

EVAGRIO PÓNTICO Y LA EXCLAUSTRACIÓN DE LA ACEDIA

RUBÉN PERETÓ RIVAS
UNCUYO – CONICET

Aunque olvidada por la espiritualidad occidental y relegada a aspectos secundarios de la vida ascética y mística, la acedia gozó de una particular atención en las obras de los Padres Orientales. Los monjes debían tener especial cuidado con ella a fin de evitarla y estar preparados con los remedios adecuados cuando sobrevinieran sus ataques. Los Padres, sin embargo, escribían para eremitas o cenobitas y pareciera entonces que la acedia debería ser relegada a los claustros monásticos, ya que se trataría de un fenómeno que afectaría solamente a quienes viven en religión. Y entonces, los hombres que viven en el mundo estarían libres de ella.

Sin embargo, la acedia camina también por las ciudades. Ha sido “exclaustrada”, pues ha dejado los muros conventuales para recorrer los espacios urbanos. El objetivo de este trabajo es probar de un modo teórico esta exclaustración. Desde el punto de vista histórico puede trazarse este recorrido a través de hitos identificables en la historia de la teología, de la filosofía o de la literatura, pero es necesario también fundamentar esta “secularización” de la acedia desde la teoría misma de este fenómeno. Tendré en cuenta para esta investigación las obras de los Padres que escribieron sobre el tema, de modo particular Evagrio Póntico, y los estudios recientes de Gabriel Bunge y Bernard Forthomme.

1. Monjes y seglares

Una primera lectura de los textos patrísticos que hablan sobre la acedia nos llevaría a pensar que se trata de un fenómeno propio de la vida eremí-

tica. En este sentido, podrían citarse varios testimonios. Casiano dice en sus *Institutiones* que la acedia “prueba sobre todo a los solitarios y ataca con mayor frecuencia y más duramente a aquellos que viven en el desierto”.¹ Y San Juan Clímaco escribe en *La Escala Santa*: “La vida común es contraria a la acedia; pero ésta es la compañera continua del hesicasta, al que no abandona hasta su muerte”.²

Sin embargo, Evagrio Póntico extiende también la acedia a los monjes cenobitas, como queda de manifiesto en su epístola 27 que dirige a un monasterio cenobítico y en la que hace referencia a la acedia como una de las pruebas a vencer, y de modo similar se expresa en otros escritos. Pero aun así, la acedia permanecería dentro del claustro, es decir, en el ámbito religioso ya que afectaría solamente a aquellas personas que viven en estado religioso, sea este eremítico o cenobítico. Los que viven en el siglo, o seculares, entonces, no deberían preocuparse por este fenómeno ya que no les atañe.

Esta conclusión parte del supuesto de que existen dos mundos diversos: uno, constituido por los monjes y anacoretas, y otro por los cristianos comunes, y los problemas de cada uno de estos mundos son distintos. O bien, desde otra perspectiva, nos podemos preguntar si la lucha contra el demonio de la que habla la espiritualidad, es parte fundamental de toda vida cristiana, o es sólo un aspecto marginal de ella. Si se responde afirmativamente a la primera opción, habrá que considerar entonces, si los vicios que representan estos demonios, y contra los cuales luchan los monjes del desierto, son los mismos contra los que luchan los cristianos que viven en el mundo y que asolan a todo el género humano. O bien, los monjes son una especie de cristianos aparte a la que corresponde vicios propios y demonios propios. Pareciera que no es el caso, ya que monjes o seculares participan igualmente de la naturaleza humana y, aunque las circunstancias concretas de la vida de cada uno facilite ciertos vicios, o demonios, más que otros, esto no significa que no los compartan.

Es lo que sostiene Evagrio, para quien los vicios que oprimen al hombre son los mismos, siempre y en todas partes; lo que varían son sus manifestaciones concretas de acuerdo a las circunstancias de la vida.³ En el caso de

¹ Juan Casiano, *Institutiones* X,1, ed. J.-C. Guy, (Sources Chrétiennes 109), Cerf, Paris, 1965; p. 384.

