

Acedia y eutrapelia en algunos textos medievales españoles

JORGE NORBERTO FERRO

*Universidad Católica Argentina
Instituto de Investigaciones Bibliográficas y Crítica Textual
(Seminario de Edición Crítica y Textual - SECRIT)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

Resumen: La noción de “acedia” se fue estrechando con el paso del tiempo hasta limitarse a lo que hoy se entiende por simple “pereza”, mientras que hasta fines de la Edad Media aún estaba vigente su significado más amplio de “tristeza por el bien”, como podemos ver en numerosos ejemplos. Más notable resulta su contraposición con la virtud de la eutrapelia, no en un mismo plano por cierto, pero aludiendo a una interesante relación.

Palabras clave: acedia – eutrapelia – pereza – tristeza – Edad Media.

Abstract: The idea of “*acedia*” was narrowing itself with the passing of the time up to confine itself to what is understood as mere laziness, while up to last Middle Ages it still kept its wider meaning of “sadness in view of the Good”, as we can see in many cases. Even more remarkable is its contrast with the virtue of “*eutrapelia*”, not in the same level, certainly, but implying an interesting relation.

Keywords: acedia – eutrapelia – sloth – sadness – Middle Ages.

Las nociones de acedia y eutrapelia se han ido desdibujando en el devenir de la cultura occidental, pero en su sentido prístino las encontramos aún vigentes en la Edad Media española. Siendo una de ellas un vicio capital y la otra una virtud no cardinal, ¿por qué considerarlas juntas? El lazo en común, en el conjunto de los textos a considerar, resulta ser la tristeza. La acedia, como una especie de aquella altamente dañina; la eutrapelia, como una suerte de ayuda preventiva para evitar la tristeza, que si bien no era siempre vista como mala, podía deslizarse hacia los abismos de la envidia y la acedia.

1. La acedia

Según Tomás de Aquino, que recoge y sintetiza paradigmáticamente la tradición al respecto, la tristeza no es en sí mala, supuestas estas condiciones: que se refiera a un verdadero mal y sea proporcionada a éste, y que no impida obrar el bien¹. Pues puede ocurrir que el hombre se entristezca más allá de la justa medida o que, peor aún, se entristezca frente a un bien. En la sistematización de los vicios capitales, hay dos casos de mala tristeza, a saber: la envidia (tristeza por el bien de otro) y la acedia: tristeza por el bien divino, vicio opuesto al gozo de la caridad. No se percibe el bien (apercepción), o se lo percibe como mal (dispercepción²) (Bojorge, 1996: 35-37). Santo Tomás se remite al Damasceno y la define como “una tristeza molesta’, que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada”³. Esta falta de gusto se manifiesta en una pesadez en el obrar, pero también en una hiperactividad desordenada (lo que hoy se olvida). En los ámbitos monásticos, donde se consideró detenidamente la cuestión, se advirtió que, como dice el Aquinate, “pues toda flaqueza corporal de suyo dispone a la tristeza, los que ayunan son más combatidos de acidia sobre el mediodía, cuando ya empiezan a sentir la falta de comida y a ser apretados con los calores del sol” (*Id. ad 1*). Y como se consideraba que la acedia “no se explica por causas exclusivamente psicológicas [pues es] un fenómeno espiritual, demoníaco” (Bojorge, 1999: 89), se impetraba protección contra el “demonio del mediodía”, según reza el Salmo 90, 5-6: *Non timebis a timore nocturno; / A sagitta volante in die, / A negotio perambulante in tenebris, / Ab incursu, et daemonio meridiano*.

Y este tema se volvió un tópico, aplicándolo análogamente al conjunto de la vida humana: la crisis de la plena madurez. Así Dante, por ejemplo, (*Nel mezzo del cammin de nostra vita*); y en 1914 aparecerá *Le Démon de Midi*, la célebre novela de Paul Bourget (1852-1935).

