*, 49 (2004): 336.

## 5.6 El remedio definitivo: Encarnación y Redención

De la consideración integral del amor, de su manifestación concreta en la historia, se sigue una cura muy poderosa para evitar y remediar la acedia. Pero esa cura no es una acción, sino una Persona. Contra el *logismo* evagriano, se opone el *Logos* divino:

La novedad que supera toda búsqueda humana, la novedad que solo Dios mismo podía revelarnos: la novedad de un amor que ha impulsado a Dios a asumir un rostro humano, más aún, a asumir carne y sangre, el ser humano entero. El *Eros* de Dios no es solo una fuerza cósmica primordial; es amor, que ha creado al hombre y se inclina hacia él.<sup>777</sup>

En la línea de la tradición tomista, Nault subraya que el remedio definitivo contra la acedia es la Encarnación.<sup>778</sup> La Persona que encarna y hace patente la certeza del amor: Jesús de Nazaret, con quien “la primacía del *logos* y la primacía del amor se mostraron como idénticos”.<sup>779</sup>

Cristo –verdadero Dios y verdadero hombre– realiza en sí mismo, de manera singular y única, la unión entre Creador y criatura, contrarrestando la tentación del hombre de reducir el objeto de su deseo a bienes efímeros. La Encarnación actualiza la esperanza del hombre, revelándole su dignidad y ofreciéndole su amistad. El amor divino que busca comunicar el bien, puede ser calificado como *Eros*, no solo en cuanto Creador, sino en cuanto electivo. Como un amor que llama a una relación interpersonal plena absolutamente.<sup>780</sup> “La revelación cristiana ofrece, ante todo, un conocimiento más profundo y definitivo sobre el «bien de la persona», (...) abre la perspectiva de un inesperado cumplimiento en la gratuita participación en la vida de la Trinidad. En Cristo la persona es llamada a la comunión de caridad con el Padre en el Espíritu Santo”.<sup>781</sup>

Cristo, Sumo Pontífice –hacedor de puentes–, devuelve al ser humano con su encarnación la esperanza de participar plenamente de la vida divina. Pero esa participación supone el esfuerzo del amor, de permanecer, de guardar cuidando.

---

<sup>777</sup> Benedicto XVI, “Discurso al Pontificio Consejo *Cor Unum*, pronunciado el 23 de enero, 2006”. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060123\\_cor-unum.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060123_cor-unum.html)

<sup>778</sup> Cf. Jean-Charles Nault, *El demonio del mediodía...*, 59 y ss.

<sup>779</sup> Josep Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Salamanca: Sígueme, 2005), 159.

<sup>780</sup> Cf. Antonio Prieto, “Eros and Agape: The Unique Dynamics of Love.” *The Way of Love: Reflections on Pope Benedict XVI’s Encyclical* (San Francisco: Ignatius Press, 2006), 221.

<sup>781</sup> Livio Melina, *Participar en las virtudes de Cristo. Por una renovación de la teología moral...*, 117.

Como el Padre me amó, así los he amado yo. Permanezcan en mi amor. Si guardan mis mandamientos, permanecerán en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor. Les he dicho esto para que mi alegría esté en ustedes y su alegría sea completa.<sup>782</sup>

La encarnación libera de la acedia y de la desesperación que ella engendra, porque Dios ha brindado su amistad de manera personalísima y asequible.

La acedia –caracterizada por la desesperación– no es un mal irremediable. La Encarnación sostiene la esperanza del hombre recordándole la grandeza a la que está llamado, si acepta el don de la amistad divina. De su parte, requiere una disposición afectiva adecuada que le permita alcanzar esa realización. Por eso Benedicto XVI afirma con tanta insistencia “la necesidad del amor como actitud fundante para el cristiano: su solución y fundamentación son netamente teológica y de naturaleza personal: Hemos creído en el amor de Dios (1 Jn 4, 16)”.<sup>783</sup>

La Teología de los últimos decenios ha recordado –con fuerza e insistencia– que el cristianismo es la vivencia de la relación con Quien da sentido y peso a la existencia humana:

Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva.<sup>784</sup>

La opción fundamental del cristiano es creer en el amor; el amor incondicionado que da una certeza absoluta y, con esa certeza, la esperanza de la redención suceda lo que suceda.<sup>785</sup>

Si por la experiencia de las debilidades, la persona desespera y se considera indigno del amor de Dios, posiblemente encubra una falsa humildad y olvide que ha sido Dios quien nos amó primero,<sup>786</sup> sin ningún mérito ganado por nosotros.<sup>787</sup> Esto implica recordar que no “merecemos” el amor de Dios, pues no es el resultado de

---

<sup>782</sup> 1 Jn 15, 9-11.

<sup>783</sup> Pablo Blanco, “Amor, caridad y santidad. Una lectura transversal de la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI.” *Scripta Theologica*, 38.3 (2006): 1060.

<sup>784</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 1.

<sup>785</sup> Cf. Benedicto XVI, *Spes salvi*, 26.

<sup>786</sup> 1 Jn 4, 10.

<sup>787</sup> Rom 5, 8.

nuestra bondad o acciones excelentes.<sup>788</sup> Dios ama a su criatura porque Él es bueno, no porque la criatura “sea buena”.

La magnanimidad y grandeza que necesita el ser humano se enraíza en el buen “*humus*” del abandono.<sup>789</sup>

Reza seguro con el Salmista: “¡Señor, Tú eres mi refugio y mi fortaleza, confío en Ti!” Te garantizo que Él te preservará de las insidias del “demonio meridiano” – en las tentaciones y... ¡en las caídas! –, cuando la edad y las virtudes tendrían que ser maduras, cuando deberías saber de memoria que solo Él es la Fortaleza.<sup>790</sup>

Reconocer la bondad del don también suscita agradecimiento, y el agradecimiento tiene nombre de Sacramento. Lo que se diga sobre este misterio de fe es poco.

La acedia es todo lo contrario de la eucaristía, es decir, del espíritu de agradecimiento: incapaz de tomar la relación con el “espacio” y el sentido de las cosas, quien es presa de la acedia vive en la a-caristía, en la incapacidad de maravillarse de la belleza, del amor y, por tanto, en la incapacidad de dar gracias.<sup>791</sup>

Por último, considero interesante recordar un detalle que sucedió el Domingo de Resurrección y que conecta con la etimología del concepto.

Después de la apresurada sepultura del viernes, María Magdalena y otras mujeres tenían pendiente terminar los cuidados rituales del cadáver de Jesús.<sup>792</sup> Ellas habían recibido el perdón; habían sido restituidas con su cercanía y enseñanzas; lo habían acompañado y les había llamado amigas. Tras años de acompañar al Maestro, tenían bien experimentado el gozo de su amor. Por eso, habían acudido en la madrugada con los aromas y ungüentos que prepararon para embalsamar el cadáver de Jesús, porque les urgía ofrecer los últimos servicios al cuerpo de Aquel a quien amaban.

...

---

<sup>788</sup> Cf. Jean-Charles Nault, “Acedia: Enemy of Spiritual Joy...”, 249 - 250.

<sup>789</sup> Por esta razón, la Tradición en algunos momentos ha aconsejado el uso de ciertas oraciones litúrgicas como las que analiza Peretó pertenecientes a tres Misas votivas (*Missa pro tribulatione cordis*, *Missa pro seipso* y *Missa contra mortalitate hominum*) de una liturgia inglesa de los ss. XII y XIII. Cf. Rubén Peretó Rivas, “Angustia y acedia como patología en el monacato medieval...”, 769 - 794.

<sup>790</sup> Josemaría Escrivá, *Forja*, 307. La referencia es a los *Salmos* 30 y 45, según la web que publica sus textos: <https://escriva.org/es/forja/307/>

<sup>791</sup> Cf. Enzo Bianchi, *Le parole della spiritualità. Per un lessico della vita interiore* (Milano: Rizzoli, 1999), 35 - 37.

<sup>792</sup> Cf. *Mc* 16, 1 y *Lc* 24, 1.

Hablar de curas y cuidados es una manera de fomentar una actitud diligente –de amor– ante lo valioso. Si la acedia es un vicio que pervierte el gozo del Bien divino y el gozo del amor interpersonal, vale la pena poner mucha atención en los cuidados que prevengan o curen un vicio tan nefasto.

En este capítulo se han mencionado varios: la recuperación integral del amor con su variedad de movimientos e interlocutores; la precaución necesaria para vivir en una sociedad que ha falsificado el contenido del amor por sucedáneos superficiales y efímeros; la experiencia del desierto como un camino para purificar el deseo originario del Bien divino; la estabilidad de ánimo que da contención y dominio para no dispersarnos, ni divagar; la procuración y disfrute de placeres y gozos que nos permitan descansar y contemplar; y por último, el don de la amistad divina encarnada, con nombre de Persona.