² Cfr. Juan Clímaco, *L'Échelle sainte*, ed. P. Deseille, (Spiritualité Orientale 24), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-sur-Maugres, 1978; XIII grado, 4; p. 148.

³ “Contra los que están en el mundo, los demonios luchan utilizando preferentemente los objetos. Pero contra los monjes, utilizan con más frecuencia los pensamientos, porque a

las personas que viven en el mundo, que se relacionan de un modo más estrecho con los objetos, las pasiones en ellos están más “encarnadas”. En el caso de los monjes cenobitas, los ataques vendrán a través de las relaciones con sus hermanos –los *scandala* de que hablan los Padres-; y los eremitas, despojados de objetos y de trato humano, deberán luchar contra los demonios desnudos, es decir, bajo la forma de pensamientos, entendiendo por estos a todas las imágenes y recuerdos de objetos y relaciones humanas que se han grabado en el espíritu y que resurgen con fuerza a pesar de que su causa haya dejado de existir.

Pero los demonios no viven solamente en el desierto, aunque este sea su lugar preferido. El demonio de la acedia, en nuestro caso, habita también en las ciudades y ataca a sus habitantes, de noche, sembrando la cizaña a escondidas. Por eso muchas veces el hombre de la ciudad sufre de acedia sin ser consciente de estar siendo víctima del ataque de un peligroso demonio. El mal fue sembrado mientras dormía.

2. *Los demonios*

He apelado en la descripción anterior, siguiendo el método de Evagrio, a la mitología de los demonios, como recurso apropiado para la personalización del mal. Según el Póntico, el mal es la *ausencia de bien* y, por lo tanto, no existe en sí mismo. Esto implica que, en un sentido neutro y fuera de la esfera humana, el mal sería una “fuerza” o “potencia” extraña a las fuerzas de la creación y, en la esfera humana, existiría de modo parasitario, a través de los pensamientos, de los vicios o de los demonios.

En el mundo contemporáneo, sin embargo, los demonios han pasado a ser solamente fruto de la imaginación. Según Gabriel Bunge, esta actitud implica la incapacidad del hombre de hoy para percibir el *carácter personal* del mal, lo cual es considerado como un progreso hacia la liberación de las fábulas medievales. En realidad, esta conducta revela un aspecto más del vasto y profundo proceso de despersonalización que amenaza al hombre moderno, porque lo que está en juego no es solamente el carácter personal del mal, sino la incapacidad para percibirse a sí mismo como persona y, por tanto, de tomar conciencia de la propia libertad y de la responsabili-

los objetos los encuentran defectuosos a causa de la soledad”. Evagrio Póntico, *Traité pratique ou le moine*, ed. A. Guillaumont y C. Guillaumont, (Sources Chrétiennes 171), Cerf, Paris, 1971; n° 48, p. 609.

dad personal. Cuando el mal que se comete pierde el carácter de pecado o de ofensa contra la propia existencia o contra Dios, no es más que un mal o una imperfección. Y, por tanto, no habrá perdón, porque solamente una persona puede perdonar a otra persona y, en este caso, no hay nadie a quien pedir perdón. Así, el hombre “liberado” de los demonios y del pecado, se encuentra inesperadamente convertido en esclavo y reducido al estado de prisionero debido a un mal anónimo e inasible. Se encuentra encerrado en una prisión de la que nada ni nadie puede liberarlo pues, para hacerlo, el mal debe tener “consistencia”, o bien, debe ser nombrado.⁴

Llamar al mal con un nombre es darle existencia y otorgarle entidad y, de esa manera, es posible combatir contra él. El psicoanálisis afirma que para curar los traumas o heridas producidas a lo largo de la vida, es necesario exhumarlos del inconsciente, es decir, nombrarlos. Mientras permanezcan ocultos y sin nombre, continuarán dañando a la persona. Justamente, el propósito de esta terapia es “hacer salir” y verbalizar todo aquello que, oculto en el inconsciente, es causa de sufrimientos más o menos paralizantes. Se comprende, entonces, la importancia que los Padres asignan a la personalización, o mitologización, del mal. Se trata de los “demonios” que son fuerzas extrañas y exteriores al hombre.

