

ANGUSTIA Y ACEDIA COMO PATOLOGÍA EN
EL MONACATO MEDIEVAL MANIFESTACIONES
Y RECURSOS CURATIVOS

*ANGUISH AND SLOTH AS PATHOLOGY IN
MEDIEVAL MONASTICISM MANIFESTATION
AND THERAPEUTIC RESOURCES*

RUBÉN PERETÓ RIVAS

Universidad Nacional de Cuyo - CONICET

<http://orcid.org/0000-0002-7960-1129>

Resumen: Las patologías espirituales y psíquicas propias de los ámbitos monásticos medievales poseían una sintomatología común que se manifestaba en la *angustia* frente a la propia existencia y que se conoció como *acedia*. La respuesta terapéutica de los monjes medievales frente a esta situación pasa, entre otros, a través de ciertas variantes litúrgicas, entendida ésta como *representación terapéutica* y como *palabra curadora*, herederas ambas de la *curatio verbi* propia de los monjes del desierto egipcio. Se trata, en definitiva, de la capacidad performativa de la liturgia. En este trabajo me propongo presentar los elementos más significativos de la *acedia* dentro del monacato cristiano y analizar tres textos litúrgicos como instancia terapéutica de esta afección.

Palabras claves: angustia; *acedia*; liturgia; *Missale Sarum*; Evagrius Póntico.

Abstract: The typics spiritual and psychic pathologies of the medieval monasticism had a common symptomatology shown in the *anguish* relating the own existence and known as *akedía*. The therapeutic resources of medieval monks for this situation involves some liturgical texts as *therapeutic word*, heir of the *curatio verbi* of the monks of the Egyptian desert. It is in fact the performative capacity of the liturgy. In this paper I intend to present the most significant elements of the *akedía* in the Christian monasticism and analyze three liturgical texts as a therapeutic instance of this disorder.

Key words: *anguish*; *sloth*; *liturgy*; *Missale Sarum*; Evagrius Ponticus.

SUMARIO

1. Introducción.– 2. La *acedia* y la vida monástica.– 3. La *angustia* en el pensamiento cristiano.– 4. *Acedia* y *angustia* en el monacato medieval.– 5. La liturgia como instancia terapéutica de la *acedia* y la *angustia*.– 6. Conclusión.– 7. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

La vida monástica exigía a los medievales una serie de condiciones y aptitudes especiales por parte de quienes la practicaban ya que la vida en soledad y en un continuo y permanente “estar con uno mismo” requería un equilibrio psíquico tal que asegurara la salud del monje y facilitara su progreso en la vida espiritual y perseverancia en la vida religiosa. Esta situación, sin embargo, no siempre se lograba en los monasterios medievales y eran muchas las acechanzas de las que los monjes debían precaverse. Entre todas ellas se destacan particularmente la *acedia* y la *angustia*, emparentadas entre sí pero que reconocen orígenes y manifestaciones diversas.

El protagonismo del *logismos* de la acedia, como lo llamaban los Padres Orientales, fue abundantemente señalado por Evagrio Pónico a lo largo de toda su obra como uno de los más peligrosos, y heredado luego por los autores occidentales con algunas variantes significativas. Se trataba, en términos generales, de una situación de *angustia* existencial que paralizaba al monje llevándolo al desánimo y exponiéndolo a tentaciones tan graves como las de abandonar la celda o el estado de vida e, incluso, el suicidio.

Los tratados espirituales alertaban sobre este peligro de la vida monástica e indicaban los medios para apartarse de él y vencerlo. En los Padres del Desierto era a través de apotegmas y breves palabras y ejemplos del *abbas* y en los medievales por medio de prácticas ascéticas y espirituales. Pero la acedia y la angustia son fenómenos no solamente espirituales sino también psíquicos. Algunos de sus síntomas pueden ser fácilmente encuadrados en la nosología contemporánea, encontrándose similitudes con desórdenes tales como la depresión o el Trastorno de Ansiedad Generalizada. Es lícito, entonces, hablar de “terapias” utilizadas por los monjes para “curar” la acedia y la angustia, dirigidas no solamente a un estado del espíritu, sino también a un desorden de la afectividad.

Adentrarse en este tipo de investigaciones requiere una discusión previa acerca de la problemática y la metodología de la historia de las emociones que, en los últimos años, reconoce importantes avances basados en diversas perspectivas y puntos de partida. La teoría de Ekman, por ejemplo, sostiene la expresión facial universal de las emociones como modo de conocimiento de ellas¹. Sin embargo, es discutida desde la genética por Catherine Hayes o Marco Battaglia². O bien, la psicología evolucionista de Leda Cosmides y John Tooby afirma que las emociones humanas no han variado desde el

¹ Ekman 1971.

² Hayes, Stevenson, Coltheart 2009; Battaglia 2007.

periodo neolítico por lo que *nuestros modernos cráneos albergan una mente de la edad de piedra*³.

Pero pareciera que estas aproximaciones “universalistas” y “presentistas” de la historia de las emociones no son capaces de dar respuestas satisfactorias a las problemáticas que esta disciplina plantea. Es esa la opinión de Bárbara Rosenwein que propone otra unidad de análisis: lo que ella llama “comunidades emocionales”⁴. Estas comunidades se confunden con vecindarios o aldeas, sindicatos, instituciones académicas, monasterios, fábricas, regimientos, etc. Lo que se modifica es el punto de vista desde el cual el investigador se aproxima a ellas, en tanto busca desocultar los sistemas de sentimiento, establecer qué cosas estas comunidades –y los individuos que las integran–, definen y considerar valiosas o dañinas; qué emociones valoran, desvaloran o ignoran; la naturaleza de los vínculos afectivos que los unen y los modos de expresión emocional que esperan, alientan, toleran o rechazan. Las emociones, en el planteo de Rosenwein, se darían y adquirirían significado dentro de la “comunidad emocional” en la cual afloran. No podría hablarse, consecuentemente, una universalización de las emociones⁵.