Cuidar la capacidad de amar es cuidar la grandeza de espíritu propia del ser humano. Una tarea urgente y necesaria.

## CONCLUSIONES

La tristeza no es un sentimiento agradable. Suele disminuir fuerzas, desdibujar ilusiones, teñir el horizonte de tonos grises, disponer a la evasión y hasta el rencor. Es desagradable incluso cuando hay una causa justa o noble para padecerla. Sin embargo, la tristeza es un síntoma útil en la medida en que advierte de un dolor, una carencia o un agravio.

La acedia se caracteriza por ser una tristeza profunda; una tristeza que pesa y paraliza. Así la había descrito en siglo IV Evagrio Póntico, a quien la historia le debe el agudo análisis de los diferentes movimientos pasionales y la categorización de aquellos que son cabeza y origen de otros pecados.

Sumergido en la doctrina origenista, Evagrio entendió el camino cristiano como un itinerario de regreso a la Unidad suprema con el Creador. En ese camino, los *logismoi* podían engendrar tentaciones que descolocaban al anacoreta, orillándolo a errar en sus decisiones y hasta olvidar su identidad. La acedia era uno de esos malos pensamientos que se presentaba a cierta hora del día, sugiriendo la evasión de los deberes de piedad, la dispersión del ánimo en otros placeres, los resentimientos y la huida de la celda. En esa etapa temprana de la Teología, había certeza sobre el fin de la vida humana y los posibles obstáculos – tentaciones, pecados y vicios – que la contrariaban.

Gracias a Casiano, esta sabiduría no se perdió. Diversos teólogos retomaron el tópico del septenario capital, para explicar el origen de los pecados y así recomendar medidas preventivas. Con el pasar de los siglos, la lista fue variando y la presencia de la acedia en ella fue intermitente. Por el contexto histórico y eclesiástico en el que se originó y transmitió durante siglos, se entiende que la acedia se comprendiera como un pecado exclusivo de los monjes, de los sacerdotes y de las personas comprometidas a vivir los consejos evangélicos.

En el siglo XIII Santo Tomás recogió de la sabiduría pastoral y teológica de este vicio y lo enmarcó en un horizonte más amplio y radical, el de la Bienaventuranza y la caridad. Según Santo Tomás, la Bienaventuranza radica en la contemplación de la verdad o, lo que es lo mismo, el gozo de la verdad. Y es que, dado que el intelecto contemplativo no está separado de la voluntad que ama y desea, la fruición propia de la contemplación se identifica con el gozo de la caridad. Sin embargo, el ser humano no puede alcanzar la visión beatífica por sí mismo, sino mediante la gracia

de la caridad que lo une a Dios como amigo. A Santo Tomás le debemos también identificar la caridad con el amor de amistad.

En la presentación orgánica de la *Summa* coloca la acedia en El tratado de la caridad, y la aborda desde dos perspectivas, la pasional y la de la acción. En la primera afirma que la acedia es una cierta tristeza que apesadumbra, que agrava el ánimo. La segunda se sigue de ésta, y se manifiesta como un cierto tedio para la acción.

Esta peculiar tristeza es la reacción afectiva ante los requisitos y la condición futura de un bien espiritual específico, el Bien divino que es el gozo de la unión con Dios. Este gozo se identifica con la caridad porque es su primer efecto, aunque en esta vida se experimenta de manera imperfecta, pero fortalecida por las virtudes teologales. La acedia se opone a las exigencias que conlleva la consecución de ese *gaudium*. Es la consecuencia privativa de la falta de ejercicio de amar, de no cultivar la amistad con Dios por las renunciaciones que supone, de no dejarse cautivar por su atractivo. Por lo tanto, va más allá de no realizar ciertas prácticas de piedad.

La acedia afecta la relación con Dios de manera propia y original, pero no exclusivamente. También el prójimo y uno mismo son objetos materiales de la caridad, mientras que el objeto formal es el Bien divino. Es decir, por la caridad amamos al prójimo y a uno mismo por causa de Dios. Esto implica que desde el punto de vista teológico es válido extender la nocividad del vicio a las relaciones humanas que se viven caritativamente.

Con la segunda descripción como *taedium operandi*, Santo Tomás añade que la maldad de este vicio consiste en impedir el retorno de la criatura a su Creador. Paraliza la dinámica que la caridad imprime en el dinamismo de las virtudes, clausura la natural apertura a los demás, sugiere la dispersión y divagación por otros bienes.

La exposición de la dinámica pasional que hay en la *Summa* ilustra con claridad la generación de las *filiae acediae*. La tristeza de la acedia deprime el ánimo y promueve el alejamiento de lo que causa tristeza. Genera desesperación al considerar imposible aquel bien. Huye apartando la vista y la consideración de lo bueno, descuida las acciones que lo acercarían a su posesión. Para justificar su posición, también combate con enojo a quienes le recuerdan ese bien, e incluso llega a rechazarlo y odiarlo. Y como el ser humano no puede habitar en la tristeza, deja que su alma se disperse en otros objetos placenteros que lo distraigan. Esta divagación le trae inestabilidad e

inquietud, pero se divierte con curiosidades y actividades que lo mantienen ocupado.

La tristeza acediosa puede ser valorada como vicio si es imperada por la voluntad, o por lo menos, no es impedida por ella. Es decir, la tristeza acediosa es viciosa en la medida que es una reacción afectiva consentida, que aleja de los esfuerzos que la caridad –el amor– pide.

Según el mismo esquema tomista, justifiqué que la acedia puede ser un acto deliberado o pecado, pero también un vicio en la medida en que incide en el modo habitual de ser. Pienso que reconsiderar el término como vicio capital –y no tanto como pecado–, hace énfasis en esta dimensión disposicional que afecta a la personalidad. Después de mostrar la dinámica pasional que desata, queda claro su condición capital.

De acuerdo con lo que he argumentado sobre la continuidad en el orden del amor –*i.e.* de los apetitos naturales, sensibles y espirituales– y la integridad de la vocación humana a la bienaventuranza, sostengo que se puede usar este concepto para describir cómo se frustra la consecución del gozo del amor en las relaciones interpersonales. Es decir, la dinámica pasional que desata generando vicios, puede ser usada para explicar los rompimientos y crisis en las relaciones interpersonales, al margen del ejercicio de la caridad.

Esto se justifica si concedemos la importancia del amor en la vida humana, como una experiencia de afirmación, aceptación y cuidado del otro. Si consideramos el gozo humano de esas uniones, como un bien arduo que hay que trabajar a lo largo del tiempo, es claro que estos procesos también pueden padecer el vicio de la acedia. La dinámica pasional que desata la tristeza acediosa explica el alejamiento, el combate y la evasión que ocurren en muchas dinámicas amorosas, y que se padecen con desesperación por el abandono de ese bien arduo y futuro.

En esta aplicación del término, pueden no ser explícitos los fundamentos teológicos; sin embargo, no encuentro otra manera de justificar la primacía del amor en la vida humana, sino desde la Revelación cristiana.

Cara al itinerario histórico del término, Santo Tomás se adelantó a la confusión que ocurriría en los siguientes siglos cuando señaló que, aunque la acedia y la pereza comparten síntomas como el cansancio y la desgana, son diferentes porque se oponen a bienes distintos.

Tras algunos siglos de olvido y reducción, la acedia volvió a la escena teológica y filosófica a inicios del siglo XX, cuando Josef Pieper la encajó en su marco metafísico original. Este pensador alemán subrayó la orientación de la naturaleza humana hacia el bien y reconsideró la actualidad del término –en su acepción tomista de vicio capital– para describir los rompimientos que el ser humano padece por renunciar a la grandeza metafísica que le es propia.

El ser humano alcanza su grandeza y plenitud en la relación con Dios, disponiéndose en cada momento para esa relación. En su itinerario, la persona necesita de la esperanza para seguir caminando. Con la seguridad del “ya, pero todavía no”, Pieper anima a sus contemporáneos a no desesperar, a la vez que propone una relación bidireccional entre el amor y la esperanza. El ser humano necesita esperanza para alcanzar el bien que se ama, y el reconocimiento de la bondad de su existencia como la confirmación del amor que crea y sostiene su promesa. Solo así se puede caminar sin presunción, ni angustia, asentado en la esperanza fundamental de que ese bien arduo futuro ya es, pero todavía no en plenitud.

Por su parte, Benedicto XVI mostró en su brillante magisterio cómo la esperanza y el amor se potencian y dinamizan en el itinerario del creyente. En varios momentos advirtió que vivimos en una sociedad melancólica que propicia la desesperación y la temeridad; una cultura que fomenta un falso amor propio, y que desprecia la donación y la autotranscendencia; una civilización que huye de Dios y de cualquier referencia que lo recuerde. Ratzinger le llama a este vicio “pereza metafísica” porque deriva de una falta de magnanimidad para creer en la propia grandeza de la vocación humana. El drama humano es que no podemos borrar, ni olvidar el Bien para el que fuimos creados. La tristeza acediosa abunda cuando se cree que es imposible alcanzar el gran amor.

