

---

## Acedia y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica

---

**Rubén Peretó Rivas**

Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Nacional de Cuyo  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)  
[ruben.peretorivas@fulbrightmail.org](mailto:ruben.peretorivas@fulbrightmail.org)

---

### Resumen:

Las numerosas historias de la depresión que se han escrito en las últimas décadas dedican, a mi juicio, pocas páginas al estudio de un importante antecedente de esta patología que tuvo lugar en ámbitos religiosos cerrados propios de los primeros siglos del cristianismo y, más adelante, durante la Edad Media. Me refiero al fenómeno espiritual denominado *acedia* y que fue objeto de estudio de notables personajes de esas épocas. Las manifestaciones de este fenómeno se asimilarán a las de la *melancolía* durante la modernidad y centrará la atención no solo de médicos sino también de literatos.

El objeto de este artículo es delinear algunos elementos fundamentales de la *acedia* y sus estrechas relaciones con lo que hoy denominamos *depresión*, a través de una aproximación que tenga en cuenta principalmente los escritos de los autores cristianos patristicos y medievales y sus proyecciones en la época moderna.

**Palabras clave:** *acedia*, *melancolía*, *depresión*, Evagrio Pónico.

**Abstract:****Acedia and depression. A contribution for an historical reconstruction.**

The many histories of depression that have been written in the last decades dedicate, in my opinion, few pages to the study of an important precedent of this pathology that took place in closed religious ambiances of the first centuries of the Christianity and, later, during the Middle Ages. I refer to the spiritual phenomenon named *acedia* and that was object of study of remarkable personages of these times. The manifestation of the same phenomenon will be assimilated to those of the *melancholy* during the modernity and will center the attention not only of physicians but also of writers.

The purpose of this paper is to delineate some fundamental elements of the *acedia* and its close relationship with today's *depression*, from an approach that bears in mind principally the writings of the Christian patristic and medieval authors and its projections into the Modern Ages.

**Key words:** acedia, depression, melancholy, Evagrius of Pontus.

Fecha de recepción: febrero 2011.

Versión final: junio 2011.

Los hombres de diversas épocas y ámbitos culturales y religiosos han experimentado en ocasiones estados afectivos caracterizados por el tedio, el desánimo, el aburrimiento o la falta de energía que, incluso, podía conducirlos al deseo de la muerte o al suicidio. Este conjunto de síntomas fue conceptualizado de diversas maneras, recibiendo denominaciones que respondían al punto de vista desde el cual eran estudiados. Y así surgen los nombres de acedia, melancolía o depresión. Sin pretender identificar estas situaciones como pertenecientes a tipos específicos de patologías psíquicas o a etapas propias de la vida espiritual o mística, sí es posible trazar un recorrido histórico en el que puede observarse la constante de sus manifestaciones. Es decir, se encuentra un grupo de síntomas comunes que aparecen como indicativos de este tipo de fenómenos.

La propuesta de este trabajo se orienta, entonces, a recabar algunos de estos elementos a través del análisis de textos literarios, ascéticos, teológicos y filosóficos, ordenados con un criterio cronológico, a fin de visualizar esos caracteres comunes y aportar a la discusión de la naturaleza profunda que los provoca.

## 1. Los primeros indicios

Es posible remontarse a textos literarios primitivos y encontrar en ellos testimonios de estados depresivos. Un egipcio de hace cuatro mil años, hastiado del espectáculo del mundo, dialogaba de este modo con su alma:

“Mi alma se afana inútilmente en tratar de persuadir a un infeliz de permanecer con vida y de impedirme alcanzar la muerte antes de lo debido. ¡Muéstrame más bien cuán bello es el crepúsculo! ¿Es, acaso, tan terrible? La vida tiene una duración limitada; hasta los árboles terminan por caer. Podrán desaparecer los males, pero no mi infelicidad. El que cosecha hombres me llevará de cualquier modo, sin miramiento, quizás junto a cualquier criminal, diciendo: Te llevo porque tu destino es morir, aun si tu nombre seguirá viviendo...” (Erman, 1896).

Leca reporta, en su libro la *Oda del desesperado*, una larga letanía de un anónimo personaje también egipcio que aspira a su propia muerte. Escribe:

“La muerte está hoy delante de mí  
como la salud para el enfermo  
como surgir de la enfermedad.  
La muerte está hoy delante de mí,

como el olor de la mirra,  
como sentarse bajo una vela en un día de viento.  
La muerte está hoy delante de mí  
como el perfume del loto,  
como sentarse junto al borde de la ebriedad.  
La muerte está hoy delante de mí  
como el fin de la lluvia,  
como un hombre que retorna al hogar luego de un viaje más allá del mar.  
La muerte está hoy delante de mí  
como cuando el cielo se serena,  
como el deseo que hay en un hombre por volver a ver su casa,  
después de innumerables años de prisión” (Leca, 1971, p. 320).

En el antiguo Egipto, los testimonios de melancolía y depresión son abundantes. Incluso, se encuentran relatos de casos de suicidio, los que se sucedían con cierta frecuencia (Minois, 1995, 2003).

En el ámbito judío hay también referencias concretas a los estados depresivos. Por ejemplo, en la traducción de los Setenta de la Biblia, el pasaje del salmo 90 habla de la “peste que ataca en pleno día”, y que la Vulgata latina llamará el *daemonio meridiano* o *demonio de mediodía* (Salmo 90,6). Se trata de un profundo desánimo que amenaza el día, cuando el hombre se encuentra en medio del trabajo de su vida, y es una fuerza mucho más potente que la simple “tristeza matutina” o que la “melancolía de la tarde de la vida”. Es, como afirma Forthomme, una “flecha de luz más que una saeta nocturna”, que golpea en medio del día, en el momento en que la sombra está ausente, y cuando no hay lugar dónde refugiarse. Es un afecto que golpea en medio de las fuerzas del hombre y en medio de su ambición espiritual y profesional (Forthomme, 2000, p. 17).