Pero, por otro lado, el desarrollo filosóficamente fundado de un “tratado sobre las emociones”, tal como el que escribe Tomás de Aquino en el siglo XIII, admitiría que las emociones son las mismas para todos los hombres de todas las épocas. El deseo del retorno del hombre a Dios se confunde con el tejido emocional que recorre toda la naturaleza humana. Es por este motivo, entonces que las emociones, en sí mismas todas buenas, habitan en todos los individuos del género humano ya que forman parte de su más íntima naturaleza.⁶

No es intención de esta investigación discutir las diversas teorías y aproximaciones al estudio histórico de las emociones. Aunque sería posible considerar la acedia como una emoción particular surgida en una específica “comunidad emocional” –la formada por los monjes–, por otro lado considero que sería reductivo entender este fenómeno simplemente como una emoción. Postulo, en cambio, que se trata de un desorden que afecta al hombre en su conjunto –cuerpo, alma y espíritu– y, consecuentemente, sobrepasa los límites de una determinada comunidad, aunque pueda darse prevalentemente en ella.

En este trabajo me propongo estudiar algunos de los medios terapéuticos de esta afección. En primer lugar, expondré las características fundamentales de la acedia y de la angustia y de su incidencia en la vida del monje

³ Oatley 2004.

⁴ Rosenwein 2010.

⁵ Rosenwein 2002.

⁶ Lombardo 2013.

y, luego, estudiaré algunos textos litúrgicos particulares a fin de identificar en ellos las condiciones que los acreditaban como terapias de estos desórdenes espirituales y psíquicos.

2. LA ACEDIA Y LA VIDA MONÁSTICA

Acercarse al fenómeno de la acedia implica, inevitablemente, recurrir a Evagrio Póntico. Monje en los desiertos de Nitria y Kellia durante la segunda mitad del siglo IV y heredero del neoplatonismo origenista, es el primero que trata a la acedia de un modo extenso y profundo a lo largo de varias de sus obras, en particular el *Tratado Práctico*, el *Antirrhétikos* y la *Kephálaia Gnóstica*. Sería difícil, sin embargo, aislar en estos escritos una definición de acedia, toda vez que el autor prefiere presentar aproximaciones diversas, generalmente a través de apotegmas o frases cortas, que van enriqueciendo gradualmente el concepto.

Unos de los aspectos más significativos que caracteriza a la acedia es la *negligencia*. El origen etimológico del término *acedia* es el *kedos* griego cuya acepción general es *preocuparse por algo o por alguien*. La *acedia* es, entonces, la despreocupación o indiferencia. Sin embargo, el término *kedos* tuvo un uso frecuente en un matiz diverso. Era la preocupación por los muertos, por darle sepultura, por celebrar sus funerales y por mantener el duelo. En este sentido lo utilizan en numerosas ocasiones Homero, Esquilo, Isócrates, Platón, Sófocles y Tucídides⁷. La renuncia al trabajo del duelo es tomado por los griegos como un signo de desánimo en el hombre, como una duda dramática acerca de su verdadera identidad, como una angustia manifiesta acerca de sus orígenes, su emergencia, su naturaleza, sus ambiciones y su destino. La *acedia* aparece entonces como la privación del cuidado por la sepultura del otro, o ausencia del *duelo*. Se trata de una ausencia que esconde un descuido que no se refiere exclusivamente al hecho concreto de sepultar al muerto. Es descuido de sí mismo pues la incapacidad del duelo implica ligereza o superficialidad en el tratamiento de la propia vida. No hay fervor, no hay lágrimas, no hay tristeza. Lo que hay, entonces, es sólo descuido, o *negligencia*, de la propia vida⁸.

Escribe Evagrio en la *Kephalaia Gnostica*: *El alma pecadora es el noûs que, por su negligencia, ha caído del alma contemplativa de la unidad santa y, para obtener la imagen perfecta de la Trinidad santa, de la cual ha*

⁷ Cf., por ejemplo, Homero, *Iliada*, ed. Crespo, 1, 145; Homero, *Odisea*, ed. Pabón, 4, 108; Esquilo, *Agamenon*, ed. Perea, 699.

⁸ Cf. Forthomme 2000, cap. V; Peretó 2014, pp. 85-98.

*caído, necesita un gran trabajo*⁹. La *negligencia*, o acedia, es doble: se encuentra presente en los orígenes de la dramática caída y, también, dificultando el camino de retorno a la unidad originaria. No es, por tanto, una simple pereza o desgano, sino un mal que se ensaña con la actividad más importante y fundamental del monje, que es alcanzar su fin último sobrenatural. Así como no ya no le preocupa dar sepultura a los muertos y guardar por ellos el duelo debido, tampoco le preocupa cumplir con el deber que tiene para consigo mismo.

En el marco de la teología patristica de tradición alejandrina, esta tarea ascética no es de carácter moral, al menos en primer término, sino que consiste en el conocimiento o en la *gnosis* divina que, más que actividad, es un dejarse atraer continuamente por el espíritu puro, del mismo modo que la piedra de Magnesia atrae a los metales: *Así como la piedra magnética atrae al hierro por sus propias fuerzas, así el espíritu puro atrae al santo conocimiento por su propia naturaleza*¹⁰. La *acedia*, entonces, como *logismos* o pensamiento negligente, se interpone y dificulta este camino de regreso hacia el conocimiento divino. El hombre deja de sentirse atraído por Dios y renuncia a la búsqueda gnóstica de la unidad originaria, desparramándose, por el contrario, en la diversidad de las superficialidades mundanas.