Contrariamente a lo que pueda parecer, estamos en presencia de una demonología optimista. En una de sus cartas, Evagrio se expresa del siguiente modo: “... no debéis ni siquiera pensar (en este demonio); no lo toméis por alguna cosa y no le tengáis miedo. Porque es un esclavo fugitivo y ha vivido mal, y se ha escapado de su dueño”.⁵ Lejos de ser la expresión de una conciencia primitiva, se trata del testimonio de la conciencia acerca de la dignidad y de la responsabilidad personal propia de todo hombre. El combate contra los demonios es el combate por la integridad de la persona frente a todo intento de alienación por parte de las pasiones desordenadas. Es la lucha contra los *logismoi* o pensamientos malvados, que son las complejas manifestaciones de nuestra vida interior. Ceder a ellos significará extrañarse en el mal, hacerse otro y vivir en una metarrealidad de la que serán dueños esos mismos demonios.

⁴ Cfr. Gabriel Bunge, *Akedia. La doctrine spirituelle d'Evagre le Pontique sur l'acedie*, (Spiritualité Orientale n° 52), Abbaye de Bellefontaine, Brégoles en Mauges, 2007; p. 19-21.

⁵ Evagrio Póntico, *Epistula LXII*, ed. G. Bunge, en: *Evagrios Pontikos. Briefe aus des Wüste* (Sophia 24) Trier, 1986; 28, 2.

3. *Los logismoi o pensamientos*

La obra de Evagrio titulada *Sobre los pensamientos* constituye, junto a otras, lo que él mismo llama *kephalaia*. Se trata de escritos estructurados en unidades temáticas, llamadas cada una de ellas *kephalaion*, y que no se corresponden exactamente con los “capítulos” tal como los conocemos en la actualidad, sino que son más bien unidades independientes, consagradas a un tema particular y de una extensión muy variable. *Sobre los pensamientos* es el complemento de la obra más conocida de Evagrio, el *Tratado práctico*. Mientras éste está destinado a enseñar el modo de alcanzar mediante la “práctica” el estado de impasibilidad, aquél está ordenado a los gnósticos, es decir, a aquellos que ya han accedido a la ciencia espiritual o gnosis, y deben elevarse a través de los diversos grados de la contemplación a la oración pura.⁶

Evagrio asegura que, después de un largo proceso de observación y de conocimiento personal, es posible distinguir tres tipos de pensamientos: los que provienen de los ángeles, los que son humanos y los que provienen de los demonios. Los pensamientos que los ángeles comunican a los hombres son los *logoi* o naturaleza de las cosas; los de los hombres presentan las cosas tal como son y los pensamientos de los demonios presentan la concupiscencia de las cosas.⁷

Esta estructura de pensamientos es común a todos los hombres. El mismo ejemplo que Evagrio propone da muestra de esta condición. El oro -dice- cuando es fruto del conocimiento de los ángeles, sabemos qué es y cómo es; cuando surge del pensamiento del hombre, poseemos su forma simple, sin ninguna otra adición, y cuando proviene del pensamiento de los demonios, aparece el deseo de poseer el oro y el gozo que se obtendrá con ello. Estas tres posibilidades se dan en cualquier persona, más allá de la condición personal de cada una de ellas.

Evagrio se detiene en los *logismoi* o pensamientos inducidos por los demonios, que siempre introducen en el alma representaciones de objetos sensibles. Y serán estos objetos los que especificarán a los demonios que los producen. “Por ejemplo -escribe- si en mi espíritu se forma la imagen de alguien que me ha hecho daño o me ha deshonrado, esa será la prueba de

⁶ Cfr. la *Introduction* de Antoine Guillaumont a: Evagrio Póntico, *Sur les pensées*, ed. P. Géhin, C. Guillaumont y A. Guillaumont, (Sources Chrétiennes 438), Cerf, Paris, 1998, p. 9-33.