La presencia de la depresión en las culturas antiguas del cercano Oriente y, en particular, en la del pueblo judío tal como se reflejan en la Biblia, ha sido objeto de recientes investigaciones que señalan aspectos hasta ahora desconocidos, tales como los *topos* o paradigmas verbales comunes para designar estos fenómenos (Barré, 2001; Kruger, 2005; de Villiers, 2004).

## 2. Depresión y acedia en el ámbito patrístico cristiano

El origen del término *acedia* es el *kedos* griego cuya acepción general es “preocuparse por algo o por alguien”. La *acedia* sería, entonces, la despreocupación o indiferencia. Sin

embargo, el término *kedos* tuvo un uso frecuente en un sentido ligeramente diverso. Era la preocupación por los muertos, por darle sepultura, por celebrar sus funerales y por mantener el duelo. En este sentido lo utilizan en numerosas ocasiones Homero (*Iliada* 1,145), Esquilo (*Agamenón*, 699) y otros autores griegos. La renuncia al trabajo del duelo es tomado por los griegos como un signo de desánimo en el hombre, como una duda dramática acerca de su verdadera identidad, como una angustia manifiesta acerca de sus orígenes, su emergencia, su naturaleza, sus ambiciones y su destino. La *acedia* aparece entonces como la privación del cuidado por la sepultura del otro, o ausencia del *duelo*. Se trata de una ausencia que esconde un descuido que no se refiere exclusivamente al hecho concreto de sepultar al muerto. Es descuido de sí mismo pues la incapacidad del duelo implica ligereza o superficialidad en el tratamiento de la propia vida. No hay fervor, no hay lágrimas, no hay tristeza. Lo que hay, entonces, es sólo descuido, o *negligencia*, de la propia vida. No es, por tanto, una simple pereza o desgano, sino un mal que se ensaña con la actividad más importante y fundamental del hombre que, en la perspectiva cristiana, es alcanzar su fin último o retornar a Dios. Así como ya no le preocupa dar sepultura a los muertos y guardar por ellos el duelo debido, tampoco le preocupa cumplir con el deber que tiene para consigo mismo.

En los clásicos, el deber de sepultar a los propios muertos es ineludible. Basta recordar a Antígona y su empeño en sepultar a su hermano, aunque con ello deba desobedecer a su tío y suegro Creonte y, en última instancia, morir (Gilbert, 2005, p. 201-220; Hess, 2005, p. 112-132). Muchos siglos debieron pasar en Occidente para que, finalmente, la sociedad permitiera la experimentación con cadáveres con fines científicos. La ley del cosmos indica que los muertos deben descansar y paz y, para ello, deben ser sepultados. No obedecer esta ley implica la indiferencia hacia la voz de la naturaleza misma y, también, la alienación de sí mismo, la sordera con respecto al grito de los demás y la desobediencia de los ritos más elementales del duelo y de la pena.

Es esta acepción de la *acedia* la que provocó que el vocablo se transformara en el medio monástico en un sustantivo. Para el monje, el rigor de la soledad implicaba la imposibilidad de cuidar la sepultura de sus padres difuntos, de sus enfermos y de sus propios despojos mortales. En definitiva, de observar las reglas que exigen los lazos de parentesco.

El vínculo de la *acedia* con el cristianismo es estrecho. Algunos autores actuales, incluso, sostienen que es un fenómeno estrictamente cristiano y que no tendría ninguna relación con otro tipo de manifestaciones patológicas contemporáneas. Por ejemplo, Lucrèce Luciani-Zidane afirma que la dependencia de la *acedia* del cristianismo ocurre a partir del hecho de que esta doctrina pretende sustraer al hombre, o sujeto hablante, del odio y aliviarlo de la violencia de su sexualidad, a través del *ágape* u amor oblativo (Luciani-Zidane, 2009, p. 12).

Podría ser, incluso, la máscara que esconde el *deseo* truncado por el cristianismo. La acedia estaría señalando que “algo no va más” en ese amor sin sexo; pero lo diría de un modo negativo, porque ella misma es un engranaje esencial en el mecanismo de la perversión cristiana del deseo (Luciani-Zidane, 2009, p. 12). No habría necesidad, entonces, de asignarle algún demonio meridiano, o de cualquier otro tipo, porque ella sería el escándalo del amor a Dios realizado. Si bien la postura de esta psicoanalista francesa ha sido fuertemente criticada, no por ello deja de ser significativo que este fenómeno tan antiguo sea estudiado desde una perspectiva contemporánea (Forthomme, 2010, p. 285-287).

En el ámbito cristiano, la primera vez que se encuentra mencionado el término es en *El Pastor* de Hermas, que lo emplea para designar el abatimiento de aquellos agobiados por las preocupaciones del mundo. Escribe:

“Los ancianos, debido a que no tiene esperanzas de rejuvenecer, no esperan otra cosa que la muerte. Del mismo modo, reblandecidos por los negocios del mundo, os habéis dejado llevar por el *abatimiento* (*akedia*) y no habéis puesto vuestras preocupaciones en el Señor. Y así, vuestro corazón ha sido quebrado y vuestras culpas os han envejecido” (Hermas, 1968, XIX, 14).

Aquí, la acedia se relaciona con una elección equivocada: el mundo en vez de Dios. El acento se pone en lo pecaminoso y el concepto se carga con la culpa frente al único deber del cristiano: amar a Dios, y dejarse amar por Él. La resistencia a este deber fundamental engendra el pecado de la acedia.

