

La distinción entre pecado y psicopatología en la concepción de acedia de Tomás de Aquino. Posibles relaciones con desarrollos de la psicología contemporánea*¹

The distinction between sin and
psychopathology according to the definition
of acedia by Thomas Aquinas. Possible
relations with developments of contemporary
psychology

Santiago Hernán Vazquez*¹

333

El fenómeno de la acedia recibe, en la obra de Tomás de Aquino, un abordaje integral que permite comprenderla en diversos planos. Ella, en efecto, puede ser considerada desde dos puntos de vista distintos y complementarios, los cuales habilitan una “tipología” de la acedia: por un lado, ella es entendida como acto voluntario pecaminoso, y, por otro, como movimiento pasional pre-moral procedente de una doble vertiente: del ser mismo del hombre en tanto creatura caída (y en este caso podríamos hablar de una causalidad de tipo — a falta de mejor nombre — ontológica) y de los determinismos biopsicosociales. En todos los casos nos hallamos frente a estados con posibles proyecciones psicopatológicas aunque con explicaciones causales diversas que ponen en evidencia una concepción antropológica que distingue cuidadosamente el plano psíquico sensitivo del plano espiritual.

Palabras Claves: Acedia, pecado, apetito sensitivo, vacío existencial

*¹ Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina).

Introducción

El fenómeno de la acedia, que ha atraído en las últimas décadas la atención de la psicología (por ejemplo: Forthomme, 2000; 2003; Luciani-Zidane, 2009; Despland, 2013; Schaffner, 2017) y que, a veces bajo otras denominaciones, constituye un recurrente foco de interés de numerosos pensadores y literatos,¹ recibe en el pensamiento de Tomás de Aquino un abordaje integral que permite distinguir las especificaciones morales y/o psíquicas que puede tener. Abundar en estas distinciones y visualizar sus posibles proyecciones, podría contribuir a profundizar la línea de los estudios que ven en la acedia un concepto que puede iluminar y enriquecer el campo de la psicopatología.² Ciertamente, sostener la posibilidad de un tal enriquecimiento no implica evidentemente sugerir la inclusión de la acedia como categoría diagnóstica. Se trata en todo caso de abrir la posibilidad de poner en vigencia un concepto que, surgido en la matriz de una concepción antropológica integral y designando un estado del que el hombre (en cuanto ser dotado de una naturaleza psicoespiritual transhistórica) es susceptible, podría dar cuenta de ciertas formas hodiernas de malestar psíquico y existencial, como lo han puesto de relieve, además de los autores recién citados, otros de importancia como el filósofo italiano Giorgio Agamben (2002).

334

¹ Un elenco, que no pretende ser exhaustivo, de dichos pensadores y literatos se puede encontrar en nuestro trabajo “Convergencias fenomenológicas y articulaciones conceptuales entre la acedia evagriana y la caída heideggeriana”, *Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía*, 42, 197-199, 2016.

² Además de los ya citados, podríamos incluir en esta línea los trabajos acerca de la acedia publicados en la *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*: Magtaz & Berlinck, 2012; Pérez Rincón, 2014; Rovaletti & Pallares, 2014; Vazquez, 2015.

De este modo estudiar el tópicos de la acedia en la obra de Tomás de Aquino puede ser así una vía para probar aquello que afirmara Eric Fromm respecto de la obra del pensador medieval: “En Tomás de Aquino se encuentra un sistema psicológico del cual se puede probablemente aprender más que de gran parte de los actuales manuales de tal disciplina; se encuentran en él interesantísimos y muy profundos tratados de temas como narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos otros” (Fromm, 1992, p. 82).

La acedia, en efecto, puede ser considerada, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, desde dos puntos de vista distintos y complementarios: por un lado, como acto voluntario pecaminoso, y, por otro, como movimiento pasional pre-moral procedente de una doble vertiente: del ser mismo del hombre en tanto creatura caída (y en este caso podríamos hablar de una causalidad de tipo — a falta de mejor nombre — ontológica) y de los determinismos biopsicosociales, para usar una expresión que no está en Tomás de Aquino pero que creemos que podría ser integrada a su visión.

Analizar la acedia en este sentido puede permitirnos arribar a una serie de conclusiones que contemplen la diferencia específica que Tomás de Aquino establece entre psicopatología y pecado como así también sus múltiples relaciones. Tres pueden ser, en este sentido, las virtualidades de este abordaje. Primero, reconocer cómo para Tomás de Aquino la realidad del pecado opera en la existencia humana y concretamente en el dinamismo sensible, es decir, en ese campo — ampliamente explorado por el Aquinense — de las valoraciones cognitivas y los movimientos afectivos, para designar con términos más propios de la psicología contemporánea una realidad que no pasó desapercibida para la reflexión del filósofo medieval. Segundo: reconocer con nuestro autor, la posibilidad de una configuración pasional patológica o semi-patológica, en cierto modo acediosa, determinada biopsicosocialmente. Y tercero: reconocer qué cosa es pecado en sentido propio en el sistema tomasiano, y cómo el pecado puede dar lugar a una patología psíquica sin que ello implique establecer una relación causal necesaria.

335

Itinerario semántico y definición. Acedia en tanto pecado

Atendamos primero a la definición del término en cuestión. Nos hallamos frente a una palabra transliterada del griego que posee, como

sucede siempre con las lenguas clásicas, una notable riqueza de matices.³ No podemos exponer aquí todo el itinerario semántico de esta palabra, ni tampoco es necesario hacerlo si tenemos en cuenta que la conceptualización realizada por Tomás de Aquino, recoge buena parte de la herencia anterior, la sistematiza y ofrece una definición y una explicación que contempla las fuentes posibles de este malestar. Como subraya insistentemente Jean-Charles Nault en su exhaustivo estudio sobre la acedia en Tomás de Aquino, éste utiliza largamente a sus predecesores para hacer su propia síntesis, “incluyendo prácticamente todos los elementos de la doctrina de ellos sobre la acedia, pero mostrándose sin embargo profundamente original” (Nault, 2006, p. 450).

Santo Tomás se sitúa al interior de una tradición de la que es heredero y tributario “incluso si no la cita explícitamente” (Nault, 2006, p. 23). Esta rica tradición hunde sus raíces en Evagrio Pónico, el primer gran sistematizador de la espiritualidad cristiana, y se despliega en un singular itinerario durante los nueve siglos que separan al monje del Ponto del siglo XIII. De Casiano, discípulo directo de Evagrio e introductor de sus obras en Occidente, a los autores medievales anteriores a Tomás de Aquino (entre los que se destaca Hugo de San Víctor quien reintroduce la acedia en la lista de los vicios capitales corrigiendo la supresión realizada por san Gregorio Magno) tenemos una larga peripezia semántica en el marco de la cual se destacan importantes escritores cristianos que van introduciendo distintas modulaciones al concepto llegando a identificarlo a veces con la pereza o con la tristeza a secas. Algunos de estos autores son: San Benito de Nursia, Isidoro de Sevilla, San Gregorio Magno, Alcuino de York, San Bernardo de Claraval, San Pedro Damiano, Alejandro de Hales, Guillermo Peraldus y San Alberto Magno, entre otros.⁴ El mérito de Tomás de Aquino estriba precisamente — como lo señala insistentemente Jean-Charles Nault en su voluminoso estudio y como ya lo había planteado Giorgio Agamben en el pasado siglo (Agamben, 2002, pp. 21-29) — en recoger esta herencia y proponer una síntesis integral. Aunque no podamos ocuparnos aquí de todos estos autores y el modo en que el

336

³ Para una noticia del origen del término se pueden ver los siguientes trabajos: Forthomme, 2005, pp. 15-21; Peretó Rivas, 2011a, pp. 4-5; 2014; Vazquez, 2016, pp. 207-208.

⁴ Algunos estudios que pueden consultarse para ver los hitos de este largo itinerario son los siguientes: Forthomme, 2000; Wenzel, 1966; Peretó Rivas, 2010; 2011b; 2011c; 2013.

Aquinate recoge muchas de sus intuiciones, sí resulta oportuno detenernos un momento en el creador del concepto de acedia, el monje filósofo Evagrio Póntico. Es situándonos en la perspectiva del Póntico como pueden apreciarse convenientemente las transformaciones posteriores del concepto y la originalidad de la síntesis tomasiana.