El vicio de la acedia hiere nuestra capacidad de amar, nuestro ser relacional. Golpea en lo profundo de las fuerzas humanas, menguando las más nobles ambiciones personales y espirituales. Esto se ve de manera prioritaria en el amor a Dios, pero también en los otros amores que constituyen la argamasa de la vida humana. Ha quedado pendiente para más adelante, pensar de qué manera la acedia se presenta en los diferentes momentos del amor humano, y cuáles son las causas –en sentido amplio– que disponen a padecerla.

La propuesta de los autores que he estudiado consiste en devolver a nuestra naturaleza el marco de referencia creacional, metafísico, para aceptar la gratuidad amorosa del acto creador, su centralidad e importancia. Junto con estos dos autores, otros teólogos recientes también han sugerido la reconsideración del término en su marco metafísico fundamental.

El ser humano necesita volver a creer en sí mismo, en sus capacidades, en su futuro común, en la posibilidad de regenerar tejidos y estructuras que han sido dañadas por el individualismo, el hedonismo y la secularización. Fundamentalmente, el ser humano necesita creer en el Amor de Dios. En su gratuidad. En su realidad y poder.

La acedia es un tema que se enraíza en una reflexión metafísica porque se pregunta por el origen del ser humano, pero sobre todo por su naturaleza teleológica, su sentido y finalidad. Tal vez por eso, la Teología del último siglo ha vuelto a subrayar la llamada a la Bienaventuranza bajo el signo de la vocación fundamental al amor. “Estamos llamados al amor, a la caridad: y esta es nuestra vocación más alta, nuestra vocación por excelencia; y a esta está unida también la alegría de la esperanza cristiana”.<sup>793</sup>

Si bien el tema de la tesis es la acedia, como una tristeza peculiar ante las exigencias propias de la grandeza del espíritu humano, la motivación del trabajo era comprender el amor. Y en esto coincido con el Dr. Alejandro Llano que describe así la clave hermenéutica de su vida y trabajo.

Pues bien, la filosofía –siempre a la búsqueda de algo absoluto– tiene nombre de amor, y los relatos y narraciones tratan de deseos, amores y desamores. Bien pensada, no es extraña esta omnipresencia, porque lo más importante que podemos llegar a saber sobre el tema es qué sentido tiene, y si es verdad, la afirmación «Dios es amor». Y no es otra, a su vez, la clave hermenéutica de todo este campo intelectual y vital. Por mi parte, estoy convencido de que, quien se sienta amado por Dios y anhele identificarse con él, está cerca de dar con alguna clave del enigma; quien ni siquiera admita que el amor de Dios puede ser una gozosa realidad, tal vez no pásele rondar por los aledaños de la más sustancial cuestión humana.<sup>794</sup>

Tal vez ha sido un recorrido largo e indirecto hablar de la acedia para llegar al amor. Pero creo que no he perdido el tiempo, pues “la esencia positiva de cualquier cosa, con frecuencia nos resulta totalmente clara, solo si hemos comprendido sus

---

<sup>793</sup> Papa Francisco, Audiencia del 15-III-2017, consultado en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2017/documents/papa-francesco\\_20170315\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170315_udienza-generale.html)

<sup>794</sup> Alejandro Llano, *Deseo y amor* (Madrid: Encuentro, 2013), 9.

contrarios”.<sup>795</sup> Reconocer las crisis que causa la acedia en la vida humana, ha sido fundamental para valorar la fuerza y necesidad del amor.

Comprendiendo la riqueza de la experiencia amorosa, con sus diferentes dimensiones, interlocutores y elementos, queda claro que la experiencia del amor es tan sobrecogedora, tan tonificante y motivadora como ninguna. Por eso “el hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido, si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”.<sup>796</sup> Participar en el amor es vital; existencialmente necesario.

En el desarrollo de la tesis, argumenté que conviene recobrar el estatus de vicio de esta peculiar tristeza, a la vez que debemos ser muy precisos y delicados a la hora de diagnosticar casos concretos, y dar sugerencias o remedios. La acedia puede disponer a la depresión e, incluso, coexistir con ése o a algún otro desequilibrio psíquico. Es complejo distinguirlos, pero es preciso hacerlo. La labor de los expertos – psicólogos, psiquiatras o directores espirituales – es invaluable y fundamental en cada caso.

En este propósito por reconsiderar el término acedia en su condición de vicio, me he cuestionado también si no convendría dejarlo de lado y configurar otro término que no arrastre los prejuicios o equivocidades. Después de pensarlo, encuentro, por lo menos, tres razones para recobrarlo:

Primero, porque su etimología griega hace referencia a la falta de cuidado de algo valioso que trasciende lo material. La intuición milenaria de tantos pensadores sabios es relevante porque en muchos casos, el vicio no es inicialmente renuncia u odio ante el bien espiritual, sino descuido.

Después, porque usar el término que la Tradición ha transmitido es una pista apologética que invita a considerar una verdad teológica: el ser humano está hecho a imagen y semejanza de un Dios que es amor. Por lo que su identidad y sentido se resuelven con esta clave. La recuperación de estos términos atestigua que el lenguaje espiritual no es fácilmente asimilable por las ciencias modernas. El concepto tiene un marco metafísico original que supone la comprensión de la condición criatural,

---

<sup>795</sup> Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*. trad. Xavier Serra (Valencia: EDICEP, 2005), 76.

<sup>796</sup> Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, 10.

la tendencia y anhelo del Bien divino, así como la importancia de formar el dinamismo afectivo.

Y tercero, porque si se le considera como un vicio opuesto al gozo del amor, en tanto que bien arduo y futuro, se comprende mejor el dinamismo pasional de las *filiae acediae*. Los movimientos pasionales de huida, lucha y distracción explican las crisis en algunas relaciones interpersonales de amor profundo. Reconocer las hijas de este vicio puede ayudar a que la disposición dañina no arraigue en la personalidad.

La mayor utilidad de atinar en la definición y delimitación de este vicio capital será elegir el remedio adecuado, que preserve de esta maligna tristeza. Con ese objetivo, en el último capítulo resumí diferentes curas y remedios. Aunque los organicé de acuerdo con las *filiae acediae* que contrarrestan, en última instancia todos están orientados a cuidar, sanar, o fortalecer la capacidad de amar. Y es que las exigencias del amor no corren solamente en la dirección del esfuerzo y la abnegación. Según Ratzinger, la grandeza metafísica del ser humano consiste en aceptar la gratuidad amorosa de Dios. Amar, también es ser afectado por la bondad del amante; también es recibir y rendir la propia vulnerabilidad y confiarla al otro para que la acoja, la cuide y la sane.

Providencialmente concluyo este trabajo, que ha nacido y madurado bajo el patrocinio de Santo Tomás, en el marco del jubileo por el triple aniversario de su nacimiento en 1125, de su muerte en 1274, y de su canonización en 1323. Ojalá que la grandeza de espíritu de este enamorado nos alcance y conduzca a la Fuente.

# Anexo 1

|  |                             |                                |                             |                               |              |  |       |       |       |
|--|-----------------------------|--------------------------------|-----------------------------|-------------------------------|--------------|--|-------|-------|-------|
| Tratado de la caridad ST II-II 23 - 46 | I. Virtud de la caridad     | 1. Naturaleza                  | Esencia....                 | Amistad con Dios. a. 1        |              |  |       |       |       |
|  |                             |                                |                             | Forma creada, a. 2            |              |  |       | q. 23 |       |
|  |                             |                                |                             | Virtud fundamental, a. 3 - 8  |              |  |       |       |       |
|  |                             |                                |                             | Sujeto, crecimiento y pérdida |              |  |       |       | q. 24 |
|  |                             | 2. Objeto                      | Extensión                   |                               |              |  |       |       | q. 25 |
|  |                             |                                | Orden                       |                               |              |  |       |       | q. 26 |
|  |                             | 3. Actos                       | Principal: amor (dilección) |                               |              |  |       |       | q. 27 |
|  |                             |                                | Consecuencias               | Interiores                    | Gozo         |  |       |       | q. 28 |
|  |                             |                                |                             |                               | Paz          |  |       |       | q. 29 |
|  |                             |                                |                             |                               | Misericordia |  |       |       | q. 30 |
|  | Exteriores                  | Beneficiencia                  |                             |                               |              |  | q. 31 |       |       |
|  |                             | Limosna                        |                             |                               |              |  | q. 32 |       |       |
|  |                             | Corrección fraterna            |                             |                               |              |  | q. 33 |       |       |
| 4. Vicios opuestos                     | Al acto principal: odio     |                                |                             |                               |              |  | q. 34 |       |       |
|  | A los actos<br>Consecuentes | Gozo.....                      | Bien divino: acedia         |                               |              |  | q. 35 |       |       |
|  |                             |                                | Bien prójimo: envidia       |                               |              |  | q. 36 |       |       |
|  |                             |                                | Corazón: discordia          |                               |              |  | q. 37 |       |       |
|  |                             | Paz .....                      | Palabra: Porfía             |                               |              |  | q. 38 |       |       |
|  |                             |                                | Obra                        | Cisma                         |              |  | q. 39 |       |       |
|  |                             |                                |                             | Guerra.....                   |              |  | q. 40 |       |       |
|  | Beneficiencia               | Riña                           |                             |                               | q. 41        |  |       |       |       |
|  |                             | Sedición                       |                             |                               | q. 42        |  |       |       |       |
|  |                             | Escándalo                      |                             |                               | q. 43        |  |       |       |       |
|  | 5. Preceptos                |                                |                             |                               |              |  | q. 44 |       |       |
|  | II. Don de sabiduría        | 1. El don de sabiduría         |                             |                               |              |  | q. 45 |       |       |
|  |                             | 2. El vicio opuesto: necesidad |                             |                               |              |  | q. 46 |       |       |