Después de los escritos herméticos, serán numerosos los Padres de la Iglesia que hacen referencia a la acedia de un modo similar. Simeón, el Nuevo Teólogo, la califica como “la muerte del alma y de la inteligencia” (Symeón, 1957, p. 61). Y, en un sentido similar, se expresarán San Gregorio de Nacianzo y Teodoro Studita quien, incluso, prescribe la penitencia para el monje acedioso:

“El monje afectado por la acedia se considera desesperado con respecto a su propia salvación. La acedia es el rechazo de la observancia monástica y la admiración por las cosas mundanas. El monje acedioso es inexpresivo en la salmodia y asténico en la oración. Decretamos que debe ser castigado con cuarenta días de penitencia y, durante tres semanas, el monje acedioso debe ser privado del vino y del aceite, y cada día debe hacer doscientas cincuenta metanoias. El vicio de la acedia conduce al fondo del infierno” (Teodoro Studita, 1860, p. 860).

Orígenes es el primero que ubica la acedia en un sistema explicativo del bien y del mal.

Para el Alejandrino, la fuente y principio de cada pecado se origina en los malos pensamientos o *logismoi*, aquellos que sustituyen los pensamientos naturalmente buenos de los hombres. Ellos son identificados e identificables con los demonios de los cuales han salido, y su objetivo es tentar a los hombres y hacerlos alejarse de Dios.

El aporte más original de Orígenes en este asunto surge de su interpretación de las tentaciones de Cristo. En su *Homilía sobre Lucas* afirma que Jesús fue probado por el demonio con las tentaciones de sueño, acedia y cobardía (Orígenes, 1962, p. 503). Se trata de tentaciones que no aparecen en el relato evangélico pero que Orígenes podría haber tomado del *Testamento de Rubén* que añade un octavo "espíritu de error", que es el del sueño y de la imaginación. Este mal espíritu del sueño judío es relacionado con la acedia, y el mismo Jesús, durante sus cuarenta días de ayuno en el desierto, habría sufrido en algún momento la tentación de sucumbir al desánimo, a la desesperanza y al rechazo de Dios. La acedia, de esta manera, adquiere un nuevo estatus debido a su antecedente crístico, y pasará a ser considerada, por eso mismo, uno de los vicios y peligros más graves de los que debe cuidarse el monje.

Sin embargo, el autor que *tecnificó* el concepto de *acedia* fue Evagrio Pónico, monje hesicasta en los desiertos de Nitria y Kellia y heredero del neoplatonismo durante la segunda mitad del siglo IV. Es el primero que trata la acedia de un modo extenso y profundo a lo largo de varias de sus obras, en particular el *Praktikós*, el *Antirrheticos* y la *Kephalaia Gnóstica*. En ellas incluye la *acedia* como el sexto de los *logismoi* o vicios capitales, que son: *gastrimagia* (gula), *porneia* (fornicación), *philargyria* (avaricia), *lypè* (tristeza), *orgè* (cólera), *akèdia* (acedia), *kenodoxia* (vanagloria) y *hyperèphania* (orgullo). Pero el concepto de acedia posee muchos matices difícilmente traducibles con un solo término. Acedia es aburrimiento, torpeza, pereza, hastío, laxitud, abatimiento, languidez, flaqueza de espíritu, dejadez, indolencia, etc. Se trata de un estado *sui generis*, vinculado a la vida anacorética que, incluso, provoca malestares físicos como dolor de cabeza o de estómago. Por ser un *logismo*, se inscriben en lo que Forthomme llama *juicios tematizados* y podrían ser asimilados a las *sugestiones*, en las que el pensamiento se vuelve contra el pensamiento, haciendo imposible el soliloquio del alma consigo misma (Forthomme, 2000, p. 21). Se trata de obsesiones entendidas como la idea que se impone al espíritu de manera repetida e incoercible. El sujeto reconoce la idea como propia de su mente –no impuesta por nadie– pero, aunque le moleste y le hace sufrir, no es capaz de echarla fuera de su consciencia. Se entabla así, en la mente de la persona, una penosa lucha, con fuerte carga de ansiedad, entre la obsesión que se impone y la voluntad que trata de rechazarla fuera de la conciencia.

San Juan Clímaco dedica el décimo tercer escalón de su *Escala Santa* a la acedia. En la

descripción fenoménica que realiza no se encuentra ninguna novedad. Sin embargo, hacia el final del texto, menciona quienes serían las “numerosas madres” de la acedia: la insensibilidad del alma, el olvido de las realidades celestiales y el exceso de trabajo. Y, más adelante afirma que el remedio que la destruye completamente es la oración con la firme esperanza de los bienes futuros (Juan Clímaco, 1978, p. 168). Es importante 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, posee síntomas muy similares a los de la acedia. Así, entonces, el estrés propio de la vida religiosa puede ser considerado, según Juan Clímaco, como unas de las causas de la acedia.

Juan Casiano, junto con San Benito, el padre de los monjes occidentales, procura introducir en el mundo latino las enseñanzas evagrianas. Pero encuentra que, mientras Evagrio habla a monjes anacoretas o eremitas, él se dirige a monjes cenobitas, y la diferencia es notable, particularmente en algunos temas como la acedia. Advierte que ella ataca sobre todo a los solitarios y a quienes viven en el desierto (Juan Casiano, 1965, p. 389). Comienza, entonces, latinizando el término y asimilándolo con tedio (*taedium*) o ansiedad (*anxietas*). Luego, en un extenso discurso, explica en qué consiste este vicio. En términos generales, repite las ideas que había ya expuesto Evagrio, deteniéndose, sobre todo, en la *sinomatología* que la caracteriza. La acedia permanece en el sexto puesto del listado de los ocho vicios y la distingue, de un modo no muy claro para algunos, de la tristeza (Nault, 2005, p. 49).