En efecto, la acedia posee en el pensamiento de Evagrio una singular complejidad que se expresa en sus contradictorias manifestaciones, todas las cuales han sido contempladas en la síntesis del Aquinate. La pereza, la somnolencia o el sopor pueden ser algunas de las muchas manifestaciones sobre las que algunos autores posteriores a Evagrio centraron unilateralmente la mirada, reduciendo en múltiples ocasiones el concepto de acedia a una incapacidad para la actividad. Siegfried Wenzel, Bernard Forthomme y Rubén Peretó Rivas, entre otros, se han ocupado extensamente de este tópico (Wenzel, 1966; Forthomme, 2000; Peretó Rivas, 2010; 2011c). Lo que, a grandes rasgos, se puede observar de los recorridos históricos que estos autores nos proponen, es que los diversos escritores cristianos que trataron el tema de la acedia entre los siglos V y XIII, identifican la acedia con algunas de sus múltiples y contradictorias manifestaciones. San Columbano, por ejemplo, la identifica con la *instabilitas loci* (Wenzel, 1966, p. 76); San Pirminio establece una sinonimia entre acedia y ociosidad (Peretó Rivas, 2010, p. 39); los penitenciales originados después del 700 la vinculan con la ociosidad y la somnolencia (Wenzel, 1966, pp. 77-79); San Bernardo de Claraval la vincula con un estado interior de desánimo y aburrimiento de la vida religiosa (Peretó Rivas, 2011c, p. 167), San Pedro Damiano en el siglo XI también la identifica con la somnolencia y la “pesadez de los párpados” (Wenzel, 1966, p. 83), ya en el siglo XIII Guillaume Perault (latinizado como Guillermo Peraldus) la identificará con la idea de dilación en las obras religiosas (Forthomme, 2000, pp. 367-368; Peretó Rivas, 2010, pp. 44-45) y así un largo etcétera. Desde el punto de vista del sentido evagriano original del término, nos hallamos por lo general frente a manifestaciones particulares de un estado complejo que se expresa multiforme y contradictoriamente. Con Nault, consideramos que Tomás de Aquino procura una síntesis que recoge mucho de esta perspectiva evagriana.⁵

⁵ “Es ciertamente Evagrio, entre todos los autores considerados, que nosotros podremos aproximar más a Santo Tomás de Aquino, en lo que concierne al sentido de la acedia al interior de la dinámica moral” (Nault, 2006, p. 43).

En efecto, aunque el Aquinense no conoció de modo directo la obra de Evagrio tanto por la histórica proscripción de la misma (sospechada de heterodoxia) cuanto por su desconocimiento de la lengua griega, la doctrina del monje del Ponto le llega por dos fuentes fidedignas que conoce a la perfección y que aparecen con gran frecuencia en su obra: Casiano y Juan Damasceno. En cuanto al primero se sabe que fue contemporáneo y discípulo de Evagrio y es este último una de sus principales fuentes (Pichery, 2008, pp. 65-67). Adriana Mallol señala en este sentido que Evagrio fue “el gran maestro de Casiano” (Mallol, 2011, p. 87), y Salvatore Marsili, por su parte, llega a decir que “en Casiano releemos a Evagrio”.⁶ Pues bien, Casiano, cuyas precisiones sobre la acedia son en muchos puntos una copia del texto evagriano,⁷ es el autor más citado por Tomás de Aquino a la hora de tratar el tópico de la acedia. En cuanto a san Juan Damasceno, también citado por el Aquinate al ocuparse de nuestro tema y de quien se ha dicho que es la fuente por la que el filósofo de Aquino conoce a los Santos Padres e incluso su maestro,⁸ la dependencia doctrinal con Evagrio es evidente en lo que se refiere

338

⁶ “La doctrina que el monje erudito de Scete había examinado y enseñado, se convirtió en la herencia espiritual que Casiano ha recibido de Egipto. Él ha bebido en aquella fuente, proveniente del desierto, como tantos otros de su tiempo y de tiempos posteriores: nosotros en Casiano releemos a Evagrio” (Marsili, 1936, p. 161).

⁷ “Como Evagrio, Casiano habla de la hora sexta y del demonio del mediodía, del vientre que se queja de hambre y del horror por la celda, del trabajo abrumador, de las recriminaciones contra los hermanos y de la pretendida necesidad de partir para asegurar su salvación. Se reencuentran los mismos pretextos sutiles imaginados por el monje acedioso para justificar la partida: visitar a los enfermos, devolver a los padres los deberes de piedad filial o dedicarse a buenas obras. Está también la comparación del soldado desertor que Casiano adopta para describir al monje vencido por el terrible demonio. Entre los remedios propuestos, reaparecen la guarda de la celda y la lucha contra el sueño, lo mismo que la repetición de un versículo escriturario, en la línea del método Antirrhético de Evagrio” (Nault, 2006, p. 81). La obra de Casiano donde encontramos tales precisiones es “Instituciones cenobíticas”, en el libro X. Por su parte, Evagrio se ocupa de la acedia en varios lugares de su obra en todos los cuales se puede encontrar la fuente sobre la que Casiano realiza sus precisiones. Además del “Tratado Práctico” (Evagrio Póntico, 1971), tenemos también “Ocho espíritus de la maldad” (1996) y la obra dedicada al método Antirrhético (2005), junto a otras puntualizaciones desperdigadas en el resto de sus obras.

⁸ Pueden consultarse sobre este tema: Andereggen, 2010; Argüello, 2012.

a la acedia, pero no solo en ello: “El inicio del *tratado De los ocho espíritus de la malicia* de Juan Damasceno retoma los mismos términos de Evagrio, y el capítulo 6 del *Tratado Práctico* de Evagrio se encuentra reproducido casi literalmente en su tratado *De la virtud y del vicio*” (Nault, 2006, p.73)

A la par de esta consideración respecto de las fuentes, tenemos también las múltiples confluencias conceptuales que se dan entre la noción evagriana y la tomasiana. Ciertamente hay que tener en cuenta aquí la noción de *logismo* en cuyo horizonte sitúa Evagrio su doctrina de la acedia y que constituye un concepto que no aparece — por lo menos tal como lo formuló Evagrio — en Tomás de Aquino. Aunque la raíz histórica de los llamados siete vicios capitales (esquema sobre el que trabaja el Aquinate) esté en la doctrina de los ocho *logismoi* de Evagrio, es necesario reconocer que Evagrio trasciende, con el concepto de *logismoi*, la idea posterior de vicio moral aunque la integre dentro de él. Por su parte, Tomás de Aquino se ocupa de algunas de las realidades que Evagrio incluye dentro del concepto de *logismo*, en otros lugares de su obra, principalmente el reflexionar sobre el conocimiento sensible y sobre el intelectual en el tratado sobre el hombre que hallamos en la “Suma de Teología”.

Digamos que con la noción de *logismoi* Evagrio intenta dar cuenta de la actividad cognitiva característica de lo que él considera la enfermedad del alma.⁹ El examen de los *logismoi* y el combate contra ellos resulta la tarea principal para alcanzar la salud de la parte pasional del alma (*apátheia*) reorientándola por las virtudes hacia su fin *katà phýsin* (acorde a la naturaleza).¹⁰

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la noción de *logismoi* tiene en Evagrio una cierta elasticidad semántica, lo que posibilita que muchas veces, al describir un determinado *logismos*, nuestro autor no haga referencia a sugerencias de tipo cognitivo (sean éstas de tipo lógico, memorativo o imaginativo) sino a cierto estado general del alma. Y esto se ve precisamente en las dos definiciones de acedia que ofrece en su obra. En “Ocho espíritus

339

⁹ En otro lugar nos hemos ocupado del tema de la enfermedad del alma en Evagrio Póntico y de cómo situar en este contexto el concepto de *logismoi*: Vazquez, 2018, pp. 337-338.