⁷ Evagrio Póntico, *Sur les pensées*, c. 8, p. 177-9.

que me visita el pensamiento del rencor”.⁸ Detrás de ese pensamiento malvado se esconde un demonio que lo está atizando. Nuevamente, el recurso a la mitología de los demonios es el modo que tiene Evagrio para *nominar* al enemigo y poder luchar contra él. Si las imágenes sensibles que ocasionan conductas pecaminosas aparecieran en la mente de un modo fortuito o indistinguible, sería mucho más difícil luchar contra ellas, puesto que se trataría de un mal difuso y casi inasible. Al adjudicarle, en cambio, un demonio, se le otorga la entidad que no posee y se le nombra. Así, al cobrar una existencia concreta, la lucha contra él es más clara y sencilla.

Este recurso mitológico podría conducir, ciertamente, a una visión exageradamente simplista de la psicología humana. Pero Evagrio es cauteloso en advertir que de ningún modo debe pensarse que todas las representaciones sensibles provienen de los demonios, ya que el mismo intelecto humano puede producirlas en tanto es capaz de mover la imaginación. Solamente son fruto de la inducción diabólica aquellos recuerdos o imágenes que son capaces de movilizar a la parte irascible o concupiscible contra su propia naturaleza.⁹ Evagrio se ubica aquí en la tradición platónica, según la cual la virtud es la acción conforme a la naturaleza. En el *Praktikós* escribe: “El alma racional obra según la naturaleza cuando su parte concupiscible tiende a la virtud, cuando su parte irascible lucha por ella, y cuando su parte racional percibe la contemplación de los seres”, y de un modo similar se expresa en los *Kephalaia gnostica*.¹⁰ Consecuentemente, las imágenes sensibles serán *logismoi* o pensamientos malvados inducidos por el demonio, solamente cuando provoquen de un modo desordenado a las pasiones, volviéndolas contra su propia naturaleza que consiste en dirigirse hacia Dios.

4. Acedia y metarrealidad

Este mecanismo que propone Evagrio implica algunos sutiles resortes en los que es necesario detenerse. Consideremos en primer lugar que el

⁸ Evagrio Póntico, *Sur les pensées*, 2, p. 155.

⁹ Cfr. Evagrio Póntico, *Sur le pensées*, 2, p. 157.

¹⁰ Evagrio Póntico, *Traité pratique...*, 86, p. 677. “Celui dont le *nous* est en tout temps auprès du Seigneur, dont la partie *thumiké* est pleine d’humilité par suite du souvenir de dieu et dont l’*epithumia* est toute inclinée vers le Seigneur, à celui-là il appartient de ne pas craindre nos adversaires qui circulent en dehors de nos corps?” Cfr. *Kephalaia gnostica*, ed. A. Guillaumont, *Les six centurries des Kephalaia gnóstica d’Évagre le Pontique*, (Patrologia Orientalis 28), Firmin-Didot, Paris, 1958; IV, 73; p. 169.

demonio es un espíritu y que, por tanto, su acción consistirá en una especie de *soplo*. Es decir, se presentará al modo de un aire o de una brisa que se cuela por los intersticios del alma del hombre. En este sentido, es muy estrecha la relación entre acedia y soplo, en tanto ella provoca la degradación del logos en vagabundeos, curiosidades o murmuraciones, al modo en el que el viento viene y va sin ningún destino o recorrido fijo.

Por otro lado, la posibilidad de que los demonios puedan colarse de un modo tan íntimo en la vida espiritual del hombre, se debe no solamente a su carácter aéreo, sino también a que ellos han “aprendido la lengua de los hombres”. Esta afirmación la expone Evagrio en *Kephalaia gnostica* donde afirma que el don de lenguas es un don del Espíritu y que, por tanto, los demonios no lo poseen. Sin embargo, éstos, después de estudiar, han aprendido las lenguas de los hombres.¹¹ Este nuevo recurso a la mitología de los demonios es por demás significativa. Desde el punto de vista bíblico, la posibilidad de nombrar a una persona y, por tanto, de conocer su lengua es signo de posesión sobre ella. Incluso, de *manipulación* de la persona, pues al asignársele un nombre se ha alcanzado un conocimiento íntimo de su propia naturaleza. Por otro lado, es significativo señalar la importancia que le asigna la psicología contemporánea, particularmente Jacques Lacan, al lenguaje en la construcción no sólo de la personalidad sino de la dimensión simbólica de la realidad. Es en el mundo de la lengua donde prima el significante, que preexiste no sólo a lo significado, sino al mismo sujeto humano impidiéndole toda relación natural con el mundo, frente al cual se convierte en extraño. Desde esta perspectiva, entonces, manejar el lenguaje es equivalente a manejar el espacio simbólico que se interpone necesariamente entre el sujeto y la realidad. Es, en otras palabras, dominar la *metarrealidad* en la que se desenvuelve la vida humana. Para Evagrio, el demonio de la acedia es justamente aquél que se adueña de la metarrealidad que el hombre se ha construido provocándole, consecuentemente, una situación de angustia existencial. Precisamente por ese motivo uno de los remedios de la acedia será el contacto con lo real.