Dedica un capítulo entero de las *Institutiones* a la tristeza, y comienza definiéndola como una molestia semejante a la polilla en los tejidos o al gusano en la madera. Su causa no se debe tanto a motivos externos o mundanos sino a las propias faltas de quien la sufre y, de este modo, coloca la tristeza en la economía psíquica del monje. Es la enfermedad que corroe secretamente el interior y, por eso, no es necesario que ocurra cuando arrecia el calor del mediodía. Del mismo modo la acedia tiene su causa en el interior del hombre más allá de su condición de solitario. No se encontrará ya la acedia detrás de una duna del desierto de la Tebaida, sino en algún recodo del corazón del monje.

San Gregorio Magno, en su *Moralia in Job*, propone una nueva estructura de los pecados capitales, según el siguiente orden: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula y lujuria (Gregorio Magno, 2009, p. 265). Obtiene un septenario de vicios –recordemos aquí el profundo simbolismo que poseía el número siete para los medievales– para lo cual elimina la *soberbia* de la lista de Casiano y reemplaza la *acedia* por la *envidia*. No actúa este papa por ignorancia sino que sus omisiones son voluntarias. Un primer motivo de esta omisión puede venir dado porque San Gregorio considera la acedia como una de las *hijas* de la tristeza y, de



ese modo, ya estaría incluida en ese pecado. Otra explicación, también interesante, es que el santo doctor asigna a la acedia un carácter mórbido. Por lo tanto, no habría lugar para ella en un listado de situaciones estrictamente morales, como es el caso de los vicios capitales.

### 3. Depresión y acedia en la Edad Media cristiana

El fortalecimiento de la vida cenobítica frente a la eremítica, sobre todo durante la Edad Media occidental, provoca numerosas reflexiones sobre la *acedia*, acercándola, en algunos casos, a la *tristitia saeculi* (tristeza del siglo) y al *taedium vitae* (tedio de la vida). La acedia se comienza a entender como hastío y como “querer no ser más bien que ser”, como afirma el cartujo Hugo de Miramar (Hugo de Miramar, 2010, p. 231).

Señalaré someramente los principales hitos de este proceso de transformación que, por otro lado, ya ha sido estudiado en detalle por Sigfried Wenzel (Wenzel, 1966, 1967).

El grupo de escritos que trata el tema a partir del siglo VII son los penitenciales que, al establecer el listado de pecados y vicios que los fieles deben confesar, se guía por el elenco propuesto por Casiano y considera la acedia como uno de ellos. Suelen ser también tributarios de un pequeño tratado de San Columbano (Columbano, 1850, p. 259-260), llamado *De octo vitiis principalibus*, en el que la acedia es presentada solo como una *instabilitas loci*. Algunos agregarán la somnolencia como otra de sus características principales, y las penitencias se dirigirán a corregir este aspecto. Por ejemplo, el *Penitencial de los XXXV capítulos*, del siglo VIII, prescribe que el que llega tarde a las vigilias por quedarse durmiendo, deberá rezar entre cuatro y siete salmos. Si, en cambio, llega con tardanza a la misa por el mismo motivo, se quedará sin cena (Anónimo, 1958, 524). En ambos casos, la pereza del monje somnoliento es llamada *acedia*.

Los escritores carolingios también dependerán del listado de vicios establecido por Casiano y tratarán la acedia en estrecha relación con la confesión de los pecados. El texto más antiguo, el *Scarapsus* de San Pirminio, reduce la acedia a la *otiositas*, utilizando ambos términos como sinónimos (Jecker, 1927, p. 45). En el caso de Alcuino y su *De virtutibus et vitiis*, encontramos un mayor desarrollo puesto que en este tratado la acedia es definida como un entorpecimiento por los deseos de la carne, por lo que el hombre deja de gozar con las obras espirituales: “no se alegra en los santos deseos ni encuentra regocijo en ayudar a sus hermanos, sino que solamente anhela y desea, y su mente vaga por todo tipo de pensamientos” (Alcuino, 2004, p. 137). Lo más relevante en este caso es que el tratado de Alcuino está dirigido a un laico por lo que asistimos a una suerte de *exclaustración* de la acedia

en tanto deja de ser un fenómeno exclusivo de la vida monástica y religiosa, para ser aplicado también a la vida del hombre seglar. Esta misma postura la encontramos en escritos análogos de Jonás de Orleans y Rábano Mauro (Jonás de Orleans, 1995; Rábano Mauro, 1868, p. 1251-53).

Entre los escritores del siglo XI, quien mayor lugar le otorga a la acedia es San Pedro Damiano, aunque a veces caiga en contradicciones pues, al enumerar los vicios capitales, en algunas ocasiones incluye la acedia y en otras no lo hace. Sin embargo, considera siempre la acedia como equiparable a la somnolencia. Por ejemplo, en *De institutis* habla de "acedia vel somnolentia" (Pedro Damiano, 1853, p. 355). Se trata de un cansancio físico que el monje debe superar a través de sus prácticas ascéticas de vigilia y oración.

Los autores del siglo XII marcan una importante diferencia con los anteriores puesto que profesan un marcado interés por la psicología de la vida espiritual y moral. Varios de ellos tratan de un modo puntual la acedia. Destaco a Gilberto de Noguet y su *De vita sua*, los sermones de Isaac de Stella, Adán de Perseigne en *De institutione novitiorum*, y varias de las obras de Elredo de Rival y Ricardo de San Victor. También se distingue San Bernardo de Claraval, para quien la acedia es el vicio que impide el trabajo de cuidar la viña del Señor (Bernardo de Claraval, 1957, p. 1214). En una carta dirigida al abad Suger de St. Denis, recomienda la observancia de la regla que asegura la disciplina espiritual del monasterio: continencia, silencio y *lectio*, lo cual permite acabar con el "tedio y la acedia" (Bernardo de Claraval, 1864, p. 193C). Este mismo significado aparece en el sermón XXI. Allí habla de aquel que camina en el espíritu, y afirma que el progreso de la vida espiritual no es siempre el mismo, pero que el religioso debe perseverar, y aconseja: "Ergo cum torpore, acedia vel taedio affici estis, noli propterea diffidere, aut desistere a studio spirituali" (Bernardo de Claraval, 1957, p. 124). Como puede verse entonces, en el vocabulario de San Bernardo, la palabra *acedia* denota el estado interior de desánimo o aburrimiento de la vida religiosa que tienta al monje a abandonarlo todo.