Pero con el andar del tiempo, bien señala Williams: “Hacia fines de la Edad Media se producen ciertas mutaciones de la concepción de la acedia. La irrupción del mundo

¹“*Huiusmodi autem tristitia semper est mala: quandoque quidem etiam secundum seipsam; quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est quae est de eo quod est apparens malum et vere bonum: sicut e contrario delectatio mala est quae est de eo quod est apparens bonum et vere malum. Cum igitur spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quae est de spirituali bono est secundum se mala. Sed etiam tristitia quae est de vere malo mala est secundum effectum si sic hominem aggravat ut eum totaliter a bono opere retrahat: unde et Apostolus, II ad Cor. 2,7, non vult ut poenitens ‘maiori tristitia’ de peccato ‘absorbeat’ (STh II-II q.35 a.1c). Huiusmodi autem tristitia semper est mala: quandoque quidem etiam secundum seipsam; quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est quae est de eo quod est apparens malum et vere bonum: sicut e contrario delectatio mala est quae est de eo quod est apparens bonum et vere malum. Cum igitur spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quae est de spirituali bono est secundum se mala. Sed etiam tristitia quae est de vere malo mala est secundum effectum si sic hominem aggravat ut eum totaliter a bono opere retrahat: unde et Apostolus, II ad Cor. 2,7, non vult ut poenitens ‘maiori tristitia’ de peccato ‘absorbeat’” (STh II-II q.35 a.1c).*

²Un interesante caso de dispercepción puede encontrarse en el “Enxiemplo el mancebo que amava la vieja”, en el *Libro de los gatos* (Darbord, 1984: 64-659; Keller, 1958: 44-45).

³[...] “*quaedam tristitia aggravans’, quae scilicet ita deprimit animum ut nihil ei agere libeat*” (STh II-II q.35 a.1c).

laico al primer plano de la vida social pone en su lugar el tema del ocio y la pereza” (Williams, 2005: 14). Ocurrió que ya antes...“la acedia dejaba de verse en primer lugar como un misterio del espíritu, una ceguera del alma, una tristeza, y tendía a moralizarse como una desobediencia soberbia, una pereza culpable. Se introducía un deslizamiento desde el misterio de la fe a la esfera moral. Comenzaba así un corrimiento en la noción de acedia que aún hoy nos afecta” (Bojorge, 1999: 142). El impacto calvinista, que sacralizaba el éxito económico, contribuyó a diluirla en la pereza como ausencia de actividad productiva, y el voluntarismo postnominalista acabó el proceso en el ámbito católico. Y se perdía de vista a la acedia como raíz de una serie de vicios dependientes, sus “hijas”, que Santo Tomás expone concordando las listas de San Gregorio y San Isidoro (*STh* II-II q.35 a.4 ad 3), donde las enumera y explica: amargura, ociosidad y somnolencia (incumplir los mandamientos o cumplirlos con negligencia), divagación de la mente por lo ilícito, inestabilidad del alma (curiosidad en cuanto al conocer y verbosidad en cuanto al hablar), inquietud corporal (“indicando con los movimientos desacompañados de sus miembros la divagación mental”), inestabilidad (“que también puede tomarse por la volubilidad de propósito”).

Pero esto llevó su tiempo, de modo que, si recorremos nuestros textos, veremos que, aunque percibimos que despunta el deslizamiento antedicho, aún se tiene claro el sentido original. Así en el *Libro de Alexandre* encontramos a la acedia en cuanto tristeza desmesurada:

De viçios tan villanos devémosnos guardar,
Acçidia es su nonbre, suele mucho dañar,
Ésta suele al omne venir con grant pesar,
Por el duelo que faze, ha omne a errar.

Veemos muchas vezes esto acaecer,
que quando omne pierde pariente o aver,
omne que bien lo quiere tant se quiere doler
que vien’ a tal sazón que quiere recreer.

Derraiga e descree e dexasse morir,
Presto es el diablo, viénelo reçebir,
Liévalo al infierno, mándalo bien servir,
Fazlo en la resina e en plomo bollir. (Cañas, 2000: 532)

El arcipreste de Hita, a su vez, está en la misma línea: la tristeza, si es “mucha”, arrastra al pecado. Y conviene prevenirla con actividades placenteras, cuya medida regula la eutrapelia, como veremos luego:

Palabras son de sabio e díxolo Catón,
que omne a sus coidados, que tiene en coraçón,
entreponga plazer e alegre razón,
ca la mucha tristeza mucho pecado pon. (Joset, 1981: 25)

Y más adelante, ocupándose específicamente de la acedia, hará referencia a su pro-
genie, sus “fijos malos”, que es lo que precisamente la constituye en vicio “capital”:

Armados estemos mucho contra açidia, mala cosa:
Es de los siete pecados más sutil e engañosa;
Ésta cada día pare doquier qu’el diablo posa,
[e] más fijos malos tiene que la alana ravisosa;

Contra ésta e sus fijos, que así nos devallen,
Nos andemos romerías e las oras non se callen,
E pensemos pensamientos que de buenas obras salen,
Así que con santas obras a Dios baldíos non fallen. (Joset, 1981: 264)

Ya le había enrostrado el arcipreste a Don Amor:

“De la açidia eres mesonero e posada,
Nunca quieres que [omne] de bondat faga nada:
Desde que lo ves baldío, dasle vida penada,
En pecado comienza e en tristeza acabada.” (Joset, 1981: 119)

El infante don Juan Manuel, en el *Libro del cauallero et del escudero*, la coloca al
final de la lista de los pecados mortales, empleando el término “pereza”, pero desta-
cando “de fazer bien⁴”, lo que la enlaza con la tradición primera:

Et los siete pecados mortales son estos: orgullo, envidia, malquerencia, forçar lo
ageno, luxuria, comer et beuer desordenada mente et auer pereza de fazer bien.”
(Blecua, 1982: 83).

Una exposición notablemente detenida es la que presenta el canciller Ayala en su
Rimado de Palacio, a saber:

Açidia es un pecado en que viene tristura;⁵
de bien fazer, pereza e una grant floxura
muy muelle e sin pro, que pierde omne cura
de fazer buenas obras: si las faz’, poco dura.

⁴ Observemos la ausencia de pausa después de “fazer”, para comparar luego con el texto del *Rimado*.

⁵ Un lugar interesante para observar las dificultades que entraña a veces la interpunción para el editor: tanto M. García (p.113) como J. Joset (p.101) coinciden en sus respectivas ediciones en considerar una pausa al final de verso entre “tristura” y “de bien fazer”, colocando una coma ambos; Orduna la indica con punto y coma. Pero los tres optan por no considerar el encabalgamiento que podría defenderse en función de la tradición doctrinal.

Esta faz' a los omnes biuir en nigligiençia;
nunca en bien trabajan nin en ninguna sçiençia;
a si mesmos malquieren e han poca paçiençia;
si algunt mal les contesçe, sufrese sin conçiençia.

Pecado es muy laydo e de poco plazer;
mas tibio e muy frio para se perder
el omne que la ha, sin ningunt bien fazer;
por ende del diablo, ligero es de vençer.

Los que los sus pecados non quieren confesar,
e cras e cras diziendo, lo quieren alongar,
con grant desesperança e poco a Dios amar,
[aqu]este grant pecado les faze asi çegar.

Han poca devoçion a Dios e a los sus santos;
ca son tales sus yerros e tan feos e tantos
que nonbrarlos solamente, de si toman espantos;
mejor es con el alma, fazer aquestos llantos.

Aquí pueden poner un pesado dormir,
que han algunos omnes, que non pueden partir
del lecho donde yazen para poder oir
las misas e las oras, do a Dios suelen seruir.

A omnes ocçiosos, muchos yerros contesçen,
e muchas buenas obras por tal yerro fallesçen;
piensan en otros males, por que despues padescen
las penas del infierno, que nunca desfallesçen.

De la su vida mesma estan tan enojados;
non saben lo que quieren, asi estan pesados,
e con rrazon lo fazen, que cargan sus pecados
por los leuar a feria, do les seran pagados. (López de Ayala, 1981: 149-150)

Vemos pues que, si bien en general se enfatiza la renuencia al obrar, se señala que se trata de un obrar 'del bien', y una pérdida de la capacidad de gozar con ese bien. No estamos todavía frente a aquel "aburguesamiento" de la noción de la acedia que señala agudamente Josef Pieper cuando dice:

No hay probablemente un concepto de la ética que se haya 'aburguesado' tan notoriamente en la conciencia del cristiano medio como el concepto de la 'acedia'. (Parte de culpa es, ciertamente, de la traducción por 'pereza', la cual corresponde en cierta medida al sentido inmediato de la palabra griega *akedia*, pero sin dar más que una

idea incompleta e imperfecta del auténtico contenido conceptual). [...] De este modo la ‘acedia’ se convierte casi en un concepto de la vida industriosa de la burguesía. Y el hecho de que se la cuente entre los siete ‘pecados capitales’ parece que es, por así decirlo, una confirmación y sanción religiosa de la ordenación capitalista del trabajo (Pieper, 1976: 393).