¹⁰ Este es, en sentido lato, el significado que posee el término *Apátheia* (de origen estoico) en la obra evagriana. Se trata como vemos, no de una supresión de las pasiones sino de una libertad respecto de la parte pasional del alma. Para profundizar en este sentido pueden consultarse los siguientes autores: Guillaumont, 2009, pp. 267-277; Tobon, 2010; Joest, 2004a; 2004b; Cataldo, 2007, pp. 65-70.

de la maldad” dirá: “La acedia es una atonía del alma, pero una atonía que no es según la naturaleza” (Evagrio Póntico, 1996, p. 54). Por otra parte, en “Escolios a los salmos” proponiendo una definición más descriptiva, dirá: “La acedia 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 está” (Evagrio Póntico, 1857, p. 1593). Se trata ciertamente de dos definiciones densas que contemplan toda la complejidad del fenómeno. Como veremos, la conceptualización de Tomás de Aquino asumirá estas ideas evagrianas entendiendo precisamente que la acedia es el resultado de no vivir el hombre de acuerdo a su naturaleza espiritual, e identificando todas esas consecuencias y manifestaciones contradictorias que posee dicho estado y que aparecen precisamente por la eclosión tanto de la parte concupiscible como de la irascible (El Aquinense las agrupará, como veremos, bajo la denominación *filiae acediae*). Dichas manifestaciones son precisadas por Evagrio en las citadas obras y en otras como el “Tratado Práctico” (1971, pp. 520-527) y el “Antirrético” (2005, pp. 129-142).

340

Pues bien, establecido el marco de referencia dentro del cual Tomás de Aquino elaborará su doctrina de la acedia, estamos en condiciones de analizar la conceptualización que nuestro autor medieval nos ofrece. La acedia es, en el pensamiento tomasiano, un tipo especial de tristeza pues su objeto es el bien espiritual. El acedioso siente tristeza frente al bien espiritual pues lo considera, lo percibe, como malo, dirá nuestro autor en la “Suma de Teología” (Tomás de Aquino, 1998b, p. 318. II-II, q. 35, a. 1). Por otro lado, en el “Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo”, indica el Aquinate que la acedia “es el tedio del bien espiritual en cuanto que éste impide un cierto placer disoluto” (2015, p. 704. *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 3). Así considerada, Tomás no duda en indicar que la acedia es un pecado. Ella es una tristeza vituperable pues procede de valorar como malo algo bueno, y ello en razón de que esto bueno impide un placer disoluto al que voluntariamente el alma se ha entregado.

Recordemos que Evagrio Póntico indicaba que la acedia era un estado de atonía *parà phýsin* del alma pues surge del hecho de que ésta tenga como precepto la propia satisfacción (Evagrio Póntico, 1996, p. 54). El alma deja de estar tensionada hacia su fin sobrenatural, es tarda para su búsqueda, pues está entregada de hecho a la consecución de su propia satisfacción, del “placer disoluto”.

La consideración de la acedia como estado que procede de una disposición afectiva signada por la búsqueda voluntaria del placer, es

fundamental para comprender la insistencia de Tomás de Aquino en señalar, siempre que se detiene en el tema de la acedia, que ésta es un pecado. Estaríamos frente a un movimiento desviado habitual de la afectividad que procede de decisiones voluntarias a favor del placer disoluto. Estamos, es cierto, frente a un movimiento del apetito sensitivo (lo que en términos contemporáneos podría llamarse afectividad), pero frente a un movimiento que se pudo evitar y esto, como dice el Aquinense en la Suma (1997, pp. 586-587. I-II q. 74, a. 3), basta para que se de la razón de pecado. El consentir posteriormente la huída, el horror y la repulsa del bien divino transforma a la acedia en pecado mortal pues contraría esencialmente a la caridad (Tomás de Aquino, 1998b, p. 320. II-II, q. 35, a. 3).

Se trata, finalmente como vemos, de una renuncia triste a la vocación divina. El drama de la acedia es precisamente ese: su consumación en una renuncia que no logrará nunca desembarazarse de aquello a lo cual renuncia: la vocación divina. Dicho más claramente con Pieper, que en esto sigue las intuiciones tomasianas:

La acedia como pecado capital es la renuncia malhumorada y triste, estúpidamente egoísta, del hombre a la “nobleza que obliga” de ser hijos de Dios. Esta filiación divina, sin embargo, es a su vez — como posibilidad y necesidad real — un hecho irrevocable que nadie puede cambiar en nada...por eso la “acedia”, en último término, significa que el hombre no quiere ser lo que Dios quiere que sea, es decir, que no quiere ser lo que realmente es. (Pieper, 1998, p. 395)

Por la acedia el alma deja de buscar aquello que sin embargo no puede dejar de desear, y así su deseo infinito se derrama en cosas que no la pueden saciar. “Conforme a este punto de vista, el Filósofo dice en la Ética — puntualizará Tomás de Aquino — que esos que no pueden regocijarse de los placeres del espíritu se vuelven más a menudo hacia los placeres corporales” (En línea. *De Malo* q. 11, a. 4). La acedia provoca así dos tipos de reacciones en el alma de quien la padece: huir de aquello que le causa tristeza, molestia (es decir, de Dios y de estar consigo mismo) o acallar esa tristeza con otros placeres. Son convocadas así las llamadas por el Aquinense “*filiae acedie*” (hijas de la acedia), cuya aparición en la dinámica psicoespiritual del acedioso, Pieper resume concisamente del siguiente modo:

Quien en los 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. 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 y 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. (Pieper, 1984, p. 36)

Tomás de Aquino, a la zaga de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, enumera, a la hora de probar que la acedia es un pecado cabeza (*caput*) de otros o pecado capital (*peccatum capitalis*) (1998b, pp. 321-322. II-II, q.35, a. 4; En Línea. *De Malo* q. 11, a. 4), un inquietante cortejo de consecuencias psicoespirituales y conductuales: pusilanimidad, agresividad, mariposeo del espíritu, *evagatio mentis*, curiosidad, habladurías, agitación corporal, inestabilidad. Digamos, en suma, que en virtud de su renuncia el acedioso no puede habitar consigo mismo, no quiere ser lo que sin embargo no puede dejar de ser y, por esa razón, busca diversas formas de evadirse que el Aquinate agrupa bajo la denominación de *filiae acedie*.

Acedia en tanto movimiento pre-moral del apetito sensitivo. Doble causalidad

342

Ahora bien, frente a esta consideración moral de la acedia, Tomás de Aquino habilita otras dos de exquisita relevancia para la psicología. Y las habilita en la medida en que analiza a la acedia en el marco de una consideración integral del movimiento del apetito sensitivo. Es decir, en tanto movimiento pasional que podría caer también, en determinadas circunstancias, por fuera del orden moral.

Recordemos aquí que cuando el Aquinense se pregunta si puede haber pecado en la parte sensual¹¹ o apetitiva sensible, su inicial respuesta afirmativa es convenientemente matizada después en las respuestas a las objeciones, en las cuales señala claramente que pueden existir movimientos que no sean voluntarios y que por lo tanto no participen de la razón de pecado. El motivo principal que pone aquí es la corrupción en que se halla la parte apetitiva sensible (sensualidad) del alma en el estado de naturaleza caída. Pero la sugerencia general de nuestro autor aquí es que pueden existir movimientos de la sensualidad que no pueden ser evitados y que, por lo tanto, no son pecado en

¹¹ Nuestro autor llama “Sensualidad” a toda la parte apetitiva sensible del alma, que no solo a los impulsos sexuales.

sentido propio. Y ello puesto que, como señala en varios lugares de su obra, “Todo pecado es acto voluntario” (Tomás de Aquino, 1998b, p. 111. II-II, q. 10, a. 2), o “El pecado no es otra cosa que un acto humano malo. Más que un acto sea humano, le vine por ser voluntario” (1997, p. 558. I-II, q. 71, a. 6). O también: “La primera causa del pecado está en la voluntad, la cual impera todos los actos voluntarios, en los cuales solamente se da el pecado” (1997, p. 559. I-II, q. 71, a. 6).