La llegada de las órdenes mendicantes y, con ellas, la vida urbana de los religiosos, traerá aparejados también algunos cambios con respecto a la percepción de la acedia. Los escolásticos seguirán más en este tema a San Gregorio Magno y no a Casiano, como habían hecho los monjes. El capítulo veintinueve de las *Floreccillas* de San Francisco de Asís relata un hecho donde se muestra el tratamiento que el santo aconseja para la acedia. El caso le ocurre a fray Rufino, que estaba "triste y melancólico, porque el demonio le hacía creer que estaba condenado y que no era del número de los predestinados a ir a la vida eterna, siendo inútil todo lo que hacía en la Orden" (Anónimo, 1995, p. 109). San Francisco le advierte, en primer lugar, que se trata de una tentación del demonio al cual debe espantar. Así sucedió efectivamente y,

vuelto el fraile a agradecerle al santo, este le dice: “Anda, hijo, confiésate y no abandones ni la ocupación ni la oración acostumbrada; no dudes que esta tentación te servirá de gran utilidad y consuelo, como lo comprobarás muy pronto”. Los remedios propuestos son el mantenerse ocupado y rezar. Se trata de los mismos elementos que aconsejaban los padres del desierto y es coincidente también el resultado final de esta tentación cuando es superada: un estado de gran paz y gozo espiritual, cosa que, efectivamente le sucede a fray Rufino, tal como explican las *Floreccillas* más adelante.

Santo Tomás de Aquino introduce algunas variaciones en el tratamiento del tema. Pareciera que la suya es una aproximación que no tiene en cuenta solamente los aspectos espirituales, sino que también considera elementos de naturaleza física. La define como “cierta tristeza que apesadumbra, es decir, una tristeza que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido. Por eso la acidia implica cierto hastío para obrar” (Tomás de Aquino, 1997, II-II, 35, 1). Esta definición reúne algunos síntomas de lo que actualmente llamamos depresión: se habla de tristeza, decaimiento, falta de motivación para hacer las cosas y hastío. No es que el Aquinate permanezca exclusivamente en el ámbito natural, sino que también relaciona la acedia con los elementos propios de la vida espiritual, pero es cuidadoso en hacer las distinciones pertinentes. En efecto, afirma que cualquier tipo de debilidad corporal puede predisponer a la persona a la acedia. Aporta el ejemplo del ayuno, y dice que los ataques de acedia suelen venir hacia el mediodía, que es cuando el hambre se deja sentir en la persona que ha ayunado.

En la primera mitad del siglo XIII, el cisterciense alemán Cesario de Heisterbach escribe su *Dialogus miraculorum* en el que la acedia es tratada en varios capítulos. En primer lugar, la ubica dentro de los “siete vicios principales”, llamándola *acedia o tristeza*, e introduce una distinción: en cuanto se refiere a los dolores del corazón, es un vicio espiritual; en cuanto a la torpeza del cuerpo, es corporal (Cesario de Heisterbach, 1851, p. 179). Es importante la precisión que hace Cesario puesto que la acedia, entonces, no necesitará el mismo tratamiento ni, tampoco, al mismo terapeuta. En un caso será necesaria la presencia del sacerdote o del padre espiritual, y en el otro, del médico. Más adelante, en el capítulo veintisiete de la distinción cuarta, el autor define la acedia. Explica que se trata de una tristeza (la edición inglesa traduce *depression*) (Cesario de Heisterbach, 1929, p. 223) o tedio que nace de la confusión de la mente, y se manifiesta como una inmoderada amargura de ánimo, que extingue todo tipo de alegría espiritual y que conduce a la mente a la desesperación (Cesario de Heisterbach, 1851, p. 197). Tal como se estructura el *Dialogus* del abad de Heisterbach, el monje comienza a relatarle al novicio varios ejemplos del modo en que ataca la acedia. En primer lugar, infunde

en la persona un cierto sopor o debilidad que la lleva a permanecer en la cama, y no levantarse cuando llega la hora de hacerlo. Según el autor, ese cansancio que experimenta no es más que una fantasía (Cesario de Heisterbach, 1851, p. 198). Siguen varios capítulos en los que se relaciona la acedia con la somnolencia que suele atacar a los monjes mientras están el coro o durante la predicación de algún sermón pero, destaca Cesario, “el diablo tienta no solamente a las personas espirituales, sino también a los laicos con la somnolencia” (Cesario de Heisterbach, 1851, p. 205). Se define aquí de un modo ya claro que este vicio no es privativo de los monjes, como aparece en la mayoría de los tratados espirituales anteriores, sino que también ataca a los laicos, y con armas similares a las que utiliza contra los monjes.