Pero en los textos que acabamos de ver la acedia no está limitada a la mera vagancia, sino que aún está presente la concepción patristica y de la gran escolástica, tan bien recordada por el de Aquino como *tristitia saeculi*, “aquella tristeza del mundo de la cual dice San Pablo, en la segunda Epístola a los Corintios (7, 10), que ‘lleva a la muerte’” (Pieper, 1976: 394). Y tampoco se pierde de vista la cuestión de las “hijas” de la acedia, en lo cual consiste precisamente su condición de ‘capital’, es decir, vicio que es ‘cabeza’ o raíz de otros. Pues, como bien habían visto los Padres, la misma acedia podía provocar una ebullición del ánimo, por *horror vacui*, que se precipitaba a un desasosiego manifestado en una frenética inquietud. De allí, en fin, que la tristeza, más allá de cierta medida, resultaba algo sumamente peligroso. Y para ordenar las distensiones necesarias y de por sí buenas, había que evitar los desbordes y desafueros. Por otro lado, la justicia reclamaba a la afabilidad como el buen trato debido a los demás⁶. Allí rescata Tomás la aristotélica eutrapelia.

2. La eutrapelia

Si, como hemos visto, la tristeza desbocada puede arrastrar al hombre al abismo de la acedia, la ética medieval veía un posible recurso preventivo en esta pequeña y discreta virtud, a la que encontramos en la sistematización tomista integrando la modestia, parte potencial a su vez de la virtud cardinal de la templanza, y que mira a la justa medida en lo que hace a las diversiones y el juego, según consideraba Aristóteles⁷. Y en esta línea explica el Aquinate que no se trata aquí de algo redundante y superfluo, sino de la imprescindible distensión para evitar un quiebre, remitiéndose a la *Colación de los Padres*, donde se cuenta que San Juan Evangelista responde, a quien se escandalizaba porque bromeaba con sus discípulos, pidiéndole que lanzara continuamente flechas con un arco que traía. El crítico le observó que de ese modo el arco se rompería, a lo que San Juan hizo notar que lo mismo ocurre con el ánimo del hombre si nunca afloja la tensión⁸. La eutrapelia, como toda virtud no teologal, presentaba dos

⁶“Así como no es posible vivir en sociedad sin la verdad, de la misma manera es necesaria la afabilidad, pues, como dice Aristóteles: ‘nadie puede aguantar un solo día de trato con una persona triste o desagradable’” (STh II-II, 114 a 2).

⁷[...] *circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus eutrapeliam nominat* (STh I-II, 60, 5 c).

⁸*Sicut in Collationibus Patrum legitur quod beatus evangelista Ioannes, cum quidam scandalizarentur quod eum cum suis discipulis ludentem invenerunt, dicitur mandasse uni eorum, qui arcum gerebat, ut sagittam traheret. Quod cum pluries fecisset, quaesivit utrum hoc continue facere posset. Qui respondit quod, si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Ioannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur* (STh II-II, 168, 2c).

vicios opuestos, uno por exceso (bomología) y otro por defecto (agroikía). Lo decisivo era la moderación, que no equivalía a la supresión, del juego y las diversiones, del buen humor compartido.

En numerosos textos medievales castellanos la encontraremos, pues, aun sin llamarla por su nombre, pero sí en todo su despliegue, y en su capacidad de prevenir aquel desmadrarse de la tristeza hasta devenir viciosa. En el *Lucidario*, p.ej., vemos a la tristeza acompañando a los “malos”:

Los justos andan sienpre alegres et muy mesurados en dichos et en fechos. Los malos son sienpre de mala conçiencia et tristes et desmesurados et tienen los corracones llenos de benino (*Lucidario*, 1993: 127).