Las referencias de Evagrio a esta capacidad de construir una metarrealidad que poseen los *logismoí* aparecen frecuentemente a lo largo de su obra. En la *Képhalaia* asegura que cuando el alma está atacada por la cólera, “ve fantasmas” de la misma manera que los ve aquel que ha mirado directamente al sol durante un cierto tiempo. Los demonios, por tanto, provocan

¹¹ Evagrio Póntico, *Kephalaia gnostica* IV, 35; p. 151.

que la persona sea empujada a un mundo poblado de fantasmas. Se trata de un mundo ficticio, del mismo modo que son ficticios los fantasmas que provoca el encandilamiento con la luz solar.

Este continuo vivir en una realidad falsa, poblada de fantasmas, no puede llevar al hombre sino a la angustia y a la tristeza. Y, por eso, la única y verdadera alegría deberá venir por el conocimiento de la realidad de cada uno y de Dios. Dice Evagrio que no hay nada sobre la tierra que provoque más placer que el conocimiento de Dios.¹² Esta gnosis divina implica la reconciliación con el mundo y consigo mismo, puesto que Dios es la realidad más plena. En definitiva, la lucha contra los *logismoi* y, de entre ellos, contra el de la acedia, se concentra en el huir de la metarrealidad a la que ellos nos fuerzan, y en vivir la alegría de ser uno mismo que se alcanza por el conocimiento divino.

Por otro lado, si como decíamos, el demonio de la acedia ha “aprendido el lenguaje de los hombres”, entonces la acedia será un fenómeno que radica fundamentalmente en el lenguaje. Y, si tal es la enfermedad, tal deberá ser el remedio, con lo cual la solución al problema deberá pertenecer a la misma especie. Orígenes y Evagrio desarrollan este concepto a partir del episodio evangélico de las tentaciones de Cristo. Es en el desierto donde Jesús es tentado por el demonio “a través del sueño, de la acedia y de la falta de ánimo”, dice Orígenes.¹³ Y el modo que tiene Jesús de responder y de defenderse de este ataque es a través de la palabra bíblica. Es decir, un mal ocasionado por la palabra, se resuelve mediante la palabra. Aquí, Evagrio hace referencia al apotegma. Se trata de una frase breve que debe responder rápidamente, con la velocidad requerida por la vida solitaria en la que la depresión es tan fulgurante como el pensamiento mismo. Esta sentencia curativa responde vivamente al asalto de los pensamientos y de ese modo es una palabra que transmite la vida. La acedia parecería estructurada, entonces, como un lenguaje en el que podría observarse, por un lado, un fondo de inteligibilidad de la malignidad y, por el otro, el principio de la cura que viene por la palabra.

¹² Evagrio Póntico, *Kephalaia gnostica* III, 64; p. 125.

¹³ Orígenes, *Homélie sur S. Luc* 29, 2-3, ed. H. Crouzel, F. Fournier y P. Périchon, (*Sources Chrétiennes* 87), Cerf, Paris, 1962. El texto se encuentra en el fragmento griego 56, p. 503.