## Anexo 2

### **Carta de Benedicto XVI dirigida al Arzobispo de Paderborn felicitándolo por la creación de un “Centro de Estudios Josef Pieper” en Alemania.<sup>797</sup>**

Con gran alegría he recibido la noticia de la creación de un Centro de Estudios Josef Pieper en la Facultad de Teología de Paderborn. Los escritos de Josef Pieper sobre las virtudes cardinales fueron una de mis primeras lecturas filosóficas, cuando comencé a estudiar en 1946. Han despertado en mí el gusto del pensamiento filosófico, la alegría de una búsqueda racional de respuestas a las grandes preguntas de nuestra vida. He aprendido también con ellos que los grandes pensadores de los tiempos pasados, mediante su lucha por la verdad, son completamente actuales y que la filosofía no envejece, cuando es honesta y humilde y se encuentra en el camino de la verdad.

A partir de entonces no me he perdido ningún libro de Pieper y su lectura siempre me ha enriquecido y refrescado. En mis años en Münster (1963 - 1966) tuve la dicha de gozar de la amistad personal del maestro, que me ha acompañado hasta su muerte, una amistad por la que sólo puedo sentir gratitud. Sé que hay voces hoy que dicen que Pieper no ha sido un filósofo en el sentido propio, sino más bien un escritor filosófico, que podía ofrecer a otros una primera introducción a la filosofía.

Estoy convencido de que esa opinión es un gran error. Es verdad que Pieper no pretendía hacer filosofía de manera estrictamente “científica”, en el sentido actual de una disciplina académica. En su gran contribución sobre la interpretación ha mostrado junto con C. S. Lewis que esa aplicada científicidad puede volverse una especie de anestesia contra la pregunta por la verdad. La “científicidad” obliga a conformarse con lo comprobable, pero por eso mismo restringe la mirada y excluye en la práctica la pregunta por la verdad, que no puede quedarse en algo meramente positivo y comprobable.

---

<sup>797</sup> Carta de Benedicto XVI publicada en: <http://centropieper.blogspot.com/2016/03/carta-sobre-pieper-benedicto-xvi.html>. Consultada el 9 de mayo de 2020.

Es cierto que Pieper sabía también escribir trabajos estrictamente científicos, como es fácil de ver en la reunión de su *opera omnia*. Pero permaneció inflexible en que la filosofía, más allá de todo preguntar por un aspecto de las cosas, es búsqueda de la totalidad, que no puede ser forzada para entrar en el canon metódico de las ciencias naturales, sino que exige una apertura y una amplitud de la razón que las excede.

Josef Pieper es para mí, por eso mismo, un filósofo verdaderamente ejemplar y muy actual, porque no se dejó amilanar por lo grandioso de la pregunta ni por los peligros del camino, sino que insistió en que debe existir la búsqueda racional del todo, de la verdad misma, y que sólo eso es verdadera filosofía. Sabía que sólo podemos hacer frente a estas preguntas si escuchamos a los grandes de todos los tiempos y que la filosofía, por la magnitud de su tarea, debe estar siempre preparada para escuchar y meditar las respuestas que vienen de la fe y de su manera particular de oír. Que supo exponer sus preguntas y respuestas también con un lenguaje bello y comprensible, sin la rigidez de una fatigosa terminología, es para mí un signo más de que era un auténtico filósofo.

Por todas estas razones Pieper es hoy actual e importante. Por eso deseo al nuevo Centro de Estudios la bendición para la tarea que se ha propuesto.

A usted, estimado y querido Señor Arzobispo, mis cordiales saludos y deseos de bendición.

Ciudad del Vaticano  
4 de julio, 2009

En el Señor,  
Suyo Benedicto XVI

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducido por Tomás Segovia. Valencia: Pre-textos, 1995.
- Aijian, Janelle L. "Acedia and Student Life: Ancient Christian Wisdom for Addressing Boredom, Distraction, and Over-commitment in Undergraduates." *International Journal of Christianity & Education* 21.3 (2017): 186 - 196. <https://doi.org/10.1177/2056997117725>
- Aijian, Janelle L. "Fleeing the Stadium: Recovering the Conceptual Unity of Evagrius' Acedia." *The Heythrop Journal* 62.1 (2021): 7 - 20. <https://doi.org/10.1111/heyj.13175>
- Alighieri, Dante. *Divina comedia*. Traducido por Abilio Echevarría. Madrid: Alianza, 2000.
- Álvarez, Alfredo. *El amor de Platón a hoy*. Madrid: Palabra. 2006.
- Ancilli, Ermanno. *Diccionario de espiritualidad*. Barcelona: Herder, 1987.
- Angelini, Giuseppe. *Las virtudes y la fe*. Traducido por Lázaro Sanz. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- Angelini, Giuseppe, Jean-Charles Nault y Roberto Vignolo. *Accidia e perseveranza*. Milano: Glossa, 2005.
- Aranda Fraga, Fernando. "Ockham: precursor medieval de la ética y la filosofía política modernas." *Invenio: Revista de investigación académica* 14 (2005): 11 - 30.
- Arbesmann, Rudolph. "The 'Daemonium Meridianum' and Greek and Latin Patristic Exegesis." *Traditio* 14 (1958): 17 - 31.
- Armenta Pico, Carlos Alejandro. *El director como persona: hablar al hombre del hombre*. Ciudad de México: Business Publishers Roundtable, 2017.
- Azzone, Paolo. "Sin of Sadness: Acedia vel Tristitia Between Sociocultural Conditionings and Psychological Dynamics of Negative Emotions". *Journal of Psychology and Christianity*, 31, 1, (2012): 16-30. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/sin-sadness-acedia-vel-tristitia-between/docview/1021057962/se-2>.
- Bartlett, Steven J. "Acedia: The Etiology of Work-Engendered Depression." *New*

*Ideas in Psychology* 8 vol. 3 (1990): 389 - 396.

Bartra, Roger. *La melancolía moderna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Belliotti, Angelo. *Dante's Deadly Sins: Moral Philosophy In Hell*. Hoboken: Wiley, 2011. ProQuest Ebook Central.

Bellomo, Santiago. "Juventud, fiesta y esperanza en la obra de Josef Pieper: una respuesta a la cultura posmoderna." *Sapientia* 49 (2004): 329 - 337.

Benedicto XVI, *Carta encíclica Deus caritas est*, 2005

----- *Carta encíclica Spes Salvi*, 2007

Benito de Nursia. *Regla de los monjes*. Traducido por Francisco Javier Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme, 2006.

Benvenuto, Sergio. *La pereza: Pasión por la indiferencia*. Traducido por Juan Antonio Méndez, Madrid: Machado Libros, 2014.

Benvenuto, Sergio. "The Silent Fog." *American Imago* 75.1 (2018): 1 - 23.  
<https://www.jstor.org/stable/26494117>.

Bernanos, Georges. *Diario de un cura rural*. Traducido por Jesús Ruiz y Ruíz. Madrid: Encuentro, 1998.

Berro, Alberto "Pieper y Guardini en Rothenfels: un encuentro fecundo." *Sapientia* 49 (2004): 339 - 358.

Berrios, German. "History and Epistemology of Psychopathology." in *Philosophical Issues in Psychiatry III: The Nature and Sources of Historical Change*, edited by Kenneth S. Kendler, and Josef Parnas, 30 - 50. Oxford: Oxford University Press, 2014. ProQuest Ebook Central,

Bianchi, Enzo. *Le parole della spiritualità. Per un lessico della vita interiore*. Milano: Rizzoli, 1999.