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

En otro de los milagros expuestos por Cesáreo, la acedia es considerada como una terrible prueba o tentación en la que Dios sitúa a sus hijos. Expone el caso de una monja de cierta edad que, durante toda su vida religiosa, a la que había ingresado siendo niña, había sido “casta, devota, observante y religiosa” y tenida por todas sus hermanas como santa (Cesario de Heisterbach, 1851, p. 209). Sin embargo, fue atacada por la *tristitia* (la edición inglesa traduce como *melancholy*) y turbada por el espíritu de blasfemia, de modo tal que comenzó a dudar de todo lo que había creído a lo largo de su vida y a desconfiar de Dios, lo cual la llevó a la desesperación. Esta situación provocó que intentara suicidarse arrojándose al Mosela, pero fue milagrosamente salvada. Cuando se le preguntó el motivo de su conducta, ella respondió que, en el estado de falta de fe en el que se encontraba anteriormente, a la hora de su muerte, no iba a ser enterrada en lugar sagrado sino en campo abierto, como las bestias, frente a lo cual prefería sepultarse a sí misma en las aguas del río. Concluye el autor diciendo “He aquí cuánta malicia nace de la tristeza”. Este fenómeno puede llevar al suicidio incluso a aquellas personas que han tenido a lo largo de muchos años una vida de piedad y práctica religiosa. Si observamos más detenidamente el motivo que aduce la religiosa para arrojar a las aguas del Mosela, pareciera demasiado insignificante para una decisión de ese tipo. Quizás estemos aquí frente a un claro ejemplo de la construcción de una meta-realidad típica de la persona afectada

por la acedia o también por la depresión. Es decir, se trata de una representación mental auto-referencial que adquiere fuerza de realidad y sugestionada de tal modo a la víctima que logra, incluso, que se suicide.

Cesario propone varios ejemplos de este tipo. Un hermano converso que vive durante mucho tiempo con tristeza y debilidad de ánimo pierde la esperanza de salvación. Y, tan grave es su desesperación, que se arroja al estanque de los peces y muere ahogado (Cesario de Heisterbach, 1851, p. 210). En los capítulos siguientes relata los casos de una monja que se suicida arrojándose a un pozo y de dos personas laicas que se ahorcan. Reflexiona el autor acerca de la gravedad de la melancolía o tristeza, pero distingue: si se trata sólo de tristeza o desesperación, y no proviene de la locura o de algún estado de alienación mental, la persona que se suicida seguramente se condena. En cambio, si su conducta es provocada por una enfermedad de la mente, no será ese el caso (Cesario de Heisterbach, 1851, p. 212).

#### 4. La desaparición de la acedia en la modernidad

Durante el Renacimiento se suceden dos acontecimientos culturales importantes. Por un lado, el descubrimiento y valorización de los conocimientos científicos, particularmente médicos, de los antiguos griegos y árabes y, por el otro, el desprecio de la vida monacal y religiosa, al menos tal como era valorada en el Medioevo. La repercusión de esta situación en el tratamiento de la *acedia* se refleja en que el fenómeno que ella significa comenzará a ser denominado *melancolía*, término que posee ya una directa connotación médica. De ese modo, se "legitima" científicamente una noción monástica y se la sustrae del dominio religioso.

En la Edad Moderna, la acedia comienza a perder algunos de los atributos que la habían caracterizado. Barnabé Saladin escribe en 1690 un libro titulado *Le Médecin Spirituel des âmes craintives et scrupuleuses*, en el que ubica a la acedia como un tipo de tibieza. Escribe: "De esta tentación [la tibieza] nace frecuentemente la enfermedad que los griegos llaman acedia o adormecimiento aburrido de todas las cosas espirituales" (Saladin, 1690, p. 340). Como puede verse, ha desaparecido aquí el sentido de dolor o sufrimiento que poseía la noción antigua de acedia.

Forthomme señala cómo se produce en este momento histórico un eclipse del estudio y de la mención de la acedia, cuyo acotado tratamiento quedará reservado solamente a los manuales casuísticos de la moral. Habrá que esperar a los años posteriores a la Revolución Francesa para asistir a un re-descubrimiento de la acedia no solo ya como un patrimonio de monjes y laicos sino también como propia de cualquier persona consciente de sí misma, de sus

derechos y deberes (Forthomme, 2005, p. 29).

Es justamente la Revolución la que, al suprimir los monasterios y derribar los muros de las celdas, expande la acedia a todos los estratos de la sociedad. Y así, la expansión del campo de la acedia que se había sido iniciado con las órdenes mendicantes y acentuado con la Reforma, es generalizado por la Revolución y recogido por el Romanticismo.

La desaparición de los monasterios y el ambiente anticlerical de ese momento histórico provoca, además, variaciones en las consideraciones científicas y artísticas relacionadas con la temática. Así, el médico Philippe Pinel escribe en sus *Réflexions médicales sur l'état monastique* de 1790, que el aislamiento perpetuo y sin esperanza y el control constante de todas las inclinaciones del corazón provoca en el alma del monje un hastío y una amargura que muchas veces conducen a la locura (Pinel, 1970, p. 81). Y la iconografía representa al monje como el tipo melancólico o saturnino. El *Journaux intimes* de Baudelaire es otra muestra más de la melancolía en esta época cuando el poeta se representa como un eremita, solitario en una sociedad prosaica y mercantilista (Baudelaire, 2006, XIV).

Luego de Napoleón, y en la Francia de la Restauración, la acedia se instala en la sociedad de un modo más evidente. Las fuentes literarias, en este sentido, suelen ser un verdadero *locus* en el cual recabar información acerca de los modos de vida y valoraciones de la época. Balzac, por ejemplo, en *Un prince de la bohème*, habla explícitamente de la acedia para caracterizar el estado en el que se encontraban numerosos jóvenes de la época, que no hallaban ni la energía ni el lugar para dedicarse a algo concreto, sino que se aburrían todas las tardes –y no solamente los domingos–, golpeados por el demonio meridiano (Balzac, 2007, p. 152).