Y es así que, para Evagrio, la *acedia* no es propiamente un pecado. Se trata más bien de un pensamiento dañino, un *logismos* o movimiento tendencial a la falta y, en cuanto tal, distinto del pecado, puesto que éste implica la falta ya cometida. Este es un punto central en la discusión. Evagrio ubica a la acedia dentro de un octonario de pensamientos, o *logismoi*, que dañan el alma. Su referencia es a una *kínesis* entendida como el *movimiento* de la caída, pero no la caída misma. En un primer momento, esta idea podría ser identificada con las pasiones, que poseen una definición similar, pero el particular movimiento al que se refiere Evagrio, adquiere una connotación más dramática puesto que, para él, son los demonios los que ponen en movimiento a las pasiones. Bernard Forthomme indica acertadamente que aquí se despliega la dimensión mitológica de las pasiones, puesto que los demonios son presentados como aéreos o *pneumas*, relacionándose con la respiración e introduciéndose en los intercosos de la vida misma del monje¹¹. Es decir, no se trata solamente del movimiento tendencial sino que, detrás, hay un espíritu que lo provoca, el que se identifica con un *logismos* o pensamiento malvado. En definitiva, los *pensamientos* evagrianos son anteriores a las pasiones y son ellos quienes las

⁹ Evagrio Póntico, *Kephalaia Gnostica*, ed. Guillaumont, S 1, III, 28.

¹⁰ *Ibidem*, S I, II, 34. Cf. Platón, *Ion*, 533 D-E.

¹¹ Forthomme, p. 490.

provocan, horadando de ese modo la libertad del hombre. Detrás de la acedia hay un demonio, y se trata de un demonio que *ha aprendido el lenguaje de los hombres* puesto que conoce al *logismos* o pensamiento¹². Y es en el lenguaje interior del hombre, el *noûs* y sus pensamientos, donde se produce el ataque.

Esta estrategia de los *pneumas* malvados produce la colisión entre un *logismos* y la libertad del monje, estableciéndose así una relación entre acedia y libertad, que Evagrio considera central a la hora de hablar de la “cura” de la acedia. A partir del texto de los Proverbios que dice: *Debemos guardar nuestros corazones con toda vigilancia*¹³, Evagrio afirma que el antídoto de la acedia es la guarda de sí, es decir, el *kedos* en oposición al *a-kedos*, o la vigilancia o cuidado necesario frente al ataque súbito de los pensamientos¹⁴. El autor utiliza la imagen de la ciudad asediada para hacer referencia a los ataques que los *logismoi* se empeñan en realizar contra el alma. Y el *sí mismo* que hay que proteger es el *noûs* en el que la libertad manifestada por la *apatheia* es una potencia defensiva contra los pensamientos invasores. Esa libertad es como una *muralla espiritual*¹⁵, que defiende contra el ataque de los pensamientos que se comportan como una flecha *–flecha inteligible–*, los llama Evagrio¹⁶ y esa muralla exige ser defendida.

3. LA ANGUSTIA EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO

La experiencia de la angustia ha acompañado siempre a los hombres de todas las culturas y de todas las épocas. En el judeocristianismo, los textos del Antiguo Testamento proponen personajes atravesados por la angustia ocasionada por diversas circunstancias. No es muy abundante la literatura acerca de los aspectos psicológicos y emocionales de personajes bíblicos, más allá del estudio de Gruber, publicado en 1980¹⁷, puesto que siempre está la reserva acerca de la posibilidad de una exégesis psicológica que consista, simplemente, en introducir categorías modernas en textos antiguos. Sin embargo, la descripción y las palabras de ciertos personajes que aparecen en el texto bíblico permiten una aproximación si no estrictamente psicológica, sí antropológica en un sentido amplio. Es el caso, por ejemplo, de Job cuyo libro será ampliamente comentado y leído en los ámbitos monásticos medievales. Es así que la

¹² Evagrio Póntico, *Kephalaia Gnostica*, ed. Guillaumont, 2, S; IV, 35.

¹³ Proverbios 4, 33.

¹⁴ Evagrio Póntico, *Kephalaia Gnostica*, ed. Guillaumont, S 2, VI, 62.

¹⁵ *Ibidem*, S 1, V, 80.

¹⁶ *Ibidem*, S 2, VI, 53.

¹⁷ Gruber 1980.

indagación en este personaje es particularmente representativa para el estudio que nos ocupa.

La angustia es un estado de desasosiego, inquietud y temor acompañado de una sensación de pérdida de la integridad y del equilibrio psíquico. No constituye para la psiquiatría contemporánea una patología específica, aunque muchas de sus manifestaciones acompañan a los estados depresivos y al TAG¹⁸. La lectura del libro de Job revela en este personaje muchos de estos síntomas y nos permite identificar en él a un hombre asolado por la angustia y la depresión. Cuando sucesivamente llegan los mensajeros que le anuncian las desgracias que se han abatido sobre su familia y su hacienda, Job *se levantó, rasgó sus vestiduras, rasuró su cabeza y se echó por tierra*¹⁹. Luego se lo describe sentado sobre cenizas, *rascándose con un tejón*²⁰ y maldiciendo el día en el que nació²¹. Este texto señala cuáles son las entidades que deben ser maldecidas, puesto que no se trata sólo del día en el que nació sino también la noche en la que fue concebido. Los dos momentos indican su aparición en el ser, desde la concepción al nacimiento, y yuxtapone de un modo poético el contraste entre el día y la noche²². Estas maldiciones y la autoagresión que la precede refieren su hastío de la vida y su deseo de muerte aunque en ningún momento el texto haga referencia al suicidio. Todas estas conductas, además, son siempre observables por sus amigos que *estuvieron con él sentados en tierra por espacio de siete días y siete noches, y ninguno habló palabra, viendo cuán grande era su dolor*²³. Otro de los síntomas que aparece expresado con mayor claridad es el insomnio. *Si me acuesto digo: ¿Cuándo llegará el día? Si me levanto: ¿Cuándo vendrá la noche? Y no hago más que dar vueltas de la noche a la mañana*²⁴.

Job experimenta en sus días de prueba agudas crisis de angustia de las que saldrá a partir de su confianza en la Providencia y de la aceptación de la voluntad divina. Los comentarios medievales al libro de Job insisten fundamentalmente en este aspecto, no deteniéndose particularmente en el tratamiento de la angustia como estado emotivo, sino que ésta es vista como oca-

¹⁸ La cuarta edición del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* de la American Psychiatric Association (Washington, 1994), considera que los estados depresivos implican falta de interés y placer en casi todas las actividades, disminución del apetito, del sueño y de la motricidad; falta de energía, sentimientos de culpa, dificultad para pensar, concentrarse y tomar decisiones, y pensamientos recurrentes sobre la muerte y el suicidio (p. 349).