Blanco, Pablo. "Amor, caridad y santidad. Una 'lectura transversal' de la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI." (2006). *Scripta Theologica* 38.3 (2006): 1040 - 1068.

----- *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Madrid: Palabra, 2011.

- *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: un mapa de sus ideas*. Madrid: BAC, 2012.
- "El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger." *Scripta Theologica* 44 (2012): 273 - 303.
- "¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger." *Teología y vida* 54.2 (2013): 255 - 287.
- "Benedicto XVI, ¿Un pensador posmoderno?." *Límite* 29.9 (2014): 35 - 62.
- Bloomfield, Morton Wilfred. *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*. Michigan: Michigan State College Press, 1952.
- Bojorge, Horacio. *En mi sed me dieron vinagre: la civilización de la acedia, ensayo de teología pastoral*. Buenos Aires: Lumen, 1999.
- Branthomme, Mathilde. "La solitude épuisée, la perte et l'acédie." *ALKEMIE. Revue semestrielle de littérature et philosophie* 07 (2011): 49 - 66.
- Brandt, Jared, and Derek McAllister. "A Perspectival Account of Acedia in the Writings of Kierkegaard." *Religions* 11.2 (2020): 1 - 22.  
<https://doi.org/10.3390/rel11020080>
- Bunge, Gabriel. *Akèdia. La doctrine spirituelle de Èvagre le Pontique sur l'acédie*. Bellefontaine: Spiritualité Orientale, 2007.
- Bunge, Gabriel. *Despondency: The Spiritual Teaching of Evagrius of Pontus*. Translated by Anthony P. Gythiel. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2011.
- Burke, David. "The Enneagram of Evagrius of Pontus." *The Enneagram Journal* 1.1 (2008): 77 - 123.
- Cacho Casal, Rodrigo. "Dos aspectos del infierno en Quevedo y Dante: ordenación y penas." *Criticón* 78 (2000): 75 - 92.
- Carmichael, Liz. *Friendship: Interpreting Christian Love*. London: T&T Clark, 2004.
- Casagrande, Gino. "'Αχος, Ἄχθος: Acedia, Anxietas in Nemesio Burgundio e Nell' Interpretazione Scolastica." *Aevum Anno* 48, 5.6 (1974): 506 - 513.
- Casagrande, Carla y Silvana Vecchio. *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*. Torino: Einaudi, 2000.

- Casiano, Juan. *Colaciones*. Madrid: Rialp, 1998.
- *Conversaciones sobre la oración*. Traducido por Fidel Argudo y Luis Rubio. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Casiday, Augustine. *Evagrius Ponticus*. New York: Routledge, 2006.
- *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Clarke, Kevin M., and Mike Aquiliana. *The Seven Deadly Sins: Sayings of the Fathers of the Church*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2018.
- Colombás, García M. *El monacato primitivo II*. Madrid: BAC, 1974.
- Colón, Susan E. "This Twittering World: T.S. Eliot and Acedia." *Religion & Literature* 43.2 (2011): 69 - 90.
- Corbett, George. "Peraldus and Aquinas: Two Dominican Approaches to the Seven Capital Vices in the Christian Moral Life." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 79.3 (2015): 383 - 406.
- Corrigan, Kevin. *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century*. New York: Routledge, 2016.
- Costarelli Brandi, Hugo. *Tristeza y acedia. Aportes de la sabiduría cristiana a dos problemas contemporáneos*. Córdoba: Lectio, 2021.
- Crislip, Andrew. "The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism." *The Harvard Theological Review* 98.2 (2005): 143-169. <https://doi.org/10.1017/S0017816005000908>.
- Cucci, Giovanni. "L'accidia, male del nostro tempo." *La Civiltà Cattolica* 161.29 (2010): 49 - 58.
- Daley, Brian. *Gregory of Nazianzus*. New York: Routledge, 2012.
- Daly, Robert W. "Before Depression: The Medieval Vice of Acedia." *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 70.1 (2007): 30 - 51. <https://doi.org/10.1521/psyc.2007.70.1.30>
- De Freitas, Juan Horacio. "Elogio de la Melancolía. Una historia marginal de la bilis

- negra." *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (2016): 817 - 826.
- De la Higuera, Javier. "El Quijote y la melancolía." *Arbor* 189.760 (2013): 1 - 11.  
<http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.760n2001>
- Deseille, Placide. "Acedia According to the Monastic Tradition." *Cistercian Studies Quarterly* 37.3 (2002): 297-301. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/acedia-according-monastic-tradition/docview/212825186/se-2>.
- Despland, Jean-Nicolas. "La tristesses en présence de Dieu: de l'acédie a la mélancolie." *Psychothérapies* 33.2 (2013): 71 - 80.  
<https://doi.org/10.3917/psys.132.0071>
- DeYoung, Rebecca Konyndyk, Colleen McCluskey and Christina Van Dyke. *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2009. ProQuest Ebook Central.
- "Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 68.2 (2004): 173 - 204.
- "Aquinas on the Vice of Sloth: Three Interpretive Issues." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 75.1 (2011): 43 - 64
- "Sloth: Some Historical Reflections on Laziness, Effort, and Resistance to the Demands of Love." In *Virtues and The Vices*, ed. Kevin Timpe and Craig Boyd, 177 - 198. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- "Practicing Hope." *Res Philosophica* 91.3 (2014): 387 - 410.
- "The Roots of Despair". *Res Philosophica*. 92.4, (2015): 829 - 854.
- *Glittering Vices: A New Look at the Seven Deadly Sins and their Remedies*. Michigan: Brazos Press, 2020.
- Driver, Steven D. *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*. London: Routledge, 2002. ProQuest Ebook Central.
- Domínguez, Fernando. *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico núm. 153, 2002.
- Dorigatti, Marco. "The Acid Test of Faith: Dante and the Capital Sin of Accidia (Sloth)." *Rassegna europea di letteratura italiana* 41.1 (2013): 11 - 30.

- Douglas, Christie. "Evagrius on Sadness." *Cistercian Studies Quarterly* 44.4 (2009): 395 - 409.
- Driver, Steven. *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*. New York: Routledge, 2013.
- Echavarría, Martín F. *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: UCALP, 2009.
- "Acedia y personalidad" *Antropología cristiana y ciencias de la salud mental*. Editado por Montserrat Lafuente Gil, Mar Álvarez Segura, y Martín F. Echavarría. Madrid: Dykinson (2021): 73 - 85.
- Evagrio Póntico. *Obras Espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- Francisco, Papa. *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, 2013
- *Carta encíclica Laudato si'*, 2015
- *Exhortación apostólica Gaudete et exultate*, 2018
- Feld, Alina N. *Melancholy and the Otherness of God: A Study in the Genealogy, Hermeneutics, and Therapeutics of Depression*. Lanham: Lexington Books, 2011. ProQuest Ebook Central.
- Ferguson, Harvie. *Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology*. London: Routledge, 1995.
- Ferro, Jorge. "Acedia y eutrapelia en algunos textos medievales españoles." *Letras* 67-68 (2013): 77 - 86.
- Forthomme, Bernard. *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression: histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*. París: Synthélabo, 2000.
- García-Alandete, Joaquín. "Acedia y vacío existencial: Evagrio Póntico y Viktor E. Frankl en diálogo." *Scripta Theologica* 52.2 (2020): 313 - 350.
- García-Alandete, Joaquín y Nangang, Ana María. "Convergencias entre la tristeza, según santo Tomás de Aquino, y el Trastorno Depresivo Mayor." *Scripta Theologica* 54 (2022): 61 - 89.
- Garrigou-Lagrange, Réginald. *Las tres edades de la vida interior*. Traducido por Leandro de Sesma. Buenos Aires: Desclée De Brouwer, 1944.

- Gerardi, Renzo. *Le malattie dell'anima. Trattato sui vizi capitali*. Bologna: EDB, 2013.
- Gelardi, Aimone. *Vizi vezzi virtù. Una rivisitazione dei peccati capitali*. Bologna: EDB, 2011.
- Giangiobbe, Julie. "Le péché d'Acedia, de l'aversion à l'indifférence." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 100.2 (2016): 185 - 208.  
<https://doi.org/10.3917/rspt.1002.0185>
- Giannini, Humberto. *La "reflexión" cotidiana hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2004.
- Gilleman, Gérard. *La primacía de la caridad*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1957.
- Godfrey, Joseph J. "The Future of Pieper's Hope and History." *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Joseph Pieper*. ed. by Bernard N. Schumacher: 141 - 170. Catholic University of America Press, 2009. ProQuest Ebook central.
- González-Vidal, Nicolás. *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, núm. 205, 2008.
- González, Ana Martha. *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2006.
- Gowland, Angus. "Burton's Anatomy and the Intellectual Traditions of Melancholy." *Babel. Littératures plurielles* 25 (2012): 221 - 257.  
<https://journals.openedition.org/babel/2078>
- Graham, Tomlin. *Seven Deadly Sins: How to Overcome Life's Most Toxic Habits*. Oxford: Lion Books, 2014.
- Granada, Daniel. *El alma de toda virtud. 'Virtus dependet aequaliter ab amore': una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*. Siena: Cantagalli, 2016.
- Grün, Anselm. *La Sabiduría de los Padres del Desierto: el cielo comienza en ti*. Traducido por Pablo García. Salamanca: Sígueme, 2000.
- Guardini, Romano. *Las etapas de la vida. Su importancia para la ética y la pedagogía*. Traducido por José Mardoming. Madrid: Palabra, 2000.
- *Cartas sobre la formación de sí mismo*. Traducido por José Mardomingo. Madrid: Palabra, 2009.