Pues bien, el caso de la acedia es paradigmático en este sentido. Ella es un movimiento del apetito sensitivo que, en tanto se pudo evitar, es pecado, y pecado mortal si se consiente posteriormente a las sugerencias de huida y horror al bien divino que ella propone. Sin embargo, también puede tratarse de un movimiento del apetito sensitivo que no se puede evitar. Un fragmento del *De Malo* es claro al respecto:

Pero es necesario remarcar que, ya que la acedia es una tristeza, ella puede considerarse bajo un doble aspecto: primero en tanto que ella es un acto del apetito sensitivo, y de otra manera, en tanto que ellas es un acto del apetito intelectual, que es la voluntad: en efecto, todos los nombres de este género de disposiciones, en tanto son actos del apetito sensitivo, son pasiones, pero en tanto que ellos son actos del apetito intelectual son simples movimientos de la voluntad. Ahora bien, el pecado reside propiamente y por sí en la voluntad, como lo dice San Agustín. Por lo tanto, si la acedia designa el acto de la voluntad que huye el bien interior y espiritual, ella puede tener perfecta razón de pecado; pero si ella es tomada como acto del apetito sensitivo, tiene razón de pecado solo por la voluntad, es decir, en tanto que este movimiento puede también ser impedido por la voluntad, si él no es impedido, hay un cierto carácter de pecado, pero imperfecto. (En Línea. *De Malo*, q. 11, a. 1)

Centrándonos ahora en la acedia en tanto acto del apetito sensitivo que cae por fuera del imperio de la voluntad, resulta importante indagar en los factores causales que pueden estar operando en el surgimiento de este movimiento apetitivo. Podríamos discernir dos: uno que podríamos llamar de tipo ontológico en tanto inherente a la condición humana, y otro que podríamos denominar de tipo biopsicosocial.

Veamos el primer caso. El Aquinense señala que el movimiento de la acedia se da a veces en la sensualidad por la repugnancia de la carne hacia lo espiritual (1998b, p. 320. II-II, q. 35, a. 3), o por la oposición entre la carne y el espíritu, como escribe en el *De Malo* (En Línea. Q. 11, a. 2). Ciertamente está evocando aquí las palabras de San Pablo en su carta a los Gálatas (5, 17), cuando éste subrayaba que la carne tiene apetencias contrarias al espíritu. En este caso estamos frente a un movimiento pasional surgido espontáneamente

de un psiquismo herido por el pecado, de un psiquismo que, de acuerdo a nuestro filósofo cristiano, está expuesto a la enfermedad por la privación de la gracia y de la justicia original que opera el pecado adánico y que tiene como consecuencia, entre otras, el desorden de las potencias y el enfrentamiento entre la carne y el espíritu, dirá nuestro autor en la Suma (1997, p. 662. I-II q. 85 a. 5). Pero este movimiento no puede calificarse, en sentido propio, como pecado actual o personal pues no está en el poder de la voluntad evitar su irrupción. Nuestro autor señala que este movimiento se transforma en pecado cuando “llega hasta la razón, consintiendo en la huída, el horror y la repulsa del bien divino” (1998b, p. 320. II-II q. 35 a. 3). El pecado aparece aquí, en este tipo de movimientos involuntarios, como causa remota o accidental, no como causa propia, *per se*, del mismo.

Pero hemos llamado “biopsicosocial” al factor restante que puede determinar un movimiento involuntario de tristeza frente al bien interior. Nos hallamos ahora frente a dos posibles versiones más de la acedia, distintas entre sí pero igualmente inimputables desde el punto de vista moral: una que podríamos llamar, atendiendo al contexto en el que principalmente se tematiza, “monástica”, y otra, distinta, de naturaleza más estrictamente psíquica.

344

¿Por qué poner a estas dos acedias — ciertamente distintas — bajo una misma categoría? Pues porque las dos surgen por causas que van desde lo estrictamente fisiológico a lo psicosociocultural.

En el caso de la acedia que hemos llamado “monástica”, hay una imagen utilizada con frecuencia por los llamados “Padres del Desierto” (movimiento monástico cristiano), que resulta elocuente a los fines de clarificar de qué estamos hablando. Los monjes llamaban a la acedia “demonio del mediodía”, identificándola con ese misterioso demonio meridiano de que habla el salmo 90 de la Biblia de los Setenta. Evagrio Póntico, el primer gran sistematizador de la espiritualidad cristiana y uno de los fundadores de aquel movimiento monástico, decía que este espíritu maligno “ataca al monje hacia la hora cuarta y asedia su alma hasta la hora octava” (Evagrio Póntico, 1971, p. 521). Aproximadamente entre las diez y las dos de la tarde. Juan Casiano, por su parte, escribía que “es alrededor de la hora sexta que [la acedia] los trastorna, excitando a horas fijas, como una fiebre que vuelve periódicamente, su alma enferma por los ardores violentos que ella enciende” (Juan Casiano, 1965, p. 384).

Tomás de Aquino interpretaba esta ubicación temporal de la acedia del siguiente significativo modo: “Toda flaqueza corporal dispone de suyo para la tristeza, y por eso, quienes ayunan, sufren sobre todo los ataques de la acedia hacia el mediodía, en que comienzan a sentir la falta de comida y se sienten

agobiados por el calor del sol” (1998b, pp. 318-319. II-II, q. 35, a. 1). Como vemos, nuestro autor establece aquí, claramente, que el movimiento sensitivo de tristeza frente al bien divino, que en el monje se traduce en deseo de huir del estadio y en una cierta aversión hacia los elementos que componen la vida monástica de acuerdo a lo que señala Evagrio Póntico (1971, p. 521; 2005, pp. 129-142), puede tener una causa estrictamente fisiológica y, en este sentido, caer por fuera de la moral.

Por último al hablar de una versión de la acedia de naturaleza más estrictamente psíquica, nos estamos refiriendo a ella en tanto movimiento habitual del apetito sensitivo que no puede ser catalogado, sin más, como pecado ni tampoco puede ser reconducido exclusivamente a una causa de tipo fisiológica. Nos hallamos aquí, según creemos, en el campo de los determinismos psicosociales en el marco de los cuales también puede y debe ser tratada, según creemos, la acedia. Debemos tener en cuenta aquí que la tristeza, en tanto movimiento sensitivo, depende de una valoración de la potencia cognitiva sensible que Tomás de Aquino denomina cogitativa.¹² Ésta, a su vez, realiza una operación perceptiva valorativa dependiente, en movimiento de recíproca causalidad, de una disposición afectiva. Por su

¹² “Lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada cogitativa, porque descubre dichas intenciones por comparación. Por eso, es llamada también razón particular, a la que los médicos le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza, y, así, compara las intenciones particulares como la facultad intelectiva compara las universales” (Tomás de Aquino, 1998a, p. 719. I, q. 78, a. 4).

“En los otros animales el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa. Ejemplo: La oveja teme al lobo porque lo estima enemigo suyo. Como dijimos anteriormente, el hombre, en lugar de la potencia estimativa, tiene la cogitativa, llamada por algunos razón particular, porque compara las representaciones individuales. Por eso, de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo (Tomás de Aquino, 1998a, p. 745. I, q. 81, a. 3).

Lo que aquí Tomás de Aquino llama “intenciones” son determinados valores concretos de las cosas que no captan los sentidos externos ni tampoco la imaginación, como el carácter de conveniente o nocivo, de amistad o enemistad, de utilidad, etc.. El clásico ejemplo es el de la valoración o estimación negativa que hace la oveja respecto del lobo. Una valoración que en el animal es instintiva pero que en el hombre es mayormente experiencial. Para profundizar en la doctrina tomasiana de la cogitativa remitimos a la exhaustiva obra sobre el tópico de García Jaramillo (1997).

parte, esta disposición afectiva depende de los hábitos que la persona se ha forjado, pero también de la complexión corporal (como vimos en el caso de la acedia monástica) y de las múltiples experiencias que la persona tiene en su entorno familiar, social, cultural y que configuran también aquella complexión corporal, acaso en forma de facilitaciones neuronales, consolidación de determinados circuitos, modificaciones en las redes y estructuras, en la escasez o sobreabundancia de algún neurotransmisor etc.¹³