¹⁹ Job 1, 20.

²⁰ Job 2, 8.

²¹ Job 3, 1-10.

²² Jacobsen 1992, p. 195.

²³ Job 2, 13.

²⁴ Job 7, 4. Cf. Villiers 2004, pp. 9-14.

sión que provoca la confianza en Dios. Es el caso, por ejemplo, de las *Moralia in Job* de San Gregorio Magno, una de las obras más leídas y comentadas durante el periodo medieval²⁵.

Tomás de Aquino, en su comentario literal al libro de Job, se detiene en mostrar que la conducta de este personaje bíblico obedeció al profundo estado de tristeza que afligía a la *parte inferior de su alma* y que no se trató de una maldición como la que Dios pronunció en el Génesis con efectos catastróficos para sus destinatarios (Gen. 3, 17) sino un tipo de imprecación acostumbrada en la Escritura en la que se denuncia el mal que le ocurre al sujeto en un determinado momento²⁶. Se trata, también en este caso, de apreciaciones de contenido moral y que no se detienen particularmente en considerar el estado de angustia en cuanto tal²⁷.

Por cierto, no es Job el único personaje bíblico en el que encontramos profundos estados de angustia. Ajab, por ejemplo, se niega a comer y a dormir porque Nabot le ha negado su viña²⁸, o Elías luego de su discusión con los sacerdotes de Balaal, *se encorvó en tierra con el rostro entre las rodillas*²⁹. En estos casos vemos como la presencia de la angustia se manifiesta incluso a través de posturas y movimientos físicos determinados, que pueden consistir o bien en un estado de lasitud y postración, o bien en un caminar sin rumbo determinado³⁰.

Durante la patrística y en la temprana Edad Media la angustia nunca es tratada como un estado emotivo en particular sino que aparece asociada a otro tipo de fenómenos espirituales, particularmente la acedia como ya vimos anteriormente. Evagrio Póntico entre los orientales y, entre los latinos, Juan Casiano la aborda en el libro noveno de sus *Institutiones*³¹. El desarrollo histórico de la acedia, y de la angustia como síntoma de ella, fue estudiado detalladamente por Siegfried Wenzel en una monografía que, a pesar de los años, continúa siendo aún una referencia inexcusable³². Más cercano en el tiempo, Alois Maria Haas, en sus estudios dedicados a la mística medieval, y

²⁵ Por ejemplo, el comentario a los 1-10 del capítulo 3, en los que no hay una referencia explícita al estado de angustia que lleva a Job al maldecir el día en que nació, sino que busca extraer enseñanzas morales y teológicas del episodio. Gregorio Magno, *Moralia in Job*, ed. Adriaen, pp. 358-ss.

²⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Commentaria super Iob*, c. 3.

²⁷ Es importante insistir que sí dedica un buen espacio de su *Summa Theologiae* a estudiar el tema de la tristeza en I-II, q. 35.

²⁸ I Reyes 21, 5.

²⁹ I Reyes 18, 42.

³⁰ Barré 2001.

³¹ Juan Casiano, *Institutiones Cénobitiques*, ed. Guy, l. 9.

³² Son particularmente significativos estos dos títulos: Wenzel 1966, 1967.

particularmente alemana, ha tratado igualmente el tema de la acedia en autores representativos como Eckhart, Nicolás de Cusa o Taulero³³

4. ACEDIA Y ANGUSTIA EN EL MONACATO MEDIEVAL

¿De qué manera este complejo fenómeno espiritual impactaba en los monjes de la Edad Media? Propongo el análisis de dos textos que lo reflejan. En la primera mitad del siglo XIII, el cisterciense alemán Cesario de Heisterbach escribe el *Dialogus miraculorum* en el que dedica varios capítulos a la acedia. En primer lugar, la ubica dentro de los “siete vicios principales”, llamándola *acedia o tristeza*. Se trata –escribe–, de una tristeza o tedio que nace de la confusión de la mente, y se manifiesta como una inmoderada amargura de ánimo, que extingue toda tipo de alegría espiritual y que conduce la mente a la desesperación³⁴. Tal como se estructuran los *Dialogi* del abad de Heisterbach, el monje comienza a relatarle al novicio varios ejemplos del modo en el que ataca la acedia. En primer lugar, infunde en la persona un cierto sopor o debilidad que la lleva a permanecer en la cama y a no levantarse cuando llega la hora de hacerlo. Según el autor, ese cansancio que experimenta no es más que una fantasía³⁵. Siguen varios capítulos en los que se relaciona a la acedia con la somnolencia que suele atacar a los monjes mientras están en el coro o cuando escuchan algún sermón pero, destaca Cesario, *no solamente a las personas espirituales sino también a los seculares el diablo tienta y obstaculiza con la somnolencia*³⁶. Este vicio, entonces, no es privativo de los monjes, como aparece en la mayoría de los tratados espirituales anteriores, sino que también ataca a los laicos, y con armas similares a las que utiliza contra los religiosos.

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

³³ Haas 1989, 1971.

³⁴ Cesario de Heisterbach, *The dialogue on Miracles*, ed. Scott, Swinton.

³⁵ *Ibidem*, pp. 197-198.

³⁶ *Ibidem*, p. 205.

decisión saludable el cambio en el estado de vida que se ha elegido. Y es la perseverancia el medio con el cual se supera la tentación.