Algunos años después surgirá una figura que es asociada por muchos a la acedia. Me refiero al *dandy*, ese personaje de andares precisos y rebuscados, lenguaje escogido y elegancia y distinción en sus modos de vestir. Es un modo de des-sexualizar la histeria, concebida originalmente como un mal femenino. En efecto, para algunos, toda toma de posición existencial es una tentativa de auto-terapia. Si esto es así, entonces el dandy responde de un modo histérico, es decir, equivocado, a su verdadero problema, que es la acedia. Y aquí se entiende la acedia no sólo como una tibieza o falta de energía, sino más bien como una tensión, pero una tensión que no sabe en qué ocuparse, que se traba a sí misma, que tropieza con esa falta de deseo y termina convirtiéndose en una “tristeza seca”.

Albert Camus escribía:

“El dandismo es una forma degradada de ascesis. El dandy crea su propia unidad por medios estéticos,... La creatura, hasta ese momento, recibía su coherencia del creador. Pero a partir del momento en que ella consagra su ruptura con Él, queda librada a los

instantes, a los días que pasan, a una sensibilidad dispersada" (Camus, 1951, 72).

Por eso, el dandy trata de reunir los instantes diseminados de su vida y unificar su ser fragmentado, y lo hace creándose a sí mismo, a través de lo que se llama la "creatividad".

Desde la literatura, en la primera mitad del siglo XX, Paul Bourget escribe *Le démon de midi*, novela de exploración de la psicología religiosa, en la que el protagonista, un católico practicante, se encuentra que, en la mitad de su vida, es asaltado por la pasión irrefrenable de un amor de juventud, ahora la esposa de su amigo y protector (Bourget, 1914). Esta caracterización de la acedia como un reverdecer inesperado de las pasiones que ocurre en la mitad de la vida, es tomada también por Jean Guitton, en un breve ensayo titulado así mismo *Le démon de midi*, aunque aquí el estudio es diferenciado entre el varón y la mujer, a quienes la crisis les llega en épocas y con modos diversos, y expone las maneras de compatibilizarla en la vida matrimonial (Guitton, 1955, p. 286-294).

## Conclusión

El testimonio de los textos que hemos analizado nos permite reconocer la existencia de estados depresivos en hombres de la antigüedad. Este tipo de situación no varió con la llegada del cristianismo sino que fue tecnificada al concretizarla en el concepto de *acedia* y, con ese nombre, fue estudiada durante los siglos de la patrística y de la Edad Media por autores espirituales y teólogos que alcanzaron un alto grado de profundidad en su descripción y tratamiento. El concepto de *acedia*, durante la modernidad, pierde su especificidad, convirtiéndose en *melancolía* y desapareciendo como tal incluso del vocabulario usual y técnico de las principales lenguas occidentales, tal como lo demuestran las obras científicas y literarias de esa época.

De este modo podríamos sintetizar el recorrido que hemos realizado en este artículo. Sin embargo, hay una pregunta que ha permanecido a lo largo del escrito y que exige una respuesta. En efecto, se trata de determinar si, efectivamente, puede asimilarse sin más la acedia cristiana a la melancolía de la modernidad y a la depresión contemporánea. No se trata de un asunto sencillo y su exposición exigiría un desarrollo que excede los límites de un paper y, por otro lado, existe bibliografía al respecto (Forthomme, 2005; Peretó Rivas, 2010a, 2010b). Sin embargo, y brevemente, considero que la acedia comparte con la depresión numerosos síntomas e, incluso, algunas causas. Por eso mismo, es posible encontrar terapias que pueden resultar efectivas para ambos fenómenos. No obstante, estimo que no es posible identificar ambas situaciones: un monje acedioso no era un depresivo, y un depresivo no es una persona

acedia. Es decir, así como no se podría incluir a la acedia dentro de la nosología, así tampoco se podría incluir a la depresión en los tratados ascéticos y místicos.

Pero esto no impide que la investigación de las semejanzas de ambas situaciones y de las soluciones aportadas en la antigüedad para tratarlas, pueda significar un aporte valioso para la reflexión contemporánea sobre las terapias de los estados depresivos.



## Bibliografía

- Alcuino. (2004)., *Libro acerca de las virtudes y los vicios para el conde Guido*. (Ed. Rubén Peretó Rivas). Pamplona: Eunsa.
- Anónimo. (1958)., *Poenitentiale XXXV capitulorum*, (Ed. H. Wasserschleben). Graz: Akademische Cruck-U. Verlagsanstalt.
- Anónimo. (1995)., *Floreillas*. Santa Fe de Bogotá: San Pablo.
- Balzac, H. (2007)., *Un prince de la Bohème*. Paris: Gallimard.
- Barré, M. (2001)., Wandering about as a *topos* of Depression in Ancient Near Eastern Literature and in the Bible. *Journal of Near Eastern Studies*, 60 (13), p. 177-187.
- Baudelaire, Ch. (2006)., *Journaux intime*. Paris: Pocket.
- Bernardo de Claraval (1854)., *Epistolae 78*. Patrologia Latina 182. (Ed. J.-P. Migne). Paris: Garnier.
- Bernardo de Claraval. (1957)., *Sermo super cantica*. (Ed. Leclercq, Talbot y Rochais). Roma: Cistercienses.
- Bourget, P. (1914)., *Le demon de midi*. Paris: Plon.
- Camus, A. (1951)., *L´homme revolté*. Paris: Gallimard.
- Cesario de HeisterbachCesario de Heisterbach. (1851)., *Dialogus Miraculorum*. (Ed. Josephus Strange). Coloniae: Herbele..
- Cesarius of HeisterbachCesario de Heisterbach. (1929)., *The dialogue on Miracles*. (Ed. H. von E. Scott - C.C. Swinton Bland). London: Routledge.
- Columbano. (1850)., *De octo vitiis principalibus*, Patrologia Latina 80. (Ed. J.-P. Migne). Paris: Garnier.
- Conferencia plenaria presentada en las Jornadas de Filosofía Patristica y Medieval organizadas por la Universidad del Norte "Santo Tomás de Aquino".
- Erman, A. (1896)., *Gespräch eines Lebensmuden mit seiner Seele: aus dem Papyrus 3024 der Koniglichen Museen*. Berlin: Verlag der Konigl.
- Forthomme, B. (2000)., *De l´acédie monastique à l´anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d´un vice en pathologie*. Paris: Synthélabo.
- Forthomme, B. (2005)., Émergence et résurgence de l´acédie. En N. Nabert (Eed.),

*Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: Anthologie de textes rares et inédits, XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle.* (pp. 25-36) Paris: Beauchesnes.