5. El cuidado de sí

El origen del término *acedia* es el *akedos* griego que significa descuido o falta de atención. Combatir la acedia, entonces, implicará un particular cuidado de sí. Evagrio lo expresa diciendo: “Es necesario que guardemos nuestro corazón con toda vigilancia... a fin de no ser atacados súbitamente por el demonio”.¹⁴

Este “cuidado de sí” consiste en una *atención* característica que se intensifica en la medida en que se profundiza en la *apatheia* y, de esa manera, se constituye en una potencia defensiva contra los pensamientos invasivos. Se trata de la libertad frente a lo exterior, que se transforma en el hombre en una suerte de *muralla espiritual* que impide que se cuelen los demonios. “La muralla inteligible es la impassibilidad del alma, a la cual los demonios no se acercan nunca”, dice en *Kephalaia*.¹⁵ Esta *atención* es el cuidado por mantener incólume esa muralla o bien, el cuidado por no perder la libertad, ni aun mínimamente, pues es justamente a través de los pequeños resquicios que surgirían a través de los cuales se produciría el ataque. Evagrio habla de una “cerradura inteligible” para referirse a esta libertad, pues ella es la que cierra las puertas de la ciudadela e impide el saqueo por parte de los enemigos.¹⁶

Esta atención puede ser comprendida también como una preocupación por el retorno a la unidad. Son apropiadas en este caso las reflexiones de Schelling que considera que el surgimiento de la melancolía se debe a la disgregación del hombre. Afirma que no habría melancolía sin la atracción de la voluntad y del entendimiento por la unidad del espíritu, y así, la melancolía está ligada a la estructura del psiquismo humano.¹⁷ Volviendo a Evagrio, podríamos decir que el *logismos* forma parte de la estructura del psiquismo en la medida en que éste es afectado por el alejamiento ontológico de la unidad. Y, por tanto, el remedio al *logismos* de la acedia será la ascesis, o una práctica, consistente en la *atención* por el retorno a la unidad.

¹⁴ Evagrio Póntico, *Képhalaia gnostica* VI, 52; p. 239.

¹⁵ Evagrio Póntico, *Képhalaia gnostica* V, 82; p. 211.

¹⁶ Evagrio Póntico, *Képhalaia gnostica* V, 80; p. 211.

¹⁷ Cfr. Friedrich Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*, trad. M. Richi, Payot, Paris, 1977.

6. Respuestas a la acedia

Acabo de hacer mención a uno de los remedios o respuestas a la acedia. No es el único y, en esta ocasión, haré mención a otros de ellos que Bernard Forthomme desarrolla detalladamente en uno de sus libros.¹⁸ La medicina más inmediata y reveladora de la curación de la acedia son las lágrimas. Evagrio escribe: “Para el alma desanimada por los pensamientos permanentes del agotamiento y de la acedia, que se encuentra débil y que se eclipsa en su propia amargura, en la que todas sus fuerzas son devoradas por ese estado tan doloroso y en la que perseverancia está a punto de ser disuelta por la violencia de este demonio; esta alma es alterada y se comporta como un niño que llora lágrimas apasionadas y gime sin esperanza de consuelo”.¹⁹ En este texto se destacan algunos aspectos: el autor considera una cierta cronicidad en la acedia, ya que dura todo el día, y advierte que puede deberse a un trabajo desmesurado que provoca agotamiento. Aparece también un estado fisiológico cuando habla de la amargura que asola al alma; amargura que en los Padres se asocia con la bilis y, por tanto, con la melancolía, enfermedad que se origina en un desequilibrio humoral. Hay referencias también a la tristeza, cuyo demonio busca entristecer al alma mostrándole sus primeros pecados o los pecados de su juventud.²⁰

Y el alma, frente a este estado, reacciona con lágrimas. No se trata de lágrimas afectivas o que buscan simplemente el consuelo, sino que hay que entenderlas dentro del contexto bíblico y patristico, es decir, son lágrimas que anuncian una nueva creación o una renovación espiritual. Ellas invitan al cuidado y a la vigilancia de sí y de Dios, a la atención como fondo de la conciencia orante que es capaz de reconocer sus injusticias.²¹ Son lágrimas capaces de despertar al hombre a un nuevo estado de libertad y de paz espiritual, es decir, de *apatheia*, la que le permite distanciarse de los objetos y desprenderse de su esclavitud. Como poéticamente señala Forthomme, estas lágrimas son como el Mar Rojo, capaces de poner distancia con los

¹⁸ Cfr. Bernard Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Collection “Les empêcheurs de penser en rond”, Synthélabo, Paris, 2000; p. 539-562.