En el ámbito alfonsí encontramos en las *Siete Partidas* la doctrina de la eutrapelia claramente desarrollada, por ejemplo en II, V, xx, a propósito de lo recomendable que resulta para el rey practicar el deporte de la caza:

Mañoso deue el Rey ser, e sabidor de otras cosas, que se tornan en sabor, e en alegría, para poder mejor sufrir los grandes trabajos e pesares, quando los ouiere [...] E para esto vna de las cosas que fallaron los Sabios, que mas tiene pro, es la caza, de qual manera quier que sea: ca ella ayuda mucho a menguar los pensamientos, e la saña, lo que es mas menester al Rey, que a otro ome. E sin todo aquesto da salud, ca el trabajo que en ella toma, si es con mesura, faze comer, e dormir bien, que es la mayor cosa de la vida del ome. E el plazer que en ella rescibe, es otrosí grand alegría, como apoderarse de las aues, e de las bestias brauas, e fazerlas que lo obedezcan, e le siruan, aduziendo las otras a su mano. E porende los antiguos tuuieron que conuiene esto mucho a los Reyes, mas que otros omes: e esto por tres razones. La primera, por alongar su vida e salud, e acrescentar su entendimiento, e redrar de si los cuidados e los pesares, que son cosas que embargan mucho el seso: e todos los omes de buen sentido deuen esto fazer, para poder mejor venir a acabamiento de sus fechos. E sobre esto dixo Caton el Sabio, que todo ome deue a las vegadas boluer entre sus cuydados alegría e plazer, ca la cosa que alguna vegada non fuelga, non puede mucho durar. [...] Pero con todo esto, non deuen y meter tanta costa, porque menguen en lo que han de cumplir. Nin otrosí non deuen tanto vsar de ella, que les embargue los otros fechos, que han de fazer. E los Reyes que de otra guisa vsassen de la caça, si non como dicho auemos, meterse yen por desentendidos, desamparando por ella los otros grandes fechos, que ouiessem de fazer. E sin todo esto, el alegría, que dende rescibiessem, por fuerça se le sauria a tornar en pesar, onde les vernian grandes enfermedades en lugar de salud: e demas auria Dios de tomar dellos vengança con grand derecho, porque vsaron, como non deuan, de las cosas que el fizo en este mundo (*Código de las Siete Partidas*, 1848: 349).

En la ley siguiente (xxi) se insiste en la cuestión:

De que alegría deue el Rey vsar a las vegadas, para tomar conorte en los pesares, e en las cuytas: Alegrias y ha otras [...] que fueron falladas para tomar ome conorte en los cuydados, e en los pesares, quando los ouiesse. E estas son, oyr cantares e sonos de estrumentos, e jugar axedrez, o tablas, o otros juegos semejantes destes. E esso mismo dezimos de las estorias, e de los romances, e de los otros libros, que fablan de aquellas cosas de que los omes resciben alegria e placer. E maguer que cada vna destas fuesse fallada para bien, con todo esso non deue ome dellas vsar, si non en el tiempo que conuiene, e de manera que aya pro, e non daño. E mas conuiene esto a los Reyes, que a los otros omes, ca ellos deuen fazer las cosas muy ordenadamente, e con razon. E sobre esto dixo el Rey Salomon, que tiempos señalados son sobre cada cosa, que conuiene a aquella, e non a otra; assi como cantar a las bodas, llantear a los duelos. Ca los cantares non fueron fechos si non por alegria, de manera que resciban dellos plazer, e pierdan los cuydados. Onde quien vsasse dellos ademas, sacaria el alegria de su lugar, e tornarla ya en manera de locura. E esso mismo dezimos de los sonos, e de los instrumentos (*Código de las Siete Partidas*, 1848: 349-350).

Y en IX, xxx, bajo el título de “Quantas cosas deben ser catadas en el retraer”, se nos precisa:

E en el juego deue catar, que aquello que dixere, que sea apuestamente dicho [...] E esto debe ser dicho de manera, quel con quien jugaren, non se tenga por escarnido, mas quel aya de plazer, e ayan a reir dello, tambien el, como los otros que lo oyeren. E otrosi el que lo dixere, que lo sepa bien dezir en el lugar que conuiene, ca de otra guisa non seria juego. E por esso diza el proverbio antiguo, que non es juego, donde ome non rie. Ca sin falla el juego con alegria se deue fazer, e non con saña, ni con tristeza. Onde quien se sabe guardar de palabras sobejanas, e desapuestas, e vsa destas que dicho auemos en esta ley, es llamado Palanciano (*Código de las Siete Partidas*, 1848: 378).

Cuando en la *Glosa castellana al Regimiento de Príncipes de Egidio Romano* se aconseja que deben evitarse los males que se siguen de que las mujeres estén ociosas, se señala:

[...] que si no se ocupasen en algunas obras convenientes e tomasen placer, havrían de buscar algunas otras cosas en que se deleitasen e tomasen placer, ca el omme non puede vivir sin alguna delectación e mejor es que sea conveniente e honesta, que disconveniente e deshonesto; ca si estuviese siempre triste no podría durar, según que dice el Filósofo en el X de las Eticas (Beneyto Pérez, 1947: 217).