En otro de los milagros expuestos por Cesáreo la acedia es considerada como una terrible prueba o tentación a la que Dios somete a sus hijos. Expone el caso de una monja de cierta edad que, durante toda su vida religiosa, a la que había ingresado siendo niña, había sido *casta, devota, observante y religiosa* y tenida por todas sus hermanas como santa³⁷. Sin embargo, fue atacada por la melancolía y turbada por el espíritu de blasfemia, de modo tal que comenzó a dudar de todo lo que había creído a lo largo de su vida y a desconfiar de Dios, lo cual la llevó a la desesperación. Esta situación provocó que intentara suicidarse arrojándose al Mosela, pero fue milagrosamente salvada. Cuando se le preguntó el motivo de su conducta, ella respondió que, en el estado de falta de fe en el que se encontraba anteriormente, a la hora de su muerte no iba a ser enterrada en lugar sagrado sino en campo abierto, como las bestias, en vistas de lo cual prefería sepultarse a sí misma en las aguas del río. Concluye el autor diciendo: *He aquí cuánta malicia nace de la tristeza*. Este vicio puede llevar al suicidio incluso a aquellas personas que han tenido a lo largo de muchos años una vida de piedad y práctica religiosa. Si observamos más detenidamente el motivo que aduce la religiosa para arrojararse a las aguas del Mosela, pareciera ser demasiado insignificante para una decisión de ese tipo. Quizás estemos aquí frente a un claro ejemplo de la construcción de una metarealidad típica de la persona afectada por la acedia o la depresión. Es decir, se trata de una representación mental autoreferencial que adquiere fuerza de realidad y sugestión de tal modo a la víctima que logra, incluso, que se ceda a la tentación del suicidio³⁸.

Otro escrito apropiado para comprender la incidencia de la acedia y de la angustia en el mundo monástico medieval, es a través del relato de monjes que la sufrieron, como es el caso de Hugo de Miramar y Adam Scott. Me referiré a éste último, quien fue canónigo premostratense en la abadía escocesa de Dryburgh y abad de ella entre 1184 y 1188. Súbitamente deja la orden e ingresa en la cartuja inglesa de Witham, en la que permanecerá hasta su muerte en 1212. Lo notable es que él siempre se sintió a gusto y feliz en su primera casa religiosa, a la que calificaba de paraíso: *Paradisus ecclesiae est praemostrantensis*, escribe³⁹. Su partida repentina de la orden premostratense para refugiarse entre los cartujos es una reacción extraña que podría ser considerada un caso de inestabilidad y, por tanto, fruto de una crisis acediosa⁴⁰.

³⁷ *Ibidem*, pp. 209-210.

³⁸ Peretó Rivas 2013a.

³⁹ Adam Scotus, *De tripartito tabernaculo*, ed. Migne, 616 A.

⁴⁰ Peretó Rivas, 2011.

Una de los aspectos más originales de la obra de Adam en relación a la acedia es que la considera una suerte de escala *especular* con respecto a la escala de ascenso del hombre hacia Dios. Se trata de un paradigma consistente en una suerte de *espejo* en el que los grados de descenso en la tristeza, y en esto consiste la acedia según Adam, son un reflejo inverso de los grados de ascenso de la vida contemplativa. Francesco Paleschi, al comentar esta imagen, afirma que la acedia es una procesión espiritual hacia una anagogía negativa, perfectamente especular de la ascesis mística hacia Dios, poseyendo ambas un mismo origen y finalidades comunes y los mismos grados de edificación y sufrimiento⁴¹. Si esta apreciación es acertada, entonces es fácilmente comprensible el motivo por el cual el monje medieval era mucho más propenso a sufrir de la acedia.

Otras de las originalidades de Adam es la frecuente utilización de la imagen del *viento*. En algunos casos, el viento es Dios. *Ventus est Dominus*, dice en las *Alegorias*, obra que se le atribuye⁴², pero allí mismo afirma también que *ventus est tribulatio magna et interior tentatio*⁴³. Sin embargo, el texto más significativo y desgarrador se encuentra en los *Soliloquios*. Escribe:

Yo creía que, al renunciar al mundo e ingresar en la vida religiosa, encontraría la paz y el reposo. Pero yo me veo, a la inversa, embarcado en el presente en grandes tribulaciones y dificultades, y en miserias peores que aquellas que podría haber sufrido en el mundo. Yo que, estando en alta mar, busqué un puerto seguro en el cual escapar a la violencia de los vientos y a la crueldad de las oleaje, ahora me siento más bien aplastado por las olas y empujado por ellas de una orilla a otra, peor entonces que cuando nadaba en el mar⁴⁴.

Adam reconoce en el viento una profunda turbación del espíritu que va y viene, que no amaina y que no le da tranquilidad. Si aplicáramos algunas categorías psicológicas, podríamos decir que el autor se encuentra encerrado en una *circularidad* de movimiento –que se relaciona con la idea de *viento*– y que provoca en él una construcción *autoreferencial* o bien, una construcción intelectual *metareal*. Justamente, es esta condición la que habría provocado su

⁴¹ Paleschi 2005, p. 66.

⁴² Adam Scotus, *Allegoriae in universam sacram Scripturam*, ed. Migne, 1073.

⁴³ *ibidem*.

⁴⁴ “Speravi, quando saeculo renuntiavi et ad vitam religiosam veni, ad pacem me et quietem debere venire. Nunc autem viceversa ad magnas tribulationes et angustias me video prevernisce et ad maiores miserias quam habui quando in saeculo fui. Et qui idcirco de maris profundo ad portus soliditatem confugi, ut et ventorum violentiam et fluctum devitarem saecitiam, nunc magis me sentio et flatibus conquassari et undi hinc inde impelli in littore quam solebam quando natabam in mari”. Adam Scotus, *De tripartito tabernaculo*, ed. Migne, 844 bc.

cambio de orden monástica al considerar que la vida cartujana era más perfecta aún que el *paraíso* premostratense en el que vivía. Se trata de efectos típicos de la acedia, si seguimos esta interpretación. El *metareal* psicológico lo lleva a *oboedire Deo magis quam hominibus* y buscar entre los cartujos una vida más espiritual y, también, más dura⁴⁵.