Ciertamente — y permítasenos aquí algunas puntualizaciones que nos hagan comprender mejor porqué, de acuerdo a nuestra interpretación del pensamiento tomasiano, también la acedia puede ser un movimiento sustraído al imperio de la razón — estamos para la antropología tomasiana frente a una zona, a un sector del alma (el sensitivo) que está llamado a configurarse a la luz de la que el pensamiento clásico y medieval consideraba como la facultad propia del hombre e irreductible a la materia: la inteligencia y la tendencia inherente a ella llamada voluntad. En el pensamiento de Tomás de Aquino, que en esto sigue el camino trazado por el pensamiento clásico, esta realidad define al hombre y determina incluso la naturaleza y la operación de sus facultades sensibles. La inteligencia y la voluntad como facultades superiores que conocen y tienden hacia la verdad y el bien (los trascendentales del ser en la metafísica medieval) deben conmensurar la actividad sensitiva. Deben lograr, en nuestro caso, que la cogitativa de modo habitual (allende el condicionamiento biológico que puede aisladamente padecer) valore el bien divino como tal. El problema, de acuerdo a esta manera de comprender el dinamismo psíquico humano, se presenta cuando esa conmensuración (y aquí estaría en este esquema antropológico el campo propio del psicólogo) se ve obstaculizada por experiencias psicoafectivas, familiares, sociales y culturales negativas, o por lesiones fisiológicas, que han dejado una huella psiconeural que gravita de modo determinante sobre el juicio de la cogitativa y que ha

346

¹³ Respecto de la importancia que Tomás de Aquino da al cerebro para comprender el funcionamiento psíquico, se pueden ver los siguientes trabajos: Lombo y Giménez Amaya, 2013; Sanguineti, 2007; 2011; 2015; Horvat, 2017; Charlier et. al., 2017. Ciertamente el conocimiento que en el siglo XIII, Tomás de Aquino podía tener del cerebro era muy rudimentario. Pero sus intuiciones acerca de su importancia y la condición psicofisiológica que para él tienen todos los procesos cognitivos y afectivos sensibles, permite diversas integraciones con los estudios neurocientíficos actuales, como los que realizan los trabajos citados.

gravitado determinantemente en la conformación de las categorías valorativas que la cogitativa del sujeto se ha forjado.¹⁴

Así las cosas, tenemos que la tristeza frente al bien interior — a todas luces un movimiento pasional no acorde a la razón — admite también ser considerada como un movimiento determinado psíquicamente y no solo, y de modo exclusivo, moralmente. Nos adentramos en un campo de complejas delimitaciones tratándose de una tristeza con tantas implicancias morales y espirituales. Pero la distinción debe hacerse y veremos ahora de qué modo. Apropiándonos de una idea que Guibert (1938) desarrollara en su artículo sobre el famoso y revelador caso del Padre Surin, podemos decir que siempre subsistirá la imposibilidad, en el caso concreto nuestro de un sujeto con síntomas acediosos, de distinguir, con precisión, qué corresponde a determinismos psíquicos y qué a decisiones libres o estados afectivos autoforjados. Pero tal imposibilidad no cambio el fondo de las cosas.

Algunas proyecciones en psicopatología

Tratándose de una tristeza, la acedia posee sin duda, cuando ella se profundiza, una versión psicopatológica que la podemos pensar en función de la diferenciación que hemos hecho de ella en tanto pecado y en tanto movimiento involuntario del apetito sensitivo.

Debemos subrayar que no es lo mismo, por lo menos no lo es de modo necesario, el vicio o el pecado de la acedia que el vacío existencial, que es quizá la categoría con implicancia psicopatológica que más se acerca a lo que podemos llamar versión psíquica o psicopatológica de la acedia. Ese “no ser no lo que sin embargo no se puede dejar de ser” y todas las consecuencias afectivas y conductuales que hemos visto que se siguen, pueden estar determinados moralmente pero también psíquicamente. Al respecto dirá Abelardo Pithod:

Varios de los síntomas que definen la llamada neurosis de angustia los antiguos autores espirituales los atribuían a un vicio que designaban como acedia que podía ser pecado grave. La acedia es una enfermedad del ánimo, es, justamente, la falta de ánimo, una pusilanimidad que se manifiesta como desgano

¹⁴ En otro lugar nos hemos ocupado de algunas de las posibles proyecciones de la noción de cogitativa en psicopatología y psicoterapia: Vazquez, 2012.

de la vida, como miedo a los riesgos que son propios de la humana existencia, sobre todo respecto de las grandes obras y responsabilidades. Disgusto de vivir, flojera, temor ante la vida, angustia existencial, tedio, vacío interior, aburrimiento, spleen, acedia: he ahí los nombres de algo que los antiguos consideraban pecado, *aunque no fueran ciegos para las causas biopsíquicas que eventualmente podían producirlo, o coadyudarlo*. (Pithod, 2006, p. 257; el subrayado es nuestro)

En un momento retomaremos estas últimas palabras de Pithod. Pero atendamos primero, brevemente, a la posibilidad de que la acedia en tanto pecado o vicio moral dé lugar a una organización psicopatológica. Hay un grupo importante de autores de psicología del siglo XX que se interesan en las consecuencias psicopatológicas de estados (fenomenológicamente semejantes a la acedia) que parecen tener una raíz moral. Tenemos aquí a Igor Caruso, a Alfred Adler, a Eric Fromm¹⁵ y a Juan José López Ibor,¹⁶ entre otros. Veamos, como muestra, un significativo texto del primero de estos autores, el psiquiatra de origen ruso, Igor Caruso. Transcribiremos una buena parte del texto por la notable confluencia que observamos con el concepto de acedia:

Un deseo incompatible, un no poder decidirse, es una actitud psíquica que puede conducir a la neurosis [...] satisfacer deseos incompatibles, aunque sea

348

¹⁵ Aunque no podamos ocuparnos aquí de ello, digamos que Alfred Adler y Erich Fromm realizan sendas descripciones de estados claramente asemejables a la acedia, tanto por la explicación que ofrecen de su dinámica causal como por sus manifestaciones y consecuencias afectivas y conductuales. Haciéndose eco de lo que enseguida veremos en Viktor Frankl, Fromm habla de este estado como de “malestar del siglo, desazón característica de nuestra época” (Fromm, 1999, p. 71). En el caso de Adler las semejanzas son más evidentes. Con el término “Retraimiento”, el discípulo disidente de Freud se refiere a un rasgo del carácter por el cual el sujeto “interpone una distancia más o menos grande entre sí mismo y su obligación”. Adler utiliza, al enumerar las consecuencias conductuales de este estado, términos semánticamente emparentados, de modo estrecho, con el de acedia como, por ejemplo, pereza (una denominación que la acedia ha recibido a lo largo de la historia como lo demuestra Peretó Rivas [2011b, pp. 334-336]) y negligencia (recordemos que acedia es su acepción original “falta de cuidado”), señalando también uno de las consecuencias que hemos encontrado dentro de las filiae acediae: la inestabilidad, el cambio constante (Cfr. Adler, 1947, pp. 190-192)

¹⁶ López Ibor habla ya, de modo explícito, de acedia citando incluso a Casiano y a Tomás de Aquino, e interpretando la figura del “demonio del mediodía” como referida a la crisis de la mitad de la vida (Cfr. López Ibor, 1963, p. 181-183).

solo simbólicamente. La neurosis es así una negación de la totalidad, de la disyuntiva, en bien o en mal. El principio bueno flirtea con el malo, el malo querría también apropiarse de las ventajas del bueno. Esta eterna tensión entre el deseo de una meta ideal y el deseo de una satisfacción no tan ideal puede conducir a un estado inaguantable. (Caruso, 1958, p. 56)

Como la hipertrofia del *ansia de vivirlo todo* conduce a un embotamiento de la sensibilidad vital natural y a una continua comprobación de que la vida ha perdido su sentido (la llegada a los cuarenta o cincuenta puede ser catastrófica pues las sensaciones se agotan y a esa edad uno lo comprueba), el hombre no tiene más remedio que lanzarse a una fuga desesperada ante el vacío amenazador. También son perfectamente conocidas las pseudoactividades neuróticas: el afán desenfrenado de carreras, de posición social, de diversiones y aventuras puede crecer hasta el disloque de una neurosis en toda regla [...] fuga hacia el trabajo o fuga hacia la liviandad lo mismo da [...] Esta es una de las más fundamentales actitudes humanas, que en la neurosis se manifiesta crasamente: desear objetos incompatibles y luego cerrar los ojos ante el conflicto resultante [...] querer tener no solo lo uno, sino también lo otro. Esta ambivalencia permite al mismo tiempo el proceder “moralmente” y sin embargo gozar de lo prohibido, golosinear con el “ello” y acatar el “super-yo”. (pp. 74-76; el subrayado es nuestro)

Caruso estudia las formas psicopatológicas de un estado de vida que pone como precepto la propia satisfacción (Evagrio). Él le llama “ansia de vivirlo todo”, “afán de sensaciones” (p. 71). Cuando habla de “pseudoactividades neuróticas” no podemos sino evocar algunas de las *filiae acediae*.