- Forthomme, B. (2010)., [Reseña del libro de L. Luciani-Zidane, *L'Acédie. Le vice de forme du christianisme*. Paris: Cerf, 2009], *Vie spirituelle* 788 (2010), p. 285-287.
- Gilbert, M. (2005)., Antigone et le motif de la sépulture: un nouveau paradigme pour l'anthropologie psychanalytique contemporaine? En M. Gilbert (eEd.), *Antigone et le devoir de sépulture* (pp. 201-220). Genève: Labor et Fides.
- Gregorio Magno. (2009)., *Morales sur Job*. (Ed. Adalbert de Vogüé). Paris: Cerf.
- Gross, B. (2005)., Signification du devoir de sépulture dans la pensée juive. En M. Gilbert (eEd.), *Antigone et le devoir de sépulture* (pp. 201-220). Genève: Labor et Fides.
- Guilton, J. (1955)., *L'amour humain suivi de deux essais: Les relations de famille – Le démon de midi*. Paris: Aubier.
- Hermas. (1968). *Le Pasteur*. (Ed. R. Joly). Paris: Cerf.
- Hess, G. (2005) "Antigone et la sépulture: au-delà de l'éthique. En M. Gilbert (Eed.), *Antigone et le devoir de sépulture* (pp. 119-132). Genève: Labor et Fides.
- Hugo de Miramar. (2010)., *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*. (Ed. Fabrice Wendling). Turnhout: Brepols.
- Jecker, G. (1927). Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alamannen. En *Beitrag zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktineordens*, 13.
- Jonás de Orleans. (1995)., *Le métier du roi*. (Ed. A. Dubreucq). Paris: Cerf.
- Juan Casiano. (1965).. *Institutions Cénobitiques*. (Ed. J.-C. Guy). Paris: Cerf.
- Juan Clímaco (1978)., *L'Échelle sainte*, (Ed. P. Deseille). Bégrolles-sur-Maugres: Abbaye de Bellefontaine.
- Kruger, P. (2005)., Depression in the Bible: an Update. *Journal of Near Eastern Studies* 64 (3), p. 187-192.
- Leca, A.-P. (1971)., *La médecine égyptienne au temps des pharaons*. Paris: Roger Dacosta.
- Luciani-Zidane, L. (2009)., *L'Acédie. Le vice de forme du christianisme. De Saint Paul à Lacan*. Paris: Cerf.

- Minois, G. (1995)., *Histoire du suicide*. Paris: Fayard.
- Minois, G. (2003)., *Histoire Du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*. Paris: La Martinière.
- Nault, J.-Ch. (2005)., L´héritage monastique et patristique du thème de l´acédie chez les premiers chartreux. En N. Nabert (ed.), *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: Anthologie de textes rares et inédits, XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. (p. 37-59) Paris: Beauchesnes.
- Orígenes. (1962)., *Homélie sur Luc*. (Ed. H. Crouzel). Paris: Cerf.
- Pedro Damián. (1853)., *De institutis ordinis eremitarum*; Patrologia Latina 145. (Ed. J.-P. Migne). Paris: Migne.
- Peretó Rivas, R. (2010a).. *Acedia y depresión. Entre pecado capital y desorden psiquiátrico*. Comunicación presentada en las Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval organizadas por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- Peretó Rivas, R. (2010b).. *Las mutaciones de la acedia. De la Patristica a la Edad Media*.
- Pinel, Ph. (1970)., Réflexions médicales sur l´etat monastique, *Journal gratuit* 1970, 81.
- Pirminio, Scarapsus. (1927) (Ed. G. Jecker). *Beitrage zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktineordens*, 13 (1927).
- Rábano Mauro. (1868)., *De ecclesiastica disciplina*, Patrologia Latina 112. (Ed. J.-P. Migne). Paris: Garnier.
- Saladin, B. (1690)., *Le Médecin Spirituel des âmes craintives et scrupuleuses*. Lille.
- Symeón le Nouveau Théologien. (1957)., *Chapitres théologiques, gnostiques et éthiques*, (Ed. J. Darrouzès). Paris: Cerf.
- Teodoro Studita. (1860)., *De confessione et pro peccatis satisfactione*. Paris: Migne.
- Tomás de Tomás de Aquino. (1997)., *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Villiers, F. de. (2004)., Symptoms of depression in Job. A note on psychological exegesis. *Old Testament Essays*, 17 (1), p. 9-14.
- Wenzel, S. (1966)., Acedia 700-1200. *Traditio* 22., p. 73-102.
- Wnzel, S. (1967)., *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel

Hill: The University of North Caroline Press.

---

### **Notas y agradecimientos**

Este paper fue escrito durante una estadía de investigación en las bibliotecas del Saulchoir y del Institut Catholique, ambas de la ciudad de París. Expreso mi agradecimiento al Prof. Emmanuel Falque, decano de la Facultad de Filosofía de esta última institución, que me facilitó el acceso al valioso material allí disponible.

Declaro que no existen conflictos de interés de ninguna índole relacionados con este trabajo.