¹⁹ Evagrio Póntico, *Antitthetikos* VI, 8; ed. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus* (Abhandlungen der Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. XII, 2).

²⁰ Estas referencias aparecen en la misma obra recién citada, IV, 55 y IV, 73.

²¹ Cfr. Evagrio Póntico, *De oratione* V; PG 79, 1066-67.

objetos opresores y liberar al hombre del país de la servidumbre.²² Tienen, también, la capacidad de romper los vínculos con el pasado y con la necesidad de un futuro asegurado, es decir, con la angustia.

Estrechamente asociada a las lágrimas, se encuentra la repetición sálmica o, en un sentido más amplio, la liturgia. Se trata de la repetición de un texto sagrado breve que va más allá de la mera comprensión racional. Suenan, sobre todo, las palabras del salmo 41, 6: “Quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me? Spera in Deo...”. Esta réplica constante de versículos insinúa, en el contexto evagriano, la penetración interior y la necesidad de repetir para alcanzar la presencia en el corazón de un modo durable. Pero interviene también aquí un elemento ritual que asegura la novedad y la renovación, puesto que no se trata de una repetición aburrida y monótona, sino salutífera. Sin el rito todos los días serían iguales; es él quien designa los momentos más favorables, otorgando de ese modo un alivio a los trabajos y a las jornadas. Por otro lado, no se trata simplemente de leer sino de *pronunciar* las palabras junto a San David, como afirma Evagrio, haciendo hincapié de este modo en la dimensión física y corporal de este ejercicio.²³

Relacionada con esta práctica, está la paciencia o firmeza –*hypomoné*– que asegura que el alma no se desviará de su fin a pesar de todas las dificultades. Sería un síntoma de acedia querer combatirla sin ejercitar la paciencia. Dice Evagrio que “las nubes sin agua son arrastradas por el viento así como el espíritu sin firmeza es arrastrado por el espíritu de la acedia”.²⁴ La paciencia, que no es una virtud pasiva, implica la utilización de los recursos tímicos o irascibles del alma, necesarios en la lucha contra el demonio de la acedia.²⁵

La paciencia está relacionada también con la idea de terminar un trabajo sin dejarse llevar por la fiebre del trabajo, que es denunciada por Casiano, dado que ella conduce, por naturaleza, a dejar todo inacabado. Se trata de ser capaces de terminar aquello que se ha comenzado y de no abandonarlo, dándole la *medida* que requiere. Es fundamental tener presente la medida, puesto que los extremos son siempre patológicos. Dice Isaac el Sirio: “La acedia sigue al trabajo excesivo (*surmenage*, en la edición fran-

²² Forthomme, *De l'acédie monastique...*, p. 541.

²³ Cfr. Evagrio Póntico, *Traité pratique*, 27. Sobre este tema puede verse: Luke Dysinger, OSB, “The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus”, in: Elizabeth A. Livingstone, *Studia Patristica XXX*, Peeters, Leuven, 1997, pp. 176-182.

²⁴ Evagrio Póntico, *De octo spiritibus malitiae XIII*; PG 79, 1158.

²⁵ Cfr. Evagrio Póntico, *Traité pratique*, 24.

cesa). El trabajo medido, realizado en el dolor y la perseverancia, no tiene precio. Reducir el trabajo lleva al placer, pero hacerlo sin medida da libre curso a la aprobación”.²⁶

Es importante señalar, sin embargo, que algunos Padres distinguen un tipo de acedia física y otro espiritual. Barsanufio, por ejemplo, escribe: “Hay una acedia física que viene del agotamiento y la acedia que viene del demonio. La que viene del demonio se presenta antes del momento en que se tiene necesidad de descansar... y ella empuja al hombre a abandonar su trabajo... La acedia física surge cuando el hombre se fatiga más allá de sus fuerzas y se obliga a hacer aún más...”.²⁷ Pero esta fatiga física puede llevar a la acedia espiritual, como advierte el mismo autor.