Digamos, antes de dejar este punto, que al analizar este tipo de estados semi o francamente patológicos, surgidos de un raíz moral, debemos tener en cuenta la advertencia que realiza Mario Caponnetto al intentar dilucidar la noción tomasiana de enfermedad psíquica: frente a casos de trastornos con raíz moral tenemos que hablar de enfermedad psíquica en sentido analógico. En sentido propio, nos encontramos frente a un problema de tipo moral o espiritual. Que ese problema pueda reverberar después, en virtud de la unidad substancial de cuerpo y alma, sobre el apetito inferior y contribuir a la formación de una organización patológica, no socava la distinción y no modifica el hecho de que, de acuerdo a Tomás de Aquino, la enfermedad tiene como sujeto la vida no racional del hombre, es decir, sus facultades sensitivas. Las enfermedades psicopatológicas son, desde la perspectiva tomasiana, pasiones en sentido propio, es decir, son procesos que asientan en las instancias no racionales del hombre. Para una profundización en este sentido, resulta útil y esclarecedor el trabajo del citado Mario Caponnetto titulado

“¿Qué es la Psicoterapia? Acerca del sujeto y del objeto de la Psicoterapia” (Caponnetto, Abud & Alonso, 2016, pp. 173-193)

Pero, como insiste Pithod, la vivencia de los valores o bienes morales — y el interior o divino es el supremo de ellos — depende de las estructuras psíquicas más inferiores (Pithod, 2006, pp. 130, 135-136). Señala este autor:

La vivencia de los valores espirituales y la resonancia que éstos hallan en la persona dependen en alguna medida del sustrato biopsíquico de la misma. Desde el sentimiento de culpa a la adhesión o repulsión afectiva frente a valores morales, la experiencia moral está en relación con el trasfondo endotímico de la persona y con los fantasmas imaginativo-afectivos que la pueblan. Cegueras y sorderas morales pueden tener una base biopsíquica. Si hay algo impenetrable e íntimo en la persona es el modo de vivenciar los valores objetivos. (pp. 129-130)

Así, por ejemplo, una persona que tuvo un padre violento que era a la vez una persona con prácticas religiosas, puede sentir luego una ceguera frente a la naturaleza valiosa de la fe religiosa y hasta una aversión hacia todo lo relacionado con Dios, lo cual, como hemos visto, define a la acedia en la visión de Tomás de Aquino.

350 Por ello Pithod no duda en hablar, como vimos más arriba, de posibles causas biopsicosociales de la acedia. Esta afirmación la incorpora en un análisis que pondera los diversos factores que entran en juego en la vivencia subjetiva de los valores o bienes morales, y que la pueden condicionar. Además de los biopsíquicos considera los factores de tipo social, indicando que el hombre incorpora socialmente desde niño las pautas de valor. De las posibilidades de imitación y de identificación (los dos procesos por los cuales las internaliza) que el medio le haya ofrecido depende en buena medida su chance de llegar a poseer una psicología suficientemente sana como para acceder a la vivencia plena de los valores, es decir, para obtener una vivencia moral integrada. Por eso no es extraño que Pithod realice aquella evocación del antiguo concepto de acedia al ocuparse de las consecuencias psicológicas de la actual aceleración técnica. Las condiciones modernas de vida determinan muchas veces las apariciones de síntomas neuróticos, claramente reconducibles a las *filiae acediae*, como el terror a tener tiempo libre, la cronofobia, la incapacidad de descansar, el ajetreo desenfrenado (Cf. Pithod, 2006, pp. 247-258).

Pieper, siguiendo la visión tomasiana, dirá que la acedia es desavenencia del hombre consigo mismo (1984, p. 36), es decir, es vivir el hombre de espaldas a su condición espiritual, sin dejar por ello de tenerla. Ahora bien, vivir en una cultura, en una civilización, en una sociedad edificadas sobre

una tal desavenencia ¿no podría hacer al hombre de esa sociedad ciego a su bien espiritual? Más aún: ¿no lo podría determinar muchas veces a percibir el bien divino como algo malo, tal como define Tomás de Aquino a la acedia? El mundo totalitario del trabajo al que Pieper entendía como característico de esta época y como consecuencia directa de la acedia por tratarse de uno de los modos de huir del estar consigo mismo (Cf. Pieper, 1974, pp. 41-45) ¿No podría configurar una manera de vivenciar los bienes morales, entre ellos el divino?

Sin dudas, no podemos dejar de evocar aquí los conceptos de “vacío existencial” y su sucedáneo de “neurosis noógena”, acuñados por Viktor Frankl y que han sido, con razón, comparados con la acedia:

Quienes más cerca parecen haber estado de la individuación de la causa de la acedia son los autores existencialistas, pues señalan con más evidencia su raíz propiamente espiritual, y no simplemente biológica. En particular, el neurólogo vienés Viktor E. Frankl, al referirse al vacío existencial y a su posible efecto, lo que él llama neurosis noógena, es decir, una neurosis cuya causa no es simplemente un conflicto afectivo, sino algo más espiritual, relacionado con el sentido de la vida. (Echavarría, 2005, pp. 540-541)

Mario Caponnetto, teniendo en cuenta esta similitud, señala que el mérito de Frankl es aplicar y trasladar al campo específico de la psicopatología y de la psicoterapia la grave cuestión humana que aquí designamos con el término acedia y que el psiquiatra judío llamara vacío existencial o complejo de vacío o complejo de vacuidad (Caponnetto, 1994, p. 263). Acaso en esta novedad frankleana podemos ver verificada la posibilidad de concebir una versión propiamente psicopatológica de la acedia. En efecto, el vacío existencial puede ser entendido, como sugiere Caponnetto, como el resultado de no tener la naturaleza humana los bienes supremos para los cuales fue hecha (p. 275), pudiendo ser así posible causa de las llamadas “neurosis noógenas”.¹⁷

Las consecuencias que se siguen de este vacío existencial son significativamente semejantes a las de la acedia. No debiera llamarnos la atención en este sentido que Frankl hable, por ejemplo, de ocio centrífugo como uno de los síntomas del vacío, en oposición a otro tipo de ocio, saludable y profundamente humano, llamado centrípeto que permite la contemplación y que resulta, entonces, perentorio, necesario. Por el ocio centrífugo el sujeto se

¹⁷ Para profundizar en este concepto puede verse, entre otros: Frankl, 1990, pp. 11-14, 103-107; 2000, pp. 90-93.

escapa de sí mismo en la actividad desenfrenada, en la sobreactividad profesional o sexual, en la velocidad incontrolable por llegar a cualquier parte, intentando evitar con todo ello la confrontación con el propio ser (Frankl, 2000, pp. 96-98). Un posible epifenómeno de todo este cuadro es lo que Frankl llama “neurosis dominguera”, que acomete a aquellas personas que se hacen conscientes del vacío de contenido de sus vidas cuando, al llegar el domingo y hacer un alto en su trabajo cotidiano, se enfrentan con el vacío (Frankl, 1990, pp. 35, 89 ss.). Ahora bien, Frankl señala que este complejo — que aquí hemos presentado muy sucintamente — se vincula a determinadas situaciones culturales de nuestro tiempo que bien podrían constituir aquel entramado social que, como veíamos con Pithod, puede condicionar o gravitar determinantemente en la vivencia de los bienes morales.