El capítulo veinticuatro del *Liber de exercitio cellae* está dedicado a tratar el tema del tedio en la vida monástica. La descripción que propone Adam es una imagen de la acedia:

Frecuentemente, cuando estás solo en la celda, te invade una suerte de inercia, como una debilidad de espíritu, un tedio del corazón, y sientes un gran fastidio en ti mismo. Comienzas a ser una carga para ti mismo y ya no vives felizmente con esa suavidad que solías tener. La dulzura que había en ti se ha transformado en una gran amargura. [...] Nada queda en ti de aquella alegría y gozo espiritual que poseías. [...] Ya no eres lo que eras, sino alguien totalmente distinto⁴⁶.

En el monje acedioso se ha producido una metamorfosis. Hay en él un cambio profundo en su modo de ser; añora su estado anterior, caracterizado por la alegría de vivir y se lamenta por su estado presente, en el que se siente presa de la angustia y el desánimo para todo, incluso, para seguir viviendo. En efecto, Adán destaca la idea de que el monje se convierte en una carga o peso y que se resulta fastidioso a sí mismo.

La acedia es, como puede colegirse a partir de los textos propuestos, un peligro con fuerte presencia en los monasterios medievales y que provoca entre sus moradores gravísimos males. Es necesario, entonces, que ellos mismos previeran los medios terapéuticos adecuados para curar esa afección.

5. LA LITURGIA COMO INSTANCIA TERAPÉUTICA DE LA ACEDIA Y LA ANGUSTIA

Hemos dicho más arriba que, de acuerdo a la enseñanza de los Padres, el modo de “curar” la acedia era a través de la palabra, sea ésta emitida

⁴⁵ Esta es la interpretación jungeana que propone F. Paleschi en el trabajo citado.

⁴⁶ “Apprehendit te multoties cum slus in cella es, inertia quaedam, languor spiritus, taedium cordis; quoddam et quidam valde grava fastidium sentís in te ipso; tu tibi oneri es, interna illa qua tam feliciter uti solevas suavitas, jam defecit tibi. Dulcedo quae tibi inerat heri jam in magnam amaritudinem versa est; (...) Nihil in te remansit hilaritatis, alacritatis, jucunditatis spiritualis. (...) Jam idem ipse non est qui aliquando fuisti, sed ex toto alius”. Adam Scotus, *Liber ex exercitio cellae*, ed. Migne, XXIV; PL 153, 841 d – 842 a.

por al *abbas* o por el texto litúrgico.⁴⁷ El mismo evangelio habla de Jesús que expulsa con su palabra a los espíritus malvados *-logismoi* en el lenguaje de Evagrio— y cura a los dolientes⁴⁸. La *exposición* casi permanente del monje a las acciones litúrgicas a lo largo de toda la jornada debía, necesariamente, producir en él algún efecto destinado a superar las dificultades propias de la vida monástica, entre ellas, la acedia y la angustia. En este punto propongo analizar tres textos, tomados del *Missale Sarum*, que permiten contrastar la hipótesis enunciada.

Se conoce con el nombre de *Uso de Sarum* a la liturgia particular que se desarrolló en Salisbury, Inglaterra, a partir de principios del siglo trece y que luego, gradualmente, se extendió para hacerse la expresión más refinada del rito romano en Inglaterra hasta la Reforma. Los orígenes de este rito se remontan a la conquista normanda (1066) que no sólo llevó a Inglaterra una nueva arquitectura religiosa sino también otro tipo de influencias continentales que tendían a la centralización monástica y litúrgica. Habitualmente se atribuye la compilación del uso de Sarum a San Osmund, el segundo obispo de la diócesis Salisbury (1077-1099), un noble normando que llegó a Inglaterra con Guillermo el Conquistador. Una opinión más reciente afirma que Richard le Poore, el deán de Salisbury de 1198 a 1215 y obispo de la diócesis de 1217 a 1228, fue la persona que más desarrolló el rito⁴⁹.

El *Missale Sarum*⁵⁰ posee un grupo de misas votivas entre las cuales se destaca un grupo que reúne aquellas elaboradas para ser celebradas en diversos momentos de la vida del sacerdote y de los fieles, según los estados de ánimo en los que se encuentran. En esta ocasión analizaré tres de ellas —la *Missa pro tribulatione cordis*, *Missa pro seipso* y *Missa contra mortalitate hominum*—, teniendo en cuenta tanto las oraciones propias de cada una como las lecturas bíblicas seleccionadas, conjunto capaz de expresar no solamente una situación emocional particular sino, y sobre todo, el remedio o la solución para ella.

Todo texto litúrgico, más allá del aspecto propiamente ceremonial, posee también una intelección interna según la cual cada una de las piezas que lo integran está engarzada en una totalidad que le da sentido. De esa manera, por ejemplo, algunos pasajes sálmicos utilizados con frecuencia adquieren tonalidades distintas según sea el motivo litúrgico en el cual son recitados. Los anónimos autores que compusieron las variadísimas ceremonias litúrgicas del cristianismo eligieron cuidadosamente cada uno de los textos y de las pala-

⁴⁷ Vázquez, 2017.

⁴⁸ Mt. 12, 16.

⁴⁹ Sobre el rito de Sarum puede verse Baxter 1994.

⁵⁰ *Missale ad Usum Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Dickinson.

bras que había que utilizar y, por eso mismo, una hermenéutica de los textos litúrgicos no sólo debe atender a la letra de cada una de las oraciones sino también, y sobre todo, al conjunto en el cual se encuentra para poder encontrar su verdadero y justo significado.

En este caso, las misas constituyen una unidad, es decir, todas ellas han sido compuestas en orden a expresar la llamada a Dios del hombre que se angustia, en espera de una respuesta. Las expresiones bíblicas tomadas de los libros del Antiguo Testamento, las lecturas de la Escritura y las oraciones compuestas ya en época cristiana poseen una lógica interna que les da sentido y orienta su lectura. Es posible identificar en el conjunto algunas líneas de interpretación a partir de las cuales se puede desentrañar el significado que adquieren en la unidad del texto litúrgico. Este será, entonces, el método que utilizaré en esta investigación.