- "Sobre el sentido de la melancolía". *Humanitas*, 51 (2008), 558 - 578.  
<https://www.humanitas.cl/antropologia-y-cultura/sobre-el-sentido-de-la-melancolia>.
- Guillaumont, Antoine. *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*. Paris: Vrin, 2004.
- Havard, Alexandre. *Creados para la grandeza*. Pamplona: EUNSA, 2019.
- Hendriks, Lambert. "How God is Hoped for in the Moral Life: The Virtue of Hope as the Bridge between 'Already' and 'Not Yet.'" *Faith, Hope, and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, edited by Harm Goris, Lambert Hendriks, Henk Schoot, 161 - 176. Leuven: Peeters, 2015.
- Henne, Philippe. *Gregorio Magno*. Madrid: Palabra, 2011.
- Hibbs, Thomas. *Thomas S. Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion. Metaphysics and Practice*. Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- "The Ethics of Virtue." in *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Joseph Pieper*, edited by Bernard N. Schumacher, 116 - 139. Catholic University of America Press, 2009. ProQuest Ebook central.
- Hütter, Reinhard. "Pornography and Acedia." *Nova et Vetera* 10.2 (2012): 901 - 907.
- Ide, Pascal. "Le burn-out: une maladie du don?." *Nouvelle revue théologique* 137.2 (2015): 256 - 277. <https://doi.org/10.3917/nrt.372.0256>
- Irazabal, Gustavo. "El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿misión cumplida?." *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 93 (2007): 309 - 328.
- Irvine, Ian. "Acedia, Tristitia and Sloth: Early Christian Forerunners to Chronic Ennui." *Humanitas* XII (1999): 89 - 103.  
<http://www.nhinet.org/humsub/irvine12-1.pdf>.
- Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. Traducido por José Oroz Reta y Manuel-Antonio Marcos Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- *Sentencias*. Traducido por Juan Oteo Uruñuela. Sevilla: Apostolado Mariano, 1991.
- Isis I. Leslie, "From Idleness to Boredom: On the Historical Development of

- Modern Boredom" en *Essays on Boredom and Modernity*. editado por: Dalle Pezze, Barbara, and Carlo Salzani, 35 - 60. New York: Rodopi, 2009.
- Isler Soto, Carlos. "El nominalismo, ¿Está asociado necesariamente a una concepción voluntarista de la Ley Natural? El caso de Ockham y Hobbes." *Praxis filosófica* 38 (2014): 175 - 200.
- Ivanoff-Sabogal, Christian. "«Acedia» en Tomás de Aquino: ¿hermenéutica escolástica de la cotidianidad?." *Cuadernos salmantinos de filosofía* 46 (2019): 189 - 211.
- Jackson, Stanley W. *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Jones, Christopher D., and Conor M. Kelly. "Sloth: America's Ironic Structural Vice." *Journal of the Society of Christian Ethics* 37.2 (2017): 117 - 134. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/44987554>.
- Juan Pablo II, *Carta encíclica Redemptor hominis*, 1979
- *Exhortación apostólica Familiaris consortio*, 1981
- *Carta apostólica Dies Domini*, 1998
- Kenny, Anthony. *Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007. ProQuest Ebook Central.
- King, Peter. "Ockham's Ethical Theory." In *The Cambridge Companion to Ockham*, edited by Paul Vicent Spade, 227-244. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
- Kleinberg, Aviad M. *7 Deadly Sins. A Very Partial list*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Kristeva, Julia. *Black Sun: Depression and Melancholia*. New York: Columbia University Press. 1989.
- Konstantinovsky, Julia. *Evagrius Ponticus: the Making of a Gnostic*. New York: Routledge, 2016.
- Labourdette Michel, *La charité*. Paris: Parole et silence, 2016.
- *Vices et péchés*. Paris: Parole et silence, 2017.

- LaMothe, Ryan. "An Analysis of Acedia." *Pastoral Psychol* 56 no. 1 (2007): 15 - 30. <https://doi.org/10.1007/s11089-007-0096-8>.
- Larre, Olga L. "La justificación de la libertad del hombre frente a la omnipotencia divina en la ética de Guillermo de Ockham." *Revista española de filosofía medieval* 11 (2004): 149 - 166.
- Lázaro, Raquel. "Melancolía moderna y acedia medieval. Un acercamiento a la religión desde la perspectiva psicológica". En *De la acedia barroca a la melancolía moderna: Las pasiones en el barroco*, ed. Vincent Carraud, 335-358. Madrid: Síndéresis, 2020.
- León Florido, Francisco. "El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval." (2017). *Cuariensia*, XII (2017): 467 - 489. <https://doi.org/10.17398/1886-4945.12.467>
- Levering, Matthew. *The Betrayal of Charity: The Sins That Sabotage Divine Love*, Waco: Baylor University Press, 2011. ProQuest Ebook Central.
- Lobato, Abelardo. "Josef Pieper y el humanismo tomista." *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 48.120 (1999): 235 - 245.
- Lombardo, Nicholas E. "Boredom and Modern Culture." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 20.2 (2017): 36 - 59.
- *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2010. ProQuest Ebook Central.
- López Quintás, Alfonso. *Romano Guardini, maestro de vida*. Madrid: Palabra, 1998.
- Luciani-Zidane, Lucrece. *L'Acédie. Le vice de forme du christianisme. De Saint Paul à Lacan*. París: Cerf, 2009.
- Llano, Alejandro. *Deseo y amor*. Madrid: Encuentro, 2013.
- Marín Fallas, Victoria. "Morfología e importancia de los rituales funerarios en la literatura griega: las exequias de Patroclo, Héctor, Elpénor y Polinices." *Káñina* 46.2 (2022): 35 - 47. <http://dx.doi.org/10.15517/rk.v46i2.50903>
- Marina, José Antonio. *Pequeño tratado de los grandes vicios*. Barcelona: Anagrama, 2011.
- Martín De Blasi, Fernando G. "Acedia y tedio en Tomás de Aquino. ¿Una cuestión de inapetencia espiritual?" *Anuario Filosófico* 47.3 (2014): 625 - 642.

- Mattison III, William C. "Movements of Love: A Thomistic Perspective on Eros and Agape." *Journal of Moral Theology* 1.2 (2012): 31 - 60.
- Melina, Livio et Noriega José et Perez-Soba, Juan José. *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*. Madrid: Palabra, 2001.
- Melina, Livio. *Moral: entre la crisis y la renovación*. Madrid: EIUNSA, 1998.
- *Participar en las virtudes de Cristo. Por una renovación de la teología moral a la luz de la Veritatis Splendor*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- Merino, José Antonio. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: BAC, 1993.
- Montanari, Antonio. "I vizi dello spirito: superbia e accidia." *Credere Oggi* 33 (2013): 62 - 71.
- Morales Marin, Jose. *Introducción a la teología*. Pamplona: EUNSA, 2020.
- Morrissey, Paul. "Servais-Théodore Pinckaers, OP, and the Renewal of Sapiential Thomistic Theology." *Nova et Vetera*, 12.1 (2014): 163 -191.
- Moorhead, John. *Gregory the Great*. New York: Routledge, 2005.
- Mosto, Marisa. "La conciencia inhóspita y el demonio del mediodía." *Cuadernos Medievales* 30 (2021): 59 - 72.
- Murphy, Joseph. *Christ, Our Joy: The Theological Vision of Pope Benedict XVI*. San Francisco: Ignatius Press, 2008.
- Nault, Jean-Charles. "Acedia: Enemy of Spiritual Joy." *Communio: International Catholic Review* 31 (2004): 236 - 259.
- *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*. Paris: Cerf, 2010.
- *El demonio del mediodía: la acedia, el oscuro mal de nuestro tiempo*. Traducido por Julián Presa Prieto. Madrid: BAC, 2014.
- Nieto Segovia, Laura Milena. "La experiencia melancólica: una configuración diferencial entre la depresión mayor y la melancolía." *Cuadernos hispanoamericanos de psicología* 14.2 (2014): 5 - 11.
- Nicuesa, Maite. *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, núm. 220, 2010.