Conclusiones

352 De esta manera, y a modo de recapitulación, podríamos clasificar los “tipos” de acedia y sus implicancias psicopatológicas, siguiendo los principios que establece Tomás de Aquino, del siguiente modo: una acedia pecado que podría dar lugar, en tanto configuración caracterológica viciosa, a una enfermedad psíquica en sentido analógico. Asimismo encontramos una acedia inherente a la condición humana y que llamamos, a falta de mejor nombre, ontológica. En tercer lugar, tendríamos a la acedia que hemos llamado monástica, atendiendo a la causalidad predominantemente fisiológica de los estados acediosos padecidos por los monjes hacia el mediodía (demonio del mediodía), cuando el calor y el hambre por el ayuno arrecian y tamizan negativamente la valoración del bien espiritual. Por último, hemos identificado una posible acedia con causas psicosociales que puede ser parangonable con el vacío existencial y la neurosis noógena de Viktor Frankl. Ciertamente se pueden dar, entre todos estos tipos, múltiples entrecruzamientos causales e inter-solapamientos.

Si el de acedia es hoy un concepto que, desde múltiples enfoques, viene siendo reconsiderado e incluso propuesto como enriquecimiento de las actuales clasificaciones diagnósticas, como han hecho entre otros, Pérez Rincón (2014), Rovalletti & Pallares (2014) y Charbonneau (2003), entre otros, este panorama de la concepción tomasiana que hemos presentado y sus posibles implicancias psicopatológicas, ofrece un particular interés y relevancia en la medida en que estamos frente a una concepción

multidimensional de la acedia que distingue cuidadosamente los planos sensible y espiritual y que, por lo mismo, podría permitir comprender los dinamismos psicoespirituales que pueden estar operando en hodiernas formas de malestar psíquico, como propuso Rovaletti & Pallares (2014).

Referencias

- Adler, A. (1947). *Conocimiento del hombre*. Buenos Aires, Argentina: Espasa Calpe.
- Agamben, G. (2002). *Estancias*. Madrid, España: Editora Nacional.
- Andereggen, I. (2010). La presencia de Dionisio Areopagita y de San Juan Damasceno en la concepción de la persona de Santo Tomás de Aquino. *Espíritu, LIX*(139), 25-42.
- Argüello, S. (2012). Sobre la influencia de Juan Damasceno en Tomás de Aquino. Una investigación suscitada por la Lectura romana. *Actas de las V Jornadas de Estudios Patristicos y Medievales*. Tucumán, Argentina: UNSTA.
- Caponnetto, M. (1994). *Viktor Frankl, una antropología médica*. Buenos Aires, Argentina: Instituto Bibliográfico “Antonio Zinny”.
- Caponnetto, M., Abud, A. & Alonso E. (2016). *¿Qué es la psicología? Acerca del estatuto epistemológico de la psicología*. Buenos Aires, Argentina: Gladius.
- Caruso, I. (1958). *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*. Barcelona, Espanha: Herder.
- Cataldo, G. (2007). *Vita come tensione nell’antropologia di Evagrio Pontico*. Bari, Italia: Ecumenica Editrice.
- Charbonneau, G., & Legrand, J. M. (2003). *Dépressions et paradépressions*. Paris, França: Le Cercle Herméneutique.
- Charlier, P., Saudamini, D., Lippi, D., Perciaccante, A., Appenzeller, O. & Bianucci, R. (2017). The cerebrovascular health of Thomas Aquinas. *The Lancet Neurology* 16/7, 502.
- Despland, J.-N. (2013). La tristesse en présence de Dieu: de l’acédie à la mélancolie, *Psychothérapies*, 33, 71-80.
- Echavarría, M. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria.
- Evagrio Póntico (1957). ΕΙΣ ΨΑΛΜΟΥΣ, ed. Jacques Paul Migne, *Patrología Griega XII* (pp. 1053-1686).
- Evagrio Póntico (1971). *Traité pratique ou le moine. Tomo II*. Introducción, traducción y notas de Antoine Guillaumont y Claire Guillaumont. SC 171. Paris, França: Cerf.

- Evagrio Póntico (1996). *Gli otto spiriti della malvagità*. Ed. y Trad. Francesca Moscatelli. Milano, Italia: San Paolo.
- Evagrio Póntico (2005). *Contro i pensieri malvagi. Antirrhethikos*. (Ed. y Trad. Valerio Lazzeri). Magnano: Qiqajon.
- Forthomme, B. (2000). *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression: histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*. Paris, França: Synthélabo.
- Forthomme, B. (2003). L'acédie, la dépression, la mélancolie et l'ennui. In G. Charbonneau, & J. M. Legrand (eds.), *Dépressions et paradépressions* (pp. 21-26). Paris, França: Le Cercle Herméneutique.
- Forthomme, B. (2005). Émergence et résurgence de l'acédie. In N. Nabert (ed.), *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle* (pp. 15-35). Paris, França: Beauchesnes.
- Frankl, V. (1990). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona, España: Herder.
- Frankl, V. (2000). *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*. Buenos Aires, Argentina: San Pablo.
- Fromm, E. (1992). Psicología per non psicologi. In *L'amore per la vita*. Milano, Italia: Mondadori.
- Fromm, E. (1999). *El arte de escuchar*. Barcelona, Espanha: Altaya.
- García Jaramillo, M. A. (1997). *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona, España: Eunsa.
- Guibert, P. de (1938). Le cas du Père Surin: questions théologiques. *Études Carmélitaines*, 23, 187-188.
- Guillaumont, A. (2009). *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris, França: Vrin.
- Horvat, S. (2017). Neuroscientific findings in the light of Aquinas' understanding of the human being. *Scientia et Fides*, 5(2), 127-153.
- Joest, C. (2004). The significance of Acedia and Apátheia in Evagrius Ponticus. Part I. *The American Benedictine Review*, 55(2), 121-150.
- Joest, C. (2004). The significance of Acedia and Apatheia in Evagrius Ponticus. Part II. *The American Benedictine Review*, 55(3), 273-307.
- Juan Casiano (1965). *Institutions Cénobitiques*. Introducción, traducción y notas de P. Jean Claude Guy. SC 109. Paris, França: Cerf.
- Lombo, J. A., & Giménez Amaya, J. M. (2013). *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*. Navarra, España: Eunsa.

- López Ibor, J. J. (1963). *Lecciones de psicología médica*. Madrid, España: Paz Montalvo.
- Luciani-Zidane, L. (2009). *L'acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan*. Paris, França: Cerf.
- Magtaz, A. C., & Berlinck, M. T. (2012). Orality disorders in melancholia: Acedia as Stagnation. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 15(3), 683-703.
- Mallol, A. (2011). *Juan Casiano y la discreción*. Córdoba, Argentina: Ediciones del Copista; Instituto Académico-Pedagógico de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Villa María.
- Marsili, S. (1936). *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*. Roma, Italia: Editrice Anselmiana.
- Nault, Jean-Charles (2006). *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*. Paris, França: Cerf.
- Pichery, E. (2008). Introduction. En Juan Casiano, *Conférences I-VII* (pp. 7-78). Edición, traducción y comentarios de Étienne Pichery, SC 42 bis. Paris, França: Cerf.
- Pereté Rivas, R. (2010). El itinerario medieval de la acedia. *Intus-Legere Historia*, 4(1), 33-48.
- Pereté Rivas, R. (2011a). Acedia y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica. *Eä*, 3(1), 1-20.
- Pereté Rivas, R. (2011b). Acedia y trabajo. El justo equilibrio. *Cauriensia*, VI, 333-344.
- Pereté Rivas, R. (2011c). Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media. *Studium. Filosofía y Teología*, 27, 157-171.
- Pereté Rivas, R. (2013). La recepción del concepto de acedia en la obra de Alberto Magno. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, 6, 127-138
- Pereté Rivas, R. (2014). Acedia y depresión como cuidado por la sepultura en el mundo clásico y sus ecos contemporáneos. *Acta medico-historica Adriatica: AMHA*, 12(2), 231-246.
- Pérez Rincón, H. (2014). La acedia hoy. Editorial. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 17(2), 169-172.
- Pieper, J. (1974). *El ocio y la vida intelectual*. Madrid, España: Rialp.
- Pieper, J. (1984). *Antología*. Barcelona, España: Herder. 1984.
- Pieper, J. (1998). *Las virtudes fundamentales*. Madrid, España: Rialp.
- Pithod, A. (2006). *Psicología y ética de la conducta*. Buenos Aires, Argentina: Dunken.
- Rovaletti, M. L., & Pallares, M. (2014). La acedia como forma de malestar en la sociedad actual. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 17(1), 51-68.