La primera de las misas, llamada *pro tribulationis cordis*, podría ser redefinida como la *misa por el hombre acedioso o por el hombre angustiado* toda vez que pareciera haber sido escrita para ser utilizada en momentos en que el alma ha caído en las profundidades de la angustia que la existencia humana reserva para ciertos momentos de la vida en los que la sensación es que se ha agotado ya todo el sentido del propio existir.

Un aspecto que se destaca en estos textos es la descripción de la situación que vive en esos momentos quien dirige la súplica a Dios. Y la primera aproximación aparece al inicio de la oración colecta donde se dice: *Oh Dios, que no rechazas el gemido de los angustiados ni desprecias el afecto de los tristes...*⁵¹. Los primeros estados anímicos que aparecen son el de la angustia y la tristeza, es decir, el abatimiento que se ciñe sobre el alma del hombre y a partir del cual eleva a Dios gemidos y le expresa su amor con la esperanza de ser oído. La *tribulatio cordis*, nombre propio de esta misa, se manifiesta en la profundidad y polaridad de los sentimientos que se señalan: por un lado, la angustia y la tristeza pero, también el amor de quien los padece hacia Dios, de quien espera el remedio.

Aparece también la conciencia que el hombre atribulado posee acerca de su situación. Por una parte, se señalan las causas y, por otra, se las califica⁵². Para el primer caso se indican dos motivos: las trampas del diablo y las adversidades propias de la condición humana. Se trata de una equilibrada observación. El estado de abatimiento, producto de la acedia, que se cierne sobre el hombre reconoce una raíz que va más allá de lo estrictamente natural y se

⁵¹ “Deus, qui contritorum non despicias gemitum, et moerentium non spernis affectum”. *Misale ad Usum Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Dickinson, 797*.

⁵² “Ut quidquid contra nos diabolicae fraudes atque humanae moliuntur adversitates”. *Misale ad Usum Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Dickinson, 797*.

relaciona con los engaños propios del demonio. Esta apreciación se relaciona de un modo muy estrecho con la visión que los Padres del monacato tenían sobre el sutil demonio de la tristeza, como lo califica Casiano, y que la describe como un sentimiento de “desesperación mortal” que no posee una causa real externa sino que aparece sin motivo aparente en el corazón del hombre⁵³. La representación que se hace de esta situación de tristeza se asimila a la de un demonio que instala en el corazón del hombre el desaliento para provocar en él la desesperación⁵⁴.

Pero no todo es atribuido a la influencia diabólica. La tristeza y la angustia provienen también de la propia debilidad humana, fruto de la caída original, que hace al hombre proclive a los vaivenes anímicos y espirituales, a partir de situaciones concretas de la vida. No se trata, entonces, de atribuir exclusivamente a fuerzas sobrenaturales las circunstancias particulares que una persona puede estar atravesando sino que también se atienden aquellas que provienen de la propia condición humana.

Esta angustia y tristeza, por otro lado, es percibida también como una situación de esclavitud. El versículo sálmico elegido para el gradual comienza diciendo: *Domine, libera animam mea*⁵⁵, porque, justamente, los estados de ánimo de abatimiento son como cadenas que sujetan al hombre a la consideración casi exclusiva de las realidades terrenas, y entre ellas, su propia situación de dolor, haciéndolo olvidar de las esperanzas del cielo. Se trata de la construcción de las metarealidades de las que hemos hablado o de los *logismoi* que lo atacan, sometiéndolo, e impidiéndole el ejercicio de la libertad. Es la *muralla espiritual* de la que habla Evagrio y que ha caído, y por la brecha se han colado los enemigos y han esclavizado la ciudad. De allí el grito: *Señor, libera mi alma...*

Pero la liturgia, luego de plantear la situación, abre la puerta a la esperanza en el auxilio divino. En realidad, la mayor parte de los textos son una afirmación de esta esperanza que se expresa a través de lo que se espera de Dios y lo que Dios efectivamente hace con la tristeza que se está soportando. Tres son los elementos que aparecen y la *colecta* es particularmente gráfica con respecto al primero de ellos: pide a Dios que reduzca a la nada esas tristezas y angustias y que las destruya con el consejo de su misericordia⁵⁶. Aparecen expresiones particularmente fuertes ya que se habla de la *aniquilación* de esos estados anímicos negativos y, en el segundo caso, se utiliza el verbo

⁵³ Juan Casiano, *Institutions Cénobitiques*, ed. Guy, IX.

⁵⁴ Cf. Nault 2006.

⁵⁵ Sal. 119, 1.

⁵⁶ “Ad nihilum redigas, et consilio misericordiae tuae allidas”. *Missale ad Usum Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Dickinson, 797*.

allido que implica la acción de golpear algo o a alguien. El abatimiento es percibido como un enemigo al que hay que destruir y pulverizar, de modo tal que no quede rastro de la acedia o tristeza en el alma del hombre.

Sería éste, quizás, el lugar propicio para que la liturgia calificara también a este estado espiritual como vicio o pecado. Sin embargo, esta consideración no aparece. En todo caso, se entiende a la *tristitia* y a la *acedia* como una enfermedad, lo cual es común en la literatura espiritual patrística. Casiano, por ejemplo, se refiere a ellas más bien como patologías y emplea al respecto un vocabulario médico. Así, habla de *remedia*⁵⁷ y *medicamenta*⁵⁸ para curar la enfermedad, de la *curatio* o terapéutica de la palabra⁵⁹ y de los *fomenta* lenificantes de la alabanza⁶⁰ para suavizar las heridas mortales⁶¹ y suprimir la irritación de los tumores⁶², a fin de recibir la curación perfecta. La centralización de la acedia como pecado será propia de los siglos medievales posteriores, como puede verse en los penitenciales o en las *summas*⁶³. Se trata de un corrimiento en la concepción del fenómeno que pierde gran parte de su carácter de desorden de la afectividad para radicarse en un problema moral.