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

Otras de las respuestas que proponen los Padres para combatir la acedia es la *meléte thanáthou*, o ejercicio de la muerte.²⁸ No se trata por cierto de un pensamiento de tristeza o melancolía, y mucho menos de una idea de suicidio. Más bien, es el ejercicio de la muerte inminente capaz de librar de la atmósfera acediosa. “Permanece en la espera del día del éxodo, y serás salvado de la acedia”, escribe Barsanufio.²⁹ Este particular ejercicio de la muerte combate el vector del deseo frustrado que alimenta la acedia, toda vez que presenta de un modo inmediato y gozoso la condición pasajera de las cosas y de la vida misma. Por eso, no se trata de una reflexión acerca de la brevedad de la vida, según el modo estoico, ni de un modo disuasivo del pecado, como lo proponen las espiritualidades barrocas, sino que su propósito es desnudar la incertidumbre paralizante de la duración de la vida y, por tanto, de la duración de las pruebas ascéticas. Se trata, en definitiva, de un modo de anular la ansiedad y la angustia que ésta lleva consigo.

²⁶ Isaac de Nínive, *Discours ascétiques, selon la version grecque*, n° 55, ed. P. Desi- lles, Monastère de Solan, La Bastide d’Engras, 2006.

²⁷ Barsanufio y Juan de Gaza, *Correspondance aux cénobites*, t. II, 562; ed. F. Neyt et P. de Angelis-Noah, (Sources Chrétiennes 451), Cerf, París, 2001; p. 723.

²⁸ Cfr. Evagrio Póntico, *Traité pratique*, 52.

²⁹ Barsanufio y Juan de Gaza, *Correspondance aux solitaires*, t. II, 144; ed. F. Neyt et P. de Angelis-Noah, (Sources Chrétiennes 427), Cerf, París, 1998; p. 525.

Las respuestas a la acedia que hemos mencionado hacen referencia en todos los casos a ejercicios o actitudes que se dan en solitario, y pareciera ser ésta una condición necesaria. Evagrio no considera conveniente el trato o la búsqueda del consuelo en los demás durante las crisis de acedia, porque los consuelos que allí se obtendrían serían transitorios. Frente a “los pensamientos que nos atacan en tiempos de acedia de acercarnos a los hermanos para dejarnos consolar (*parakletesomenous*) por ellos” hay que “pedir ser dirigido por el Paráclito. Él no deja ni error ni agitación en el corazón. El no deja ni acedia ni apatía en el espíritu”.³⁰ La acedia no es la melancolía ni la depresión, ni tampoco una ansiedad o una tristeza capaz de ser consolada simplemente por los otros. La acedia es un conflicto espiritual, que no es somático, ni psicológico ni social, aunque tenga fuertes repercusiones en estos campos y, por eso, todos los remedios que sean de estos órdenes serán epidérmicos en relación al corazón del conflicto.

El desarrollo de estos elementos teóricos acerca de la condición de la acedia muestra que ésta es un fenómeno capaz de afectar tanto a monjes como a seglares. El recurso mitológico a los demonios al que hacíamos referencia, como modo de *nombrar* a un mal determinado, es una herramienta no solamente útil sino también necesaria en el desarrollo psicológico de cualquier persona. También la estructura y los mecanismos de acción de los *logismoi* que describen los Padres es capaz de desarrollarse en los hombres de siglo. Por otro lado, los habitantes del mundo contemporáneo son propensos a vivir en metarrealidades construidas por las ilusiones que forjan los objetos materiales y que los alejan del fondo mismo de la realidad. Y, por eso mismo, la disgregación de la unidad espiritual es característica del hombre del mundo que vive extrañado en lo material, revelándose el cuidado de sí como el único camino de retorno a esa unidad. Finalmente, las respuestas que los Padres proponen para la acedia son todas ellas compatibles para la vida fuera del ámbito religioso.

En definitiva, considero que el complejo fenómeno de la acedia tal como es descrito por los Padres es totalmente compatible con el hombre del mundo, especialmente contemporáneo. En este sentido, entonces, la acedia se ha *exclaustrado* y es un mal que no afecta ya solamente a los monjes del desierto.

³⁰ Barsanufio y Juan de Gaza, *Correspondance aux solitaires*, t. II, 196, p. 625.