- Sanguineti, J. J. (2007). *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid, España: Palabra.
- Sanguineti, J. J. (2011). Can free decisions be both intentional and neural operations? In J. J. Sanguineti, A. Acerbi & J. A. Lombo (eds.), *Moral Behavior and Free Will: A Neurobiological and Philosophical Approach* (pp. 179-202). Roma, Italia: IF Press.
- Sanguineti, J. J. (2015). El desafío antropológico de las neurociencias. *Neurociencia, filosofía y teología. Rivista di scienze dell'educazione, LIII(3)*, 383-400.
- Schaffner, A. K. (2017). Pre-Modern Exhaustion: On Melancholia and Acedia. In S. Neckel, A. Schaffner & G. Wagner (eds.), *Burnout, Fatigue, Exhaustion* (pp. 27-50). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Tomás de Aquino (1997). *Suma de Teología II*. Parte I-II. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (1998a). *Suma de Teología I*. Parte I. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (1998b). *Suma de Teología III*. Parte II-II (a). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (2015). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen II/2: El libre arbitrio y el pecado*. Navarra, España: Eunsa.
- Tomás de Aquino (En línea). *Les 16 questions disputées sur Le Mal (De Malo)*. Projet Docteur Angélique. Traduction Et Publication De L'œuvre De Saint Thomas D'aquin. Recuperado el 2/11/2018 de <<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdisputees/16questionsdisputeessurmal.htm>>.
- Vazquez, S. (2012). La noción medieval de cogitativa y sus posibles proyecciones en psicología y psicoterapia. *Scripta Mediaevalia*, 5(1), 105-116.
- Vazquez, S. (2015). Las implicancias psicopatológicas de la acedia en Evagrio Póntico. *Revista latinoamericana de psicopatología fundamental* 18(4), 693-717.
- Vazquez, S. (2016). Convergencias fenomenológicas y articulaciones conceptuales entre la acedia evagriana y la caída heideggeriana. *Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía* 42, 197-199.
- Vazquez, S. (2018). La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35(2), 323-343.
- Wenzel, Sigfried (1966). Acedia 700-1200. *Traditio* 22, 73-102.

Resumos

(A distinção entre pecado e psicopatologia na concepção de acídia, de Tomás de Aquino. Possíveis relações com desenvolvimentos da psicologia contemporânea)

O fenômeno da acídia recebe, na obra de Tomás de Aquino, uma abordagem integral que permite compreendê-lo em diversos planos. De fato, ela pode ser considerada a partir de dois pontos de vista diferentes e complementares, que permitem uma “tipologia” da acídia: por um lado, ela é entendida como um ato voluntário pecaminoso; por outro, como movimento passional pré-moral procedente de uma dupla vertente: do próprio ser do homem como criatura caída (e, nesse caso, poderíamos falar de uma causalidade do tipo — por falta de um termo melhor — ontológico) e dos determinismos biopsicossociais. Em todos os casos, estamos diante de estados com possíveis projeções psicopatológicas, embora com explicações causais diversas. Essas explicações revelam uma concepção antropológica que distingue cuidadosamente o plano psíquico sensível do plano espiritual.

Palavras-chave: Acídia, pecado, apetite sensível, vazio existencial

(The distinction between sin and psychopathology according to the definition of acedia by Thomas Aquinas. Possible relations with developments of contemporary psychology)

Thomas Aquinas’ work provides an integral approach of the phenomenon of acedia that allows to understand it at different levels. In fact, it may be seen from two different and complementary points of view, resulting in a “typology” of acedia: on the one hand, it is understood as a voluntary sinful act and on the other hand, as a pre-moral passionate movement that results from two sources: first, the very being of man as a fallen creature (in this case, one could speak of an ontological causality, as we lack a more accurate term) and second, from biopsychosocial determinisms. In any case, these are states that include possible psychopathological projections, although these are based on different causal explanations. These explanations reveal an anthropological concept that accurately distinguishes the psychic sensitive plane from the spiritual plane.

Key words: Acedia, sin, sense appetite, existential emptiness

(La distinction entre le péché et la psychopathologie selon le concept d'acédie de Thomas d'Aquin. Liens possibles avec le développement de la psychologie contemporaine)

L’œuvre de Thomas d’Aquin nous fournit une approche intégrale du phénomène de l’acédie, nous permettant de le comprendre sur de différents plans. En fait, il peut être envisagé de deux points de vue différents et complémentaires qui permettent d’élaborer une «typologie» de l’acédie: d’une part, elle est comprise comme un acte pécheur volontaire et d’autre part comme un mouvement passionnel pré-moral. Ce mouvement

proviendrait de deux sources: de l'être même de l'homme en tant que créature déchue (et dans ce cas, nous pourrions parler d'une causalité ontologique, faute d'un meilleur terme) et des déterminismes biopsychosociaux. En tous cas, nous sommes confrontés à des états qui contiennent d'éventuelles projections psychopathologiques basées sur de diverses explications causales. Ces explications révèlent une conception anthropologique qui distingue soigneusement le plan psychique sensible du plan spirituel.

Mots clés: Acedia, péché, appétit sensible, vide existentiel

(Der Unterschied zwischen Sünde und Psychopathologie im Konzept der Acedia von Thomas von Aquin. Mögliche Beziehungen zu den Entwicklungen der zeitgenössischen Psychologie)

Das Phänomen der Acedia erhält im Werk des Thomas von Aquin einen ganzheitlichen Ansatz, der es erlaubt, es auf verschiedenen Ebenen zu verstehen. Tatsächlich kann dieses Phänomen von zwei verschiedenen und sich ergänzenden Gesichtspunkten betrachtet werden, was zu einer „Typologie“ der Acedia führt: einerseits wird sie als vorsätzliche und sündige Handlung verstanden und andererseits als pre-moralische leidenschaftliche Regung. Diese Regung entsteht aus zwei Quellen: aus dem Wesen des Menschen als gefallene Kreatur (und in diesem Fall könnte man von einer ontologischen Kausalität sprechen, mangels eines besseren Ausdrucks) und aus biopsychosozialen Bestimmungsfaktoren. Alle diese Fälle sind Zustände, die mögliche psychopathologische Projektionen beinhalten, jedoch mit unterschiedlichen kausalen Erklärungen. Diese Erklärungen enthüllen eine anthropologische Vorstellung, welche die psychisch sensible Ebene auf präziser Weise von der spirituellen Ebene unterscheidet.

Schlüsselwörter: Acedia, Sünde, sinnliche Begierde, existenzielle Leere

Citação/Citation: Vazquez, S. H. (2019, junho). La distinción entre pecado y psicopatología en la concepción de acedia de Tomás de Aquino. Posibles relaciones con desarrollos de la psicología contemporánea. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 22(2), 333-359. <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2019v22n2p333.10>.

Editora/Editor: Profa. Dra. Ana Maria G Raimundo Oda

Submetido/Submitted: 6.11.2018/ 11.6.2018 **Revisado/Revised:** 1.2.2019 / 2.1.2019

Aceito/Accepted: 11.2.2019 / 2.11.2019

HISTÓRIA DA PSIQUIATRIA

Copyright: © 2009 Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental/ University Association for Research in Fundamental Psychopathology. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados / This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original authors and sources are credited.

Financiamento/Funding: Este trabalho recebeu financiamento do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Beca Posdoctoral). / This work received funding by Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Beca Posdoctoral).

Conflito de interesses/Conflict of interest: O autor declara que não há conflito de interesses / The author declares that there is no conflict of interest.

SANTIAGO HERNÁN VAZQUEZ

Licenciado y Profesor en Psicología; Doctor en Filosofía; Becario Posdoctoral de Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas); Investigador del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina).

Universidad Nacional de Cuyo – Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza 5500, Argentina

ORCID <http://orcid.org/0000-0002-2388-7172>

santiagohernanvazquez@gmail.com

359



This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium for non-commercial purposes provided the original authors and sources are credited.