Tampoco en el *Libro del Caballero Zifar* estrá ausente esta preocupación:

[...] ca todo ome que trabajo quiere tomar para fazer alguna buena obra deve en ella entreponer a las vegadas algunas cosas de plazer e de solas. E la palabra es del sabio que dize asi: “Entre los cuidados, a las vegadas pone algunos plazer”. Ca muy fuerte cosa es de sofrir el cuidado continuado si a las vezes non diese ome plazer o algunt solas. E con grant enojo del trabajo e del cuidado suele ome muchas vegadas desamparar la buena obra que ha ome comenzado, onde todos los omes del mundo se deven trabajar de fazer sienpre bien e esforçarse a ello e non se enojar. E asi lo puede bien acabar con el ayuda de Dios (González Muela, 1982: 57).

Es de notar que las alusiones a las conductas que en la síntesis tomista aparecen como reguladas por la eutrapelia se encuentran abundantemente en textos de tono sapiencial, jurídico, didáctico. Era pues un tema que concitaba una preocupación que iba más allá de una frívola liviandad, o de un asunto de etiqueta superficial. Y visto desde nuestro atribulado tiempo no dejamos de percibir ciertas resonancias. Con otro léxico, claro: angustia, estrés, etc. Quizá una amable mirada a los viejos textos nos ayudaría a reflexionar.

3. Bibliografía

- AQUINO, Tomás de (1958). *Suma Teológica*. Madrid: B.A.C.
- BENEYTO PÉREZ, Juan, Ed. (1947). *Glosa castellana al Regimiento de Príncipes de Egidio Romano*. T. II. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- BLECUA, J.M., Ed. (1982). Don Juan Manuel, *Libro del cauallero et del escudero*. En *Obras Completas*, I. Madrid: Gredos.
- BOJORGE, Horacio (1996). *En mi sed me dieron vinagre. La civilización de la acedia*. Buenos Aires: Lumen.
- BOJORGE, Horacio (1999). *Mujer, ¿por qué lloras? Gozos y tristezas del creyente en la civilización de la acedia*. Buenos Aires: Lumen.
- CAÑAS, Jesús, Ed. (2000). *Libro de Alexandre*. Madrid: Cátedra.
- Código de las Siete Partidas* (1848). En *Los Códigos Españoles Concordados y Anotados*, Tomo Segundo, Madrid: Imprenta de La Publicidad.
- DARBORD, Bernard, Ed. (1984). *Libro de los gatos*. Paris: Annexes des *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, vol.3.
- GONZÁLEZ MUELA, Joaquín, Ed. (1982). *Libro del Caballero Zifar*. Madrid: Castalia.
- JOSET, Jacques, Ed. (1981). Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KELLER, John E., Ed. (1958). *El libro de los gatos*. Madrid: CSIC.
- LÓPEZ DE AYALA, Pero (1978). *Libro rimado del Palaçio*. Edición, estudio y notas de Jacques Joset. Madrid: Alhambra.
- LÓPEZ DE AYALA, Pero (1978). “*Libro de Poemas*” o “*Rimado de Palacio*”. Edición crítica, introducción y notas de Michel García. Madrid: Gredos.

JORGE NORBERTO FERRO

LÓPEZ DE AYALA, Pero (1981). *Rimado de Palacio*. Edición crítica, introducción y notas de Germán Orduna. I, Pisa: Giardini.

Lucidario. Ms. Madrid, Biblioteca del Noviciado 148. *BOOST 22700*: Madrid, Universitaria, 148. En Monika Türk, “La theologia es saber que fabla de Dios e de los angeles’-Die rezeption des *Elucidarium* in Spanien”. *Elucidarium un Lucidaires. Zur Rezeption des Werks von Honorius Augustodunensis in der Romania und un England*. Herausgegeben von Ernstpeter Ruhe, Wiesbaden, 1993.

PIEPER, Josef (1976). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.

WILLIAMS, Pablo (2005). “El vicio de la acedia y el giro estético de Dante”, *Eadem utraque Europa* 1 (Univ. de San Martín): 13-37.