- Nilo de Ancira. *Tratado ascético*. Traducido por José Ramón Díaz Sánchez-Cid. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- Norris, Kathleen. *Acedia & me: A marriage, monks, and a writer's life*. London: Penguin books, 2008.
- Okholm, Dennis. *Dangerous Passions, Deadly Sins: Learning from the Psychology of Ancient Monks*. Grand Rapids: Brazos Press, 2014.
- Ortiz Lluca, Eduardo. "La inevitabilidad del amor. Stanley Cavell, el rey Lear y la acedia." *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 70.162 (2021): 419 - 439.
- Pallares, Martín. "La acedia como forma de malestar en la sociedad posmoderna" En III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología- Universidad de Buenos Aires, 2011. <https://www.aacademica.org/000-052/116>
- Palmer, Alan. "Acedia: its History and Development." *Holiness The journal of Wesley House Cambridge* 3 (2017): 281 - 300.
- "Echoes of Acedia: Introverts and Perfectionists in the Church." *Holiness The journal of Wesley House Cambridge* 4 (2018): 95 - 124
- Peña Arroyave, Alejandro. "Søren Kierkegaard. La melancolía como fundamento de la existencia estética". *Metafísica y persona* 12 (2017): 95 - 143.
- Peretó Rivas, Rubén. "Las mutaciones de la acedia. De la Patrística al Medioevo." *Studium: filosofía y teología* 14.11 (2011): 159 - 173.
- "La acedia y el 'transitus' monástico en el siglo XII." *Teología espiritual* 55.165 (2011): 313 - 323.
- "Acedia, melancolía y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica Acedia and Depression. Contribution for an historical reconstruction." *Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología* 3 (2011): 1 - 20.
- "El tratado 'De acidia' de Alejandro de Hales y su recepción de Aristóteles." *Studium: filosofía y teología* 16.32 (2013): 303 - 314.

- "La acedia como causa de la caída del nous en Orígenes y Evagrio Póntico". *Teología y Vida* 55 (2014): 581 - 593.
- "Acedia y depresión como cuidado por la sepultura en el mundo clásico y sus ecos contemporáneos". *Acta medico-historica Adriatica* 12.2 (2014): 231 - 246.
- "La recepción del concepto de acedia en la obra de Alberto Magno." *Scripta Mediaevalia* 6 (2015): 127 - 138.
- "Melancolía y acedia. Una perspectiva histórica" en *Itinerario de la acedia. Desde la antigüedad tardía hasta algunos ecos actuales*. Editado por Héctor Jorge Padrón, 95 - 135. Córdoba: IAPCH, 2016.
- "Angustia y acedia como patología en el monacato medieval: manifestaciones y recursos curativos." *Anuario de estudios medievales* 42.2 (2017): 769 - 794.
- *Acedia, la atonía del alma. La enseñanza de Evagrio Póntico*. Córdoba: Lectio, 2020.
- Pérez-Soba Diez del Corral, Juan José. *El amor: introducción a un misterio*, Madrid: BAC, 2011.
- *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*. Madrid: BAC, 2014.
- "El papel de los afectos en la acción humana: una exégesis de S. Th., I-II, q. 28, a. 6." *Scripta Theologica* 53.3 (2021): 625 - 663.
- Persidok, Andrzej. "Entre Dios y la nada. El destino sobrenatural del hombre según Erich Przywara." *Scripta Theologica* 51.2 (2019): 331 - 366.
- Pieper, Josef. *Sobre la esperanza*. Madrid: Rialp, 1961.
- *Esperanza e historia*. Cinco conferencias en Salzburg. Traducido por Diorki J. Salamanca: Sígueme, 1968.
- *El ocio y la vida intelectual*. Traducido por Ramón Cercos. Madrid: Rialp, 1974.
- *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp, 1974.
- *El Concepto de Pecado*. Traducido por Raúl Gabás Pallás. Barcelona: Herder, 1979.

- *Antología*. Traducido por J. López de Castro. Barcelona: Herder, 1984.
- *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 1998.
- *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Traducido por Ramón Cercós. Madrid: Rialp, 2005.
- Pinckaers, Servais-Theodore. *La vida espiritual: según San Pablo y Santo Tomás*. México: EDICEP, 1995.
- *Para leer la Veritatis Splendor*. Traducido por Heliodoro Mira. Madrid: Rialp, 1996.
- *La moral católica*. Traducido por Mercedes Villar. Madrid: Rialp, 2001.
- *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, edited by John Berkman, and Craig Steven Titus. Washington: Catholic University of America Press, 2005. ProQuest Ebook Central,
- *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Traducido por Juan José García Norro. 3era ed. Pamplona: EUNSA, 2007.
- *Passions and Virtue*. Translated by Benedict M. Guevin. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2015.
- Piñeiro Boullosa, Marcos. "La Acedia La Acedia: negarse a acogerse a sagrado o el peligro de la secularización." *Mirabilia: Electronic Journal of antiquity and Middle Ages* 31 (2020): 674 - 694.
- Piovano, Adalberto. *Acedia*. Traducido por Justiniano Beltrán. Bogotá: San Pablo, 2016.
- Pithod, Abelardo. *Psicología y ética de la conducta*. Buenos Aires: Dunken, 2006.
- Pizarro, Álvaro. *La melancolía en la antigüedad clásica: el problema XXX en Aristóteles*. Santiago de Chile: EUC, 2017.
- Popcak, Gregory K. *Dioses rotos. Los siete anhelos del corazón humano*. Traducido por Gloria Esteban. Madrid: Palabra, 2017.
- Prieto, Antonio. "Eros and Agape: The Unique Dynamics of Love." *The Way of Love: Reflections on Pope Benedict XVI's Encyclical*. San Francisco: Ignatius Press, (2006): 212 - 226.

- Quintanilla, María Beatriz. *¡No aguanto más! Prevenir el burnout y promover el engagement*. México: IPADE Publishing, 2013.
- Radden, Jennifer. *Moody Minds Distempered: Essays on Melancholy and Depression*, New York: Oxford University Press, 2009. ProQuest Ebook Central,
- *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*. New York: Oxford University Press, 2002. ProQuest Ebook Central.
- "Is This Dame Melancholy?: Equating Today's Depression and Past Melancholia." *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 10.1 (2003): 37 - 52. [https://doi: 10.1353/ppp.2003.0081](https://doi.org/10.1353/ppp.2003.0081)
- Redondo, Gonzalo. *Razón de la esperanza*. 2da ed. Pamplona: EUNSA, 1999.
- Richey, Lance. "Existentialism and Christian Humanism: Josef Pieper's Critique of Sartre Revisited." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 18.3 (2015): 33 - 56.
- Rosini, Fabio. *L'arte della buona battaglia. La libertà interiore e gli otto pensieri maligni secondo Evagrio Pontico*. Milano: San Paolo, 2023.
- Quasten, Johannes. *Patrología*. Traducido por Ignacio Oñatibia. Madrid: Edición católica, 1961.
- Quevedo, Amalia. *Melancolía y tedio*. Pamplona: EUNSA, 2011.
- "«A causa del sol». una lectura de el extranjero de Camus." *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 70.264 (2014): 563 - 576.
- "La acedia, el temple anímico de nuestra época." *Istmo* 386, 2023.
- Quiles, Ismael. *San Isidoro de Sevilla. Biografía, escritos, doctrina*. Buenos Aires: Espasa, 1945.
- Ratzinger, Joseph. *Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- *El camino Pascual*. Madrid: BAC, 1990.
- *Mi vida*. Madrid: Encuentro, 1997.
- *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*. Traducido por Xavier Serra.

- 2da. ed. Valencia: EDICEP, 2005.
- *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo.* Salamanca: Sígueme, 2005.
- *La infancia de Jesús.* Traducido por J. Fernando del Río. Santiago de Chile: Planeta, 2012.
- Rogliano, Adriana. "Sobre la melancolía y la creatividad." *Persona* 4.7-8 (2019): 139 - 168.
- Romera, Luis. *Finitud y trascendencia: la existencia humana ante la religión.* Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, núm. 167, 2004.
- "El itinerario hacia Dios: dos dimensiones existenciales, hermenéuticas y metafísicas." *Acta Philosophica* 13.1 (2004): 99 - 123.
- "El retorno a la metafísica. Un intento desde Tomás de Aquino". *Acta Philosophica*: 15.1 (2006): 55 - 66.
- *Itinerarios de Metafísica.* Roma: EDUSC, 2015.
- Romero, Andrés, et al. "Galen of Pergamum: A Pioneer in the History of Science, Establishes the Scientific Basis of Medicine." *Anales Médicos de la Asociación Médica del Centro Médico ABC* 56.4 (2011): 218 - 225.
- Rousselot, Pierre. *Problem of Love in the Middle Ages: A Historical Contribution,* Marquette University Press, 2001. ProQuest Ebook Central,
- Rovaletti, María Lucrecia, and Martín Pallares. "La acedia como forma de malestar en la sociedad actual." *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental* 17.1 (2014): 51 - 68.
- Rowland, Tracey. *Benedict XVI: a Guide for the Perplexed.* New York: T&T Clark, 2010.
- Ratzinger's *Faith: The Theology of Pope Benedict XVI.* Oxford: Oxford University Press, 2008. ProQuest Ebook Central.
- Russell, Kenneth C. "John Cassian on Sadness." *Cistercian Studies Quarterly* 38.1 (2003): 7 - 18.
- Sacristán, Raúl. '*Ipsa unio est amor*' *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de Santo Tomás de Aquino.* Madrid: Ediciones Universidad de San Dámaso, 2013.

- "La definición tomista del amor como unión afectiva" *Revista Española de Teología* 75 (2015), 317 - 332.
- *Movidos por el amor. Estudio del dinamismo afectivo*. Madrid: Ediciones de la Universidad de San Dámaso, 2020.
- Sada, Alejandro. "Cristianismo y sentido de la vida: una reflexión a partir del pensamiento de Joseph Ratzinger." *Scripta Theologica* 53 (2021): 595 - 624.
- Sarah, Robert y Nicolás Diat. *Se hace tarde y anochece*. Madrid: Palabra, 2020.
- Schell Patricia, "Josef Pieper y la acedia: la causa afectiva de ciertas deformaciones intelectuales." *Sapientia* 59.216 (2004): 515 - 521.
- Schaffner, Anna K. *Exhaustion: A History*. New York: Columbia University Press, 2016. ProQuest Ebook Central.
- Sherwin, Michael. "Augustine and Aquinas on Charity's Desire" In *Faith, Hope, and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, edited by Harm Goris, Lambert Hendriks, Henk Schoot, 177 - 198. Leuven: Peeters, 2015.
- Schumacher, Bernard N. *A Philosophy of Hope: Josef Pieper and the Contemporary Debate on Hope*. New York: Fordham Univ Press, 2003. ProQuest Ebook Central.
- *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper*. Traducido por María Cristina Mazzoni. Pamplona: EUNSA, 2005.
- *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper*, Catholic University of America Press, 2012. ProQuest Ebook Central.
- Schwartz, Daniel. *Aquinas on Friendship*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Scrutton, Anastasia Philippa. "Is Depression a Sin? A Philosophical Examination of Christian Voluntarism." *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 25.4 (2018): 261 - 274. <https://doi.org/10.1080/23312521.2015.1087933>
- Seewald, Peter. *Benedicto XVI. Una vida*. Traducido por José Manuel Lozano-Gotor Perona. Barcelona: Ediciones Mensajero, 2020.
- Snell, R. J. *Acedia and Its Discontents: Metaphysical Boredom in an Empire of Desire*. Kettering, OH: Angelico Press, 2015.

- Solomon, Andrew. *The Noonday Demon: An Atlas of Depression*. New York: Simon and Schuster, 2014.
- Soto Posada, Gonzalo. "La melancolía en la reflexión filosófica." *Escritos* 14.33 (2010): 430 - 481.
- Stewart, Columba. *Cassian the Monk*. New York: Oxford University Press, Incorporated, 1998. ProQuest Ebook Central.
- "Evagrius Ponticus and the 'Eight Generic Logismoi'," *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*, edited by Richard Newhauser, 1-15. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005.
- "Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions." *Modern Theology* 27.2 (2011): 263 - 275.
- Stump, Eleonore. "The Non-aristotelian Character of Aquinas's Ethics: Aquinas on the Passions." *Tópicos* 42 (2012): 27 - 50.
- "True Virtue and the Role of Love in the Ethics of Aquinas." *Faith, Hope, and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, edited by Harm Goris, Lambert Hendriks, Henk Schoot, 7 - 24. Leuven: Peeters (2015).
- Svendsen, Lars. *A Philosophy of Boredom*. London: Reaktion Books, 2005.
- Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. 4<sup>a</sup> ed. Madrid: BAC, 2001.
- *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Traducido por Ezequiel Téllez. 2da. ed. Pamplona: EUNSA, 2015.
- *On Evil*. Translated by Richard Regan, edited by Brian Davies. New York: Oxford University Press, 2003.
- Tellenbach, Hubertus. *La melancolía: visión histórica del problema. Endogenidad. Tipología. Patogenia. Clínica*. Traducido por A. Guera Miralles. Madrid: Ediciones Morata, 1976.
- Theunissen, Michael. *Anteproyectos de Modernidad antigua melancolía y acedia de la Edad Media*. Valencia: Asociación Náyade, 2005.
- Titus, Craig Steven. "Servais Pinckaers and the Renewal of Catholic Moral Theology." *Journal of Moral Theology* 1.1 (2012): 43 - 68.
- Torrell Jean-Pierre, "La charité comme amitié chez saint Thomas d'Aquin," *La Vie*

- Spirituelle* 155 (2001): 265 - 283.
- *Christ and Spirituality in St. Thomas Aquinas*. Washington D. C.: Catholic University of America Press, 2011. ProQuest Ebook Central
- Toohey, Peter. *Boredom. A Lively History*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- Varga, Somogy. "From Melancholia to Depression: Ideas on a Possible Continuity." *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 20.2 (2013): 141 - 155.
- Vázquez, Santiago Hernán. "La curación por la palabra. De Platón el primer monacato cristiano." *Cauriensia*. 8 (2013): 459 - 472.
- "Phenomenological Convergence and Conceptual Articulations Between the Notion of Acedia in Evagrio and the Notion of Fall in Heidegger." *Alpha* 42 (2016): 197 - 214.
- "La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y *filautía*". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35.2 (2018): 323 - 343. <https://doi.org/10.5209/ASHF.59657>
- "La figura del Cristo Médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico." *Veritas* 39 (2018): 113 - 135. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732018000100113>
- "Aportes para una historia de la Metáfora del Espejo. El horizonte logoterapéutico de su tematización en Evagrio Póntico y otros autores tardoantiguos." *Revista de historia de la psicología* 40.1 (2019): 45 - 54.
- "La noción de logismoí en Evagrio Póntico: el correlato cognitivo de las pasiones enfermas." *Éndoxa* 43 (2019): 67 - 90. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/la-noción-de-logismoí-en-evagrio-póntico-el/docview/2275874994/se-2>
- "La Palabra como instancia terapéutica de la acedia en Evagrio Póntico. La salmodia frente al logismós de la incuria". *Patristica Et Mediævalia*, 41.1 (2020): 41-53. <http://doi:10.34096/petm.v41.n1.8719>
- Vial, Wenceslao. *Madurez psicológica y espiritual*. Madrid: Palabra, 2016.
- Viller, Marcel. *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne Éditeurs, 1937.
- Vogel, Jeffrey A. "The Speed of Sloth: Reconsidering the Sin of Acedia." *Pro*

*Ecclesia* 18.1 (2009): 50 - 68. <https://doi.org/10.1177/106385120901800105>

Wadell, Paul. *La primacía del amor: una introducción a la ética de Tomás de Aquino*. Traducido por Sara Leach. Madrid: Palabra, 2002.

----- "Friendship with God: Embodying Charity as a Way of Life" *Faith, Hope, and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, edited by Harm Goris, Lambert Hendriks, Henk Schoot, 199 - 214. Leuven: Peeters, 2015.

Wasserstein, Wendy. *Sloth: The seven Deadly Sins*. New York: Oxford University Press, 2005.

Wenzel, Siegfried. "Petrarch's Accidia." *Studies in the Renaissance* 8 (1961): 36 - 48. <http://www.jstor.org/stable/2856987>.

----- "ἀκηδία. Additions To Lampe's Patristic Greek Lexicon." *Vigiliae Christianae* 17.1 (1963): 173 - 76. <https://doi.org/10.1163/157007263X00379>.

----- "Dante's Rationale for the Seven Deadly Sins "Purgatorio" XVII)." *The Modern Language Review* 60. 4 (1965): 529 - 33. <http://www.jstor.org/stable/3720152>.

----- "Acedia 700-1200." *Traditio* 22 (1966): 73 - 102.

----- *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1967.

----- "The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research." *Speculum* 43 no. 1 (1968): 1 - 22. <https://doi.org/10.1525/jm.1988.6.3.03a00060>.

Wishloff, Jim. "Acedia and the Economy: The Proper Work of Wayfarers." *Journal of Religion and Business Ethics* 4.1 (2017): 1 - 23.

Wood, Jennifer. *Sloth. A dictionary for the lazy*. Massachusetts: Adams Media, 2011.