La idea de liberación aparece también expresada, esta vez de un modo directo, al final de la *colecta* y de la *secreta*. Si Dios es capaz de aniquilar el abatimiento, entonces el alma no será herida por las adversidades y, además, será liberada de toda tribulación y angustia⁶⁴. La insistencia en el concepto de liberación de estos males evoca una imagen que tiene que ver con la presión que el hombre está recibiendo. La angustia y la depresión son un peso que lo oprime y del que sólo puede esperar una liberación protagonizada por Dios. La descripción de la redención de tamaña situación asfixiante aparece en la *secreta*. Allí se pide que Dios elimine nuestras tribulaciones, destierre las miserias y remueva las angustias y aflicciones⁶⁵. Las tribulaciones del corazón son descritas con una variedad de términos que muestran muchas de las situa-

⁵⁷ “nulla re alia tantae obpugnationis remedium quam visitatione fratris cuiuspiam seu somni solius solaccio posse aestimet inveniri”. Juan Casiano, *Institutions Cénobitiques*, ed. Guy, p. 392.

⁵⁸ “Salutaribus praeceptorum suorum medicamentis praevenire festinat”, *ibidem*.

⁵⁹ “blanda lenique verbi curatione”. *Ibidem*.

⁶⁰ “Praemisit laudis fomenta lenia, fecit eorum aures ad curam salutaris verbi placidas et paratas”. *Ibidem*.

⁶¹ “Letale vulnus leniore remedio delenitum”. *Ibidem*.

⁶² “deposita tumoris indignationis”. *Ibidem*.

⁶³ Cf. Wenzel 1966, pp. 73-102.

⁶⁴ “Quatenus nullis adversitatibus laesi, sed ab omni tribulatione et angustia liberati”. *Missale ad Usum Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Dickinson, 797*.

⁶⁵ “Tribulationem nostram adune; miserias pelle; angustias et pressuras amove”. *Missale ad Usum Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Dickinson, 798*.

ciones afectivas posibles que se pueden ocasionar por la fantasía propia de los *logismoi*: problemas, defectos personales, angustias y presiones.

El segundo elemento que se espera recibir de Dios es el consuelo. Hacia él confluyen no solamente los textos litúrgicos propiamente dichos sino también las lecturas bíblicas escogidas para esta misa. La primera referencia al consuelo se encuentra en la epístola que hace referencia a Dios como quien *nos consuela en todas nuestras tribulaciones* y a Cristo en quien *abundará nuestro consuelo*⁶⁶. La profunda angustia del corazón humano sólo puede ser sanada, de acuerdo a estos textos, por el consuelo reparador de Dios a quien se lo presenta, en primer término, en su carácter de *Padre*. Esta mención ya implica una aproximación a la noción de consuelo como realidad existencial puesto que la *tristitia* provoca en el alma la sensación de orfandad que es reparada por la paternidad divina a la que se alude. Luego, se propone a Jesús como fuente de toda consolación, la que surge de los dolores que Él mismo padeció en su pasión ya que, como explica San Pablo, así como abundan sus dolores en nosotros, así abundará también su consuelo.

Sin embargo, permanece una indefinición puesto que no aparece determinado en qué consiste el consuelo que se espera de Dios. En concreto, los estados afectivos de la angustia o de la tristeza no son reemplazados por ningún otro, más allá de la alusión al consuelo divino. En el evangelio, en cambio, aparece la concreción de ese consuelo que consiste en el gozo. Si la tristeza es la ausencia del bien deseado, el gozo es su presencia. Y así, el modo de curar a la tristeza es por su contradictorio. Se ha elegido un texto del evangelio de San Juan (16, 20-22) en el que se asegura que *vuestra tristeza se convertirá en gozo*. El texto nombra por primera vez a la tristeza como el estado actual del alma pero, inmediatamente, anuncia el consuelo que recibirá, y que consiste en el gozo. Este último concepto posee la centralidad en estos tres versículos evangélicos: aparece mencionado cinco veces. Pero se trata de un gozo que arriba al alma después de un periodo de dolor y purificación. Se menciona el caso de la mujer parturienta que se siente triste porque llega el momento de dar a luz pero, una vez que esto sucede, ya no se acuerda de su tristeza a causa del gozo que le produce el hijo que ha nacido. La perícopa termina con la promesa de Jesús: *gaudium vestrum nemo tollet a vobis, nadie os quitará vuestro gozo*. El consuelo, en definitiva, consiste en la esperanza de un gozo eterno.

Llama la atención que esta misa utiliza en dos ocasiones para referirse al estado de ánimo señalado el término *pressura* que, en el latín patristico, indica en un sentido figurado, tribulación, infelicidad, dolor, angustia o

⁶⁶ II Cor. 1, 3-5.

tormento. Sin embargo, ella misma provoca una reminiscencia de su sentido propio que es el de *presión*. El estado anímico al que se refiere esta misa y denomina como *tribulatio cordis* es, también, una presión que se instala en el corazón del hombre y, por eso mismo, es agobio y abatimiento del cual sólo se puede ser rescatado por el consuelo divino.

La segunda de las misas que he seleccionado es la denominada *Contra mortalitatem hominum*. Ya su mismo título indica que el aspecto que adquiere la centralidad en este caso es la conciencia de la finitud humana. La ineludible realidad de la muerte, que agobia y atemoriza a los hombres de todas las épocas, requiere también una respuesta de la liturgia que se manifiesta igualmente como una manifestación privilegiada de la profunda experiencia de la propia finitud. No en vano, uno de los términos que más se repite, y que es más representativo de los estados acediosos, es el de *taedium* que, en castellano, puede recibir diversas variantes: tedio, aburrimiento, hastío, desánimo, cansancio. Todas ellas poseen el común denominador de indicar un estado afectivo particular de la persona, cuando se ha apoderado de ella el desgano y aparece ante sus ojos la inutilidad de la vida. Es, en efecto, la sensación de la vida como experiencia vana la que impulsa al acedioso a repetirse continuamente las palabras *Vado mori!*, *Voy a la muerte*, y que aparecen como modo conclusivo del primer capítulo del libro de Hugo de Miramar, cartujo que relata en primera persona la experiencia de la acedia⁶⁷. El *tedio* nace de la consideración de las miserias del hombre y de la vanidad de su existencia. Petrarca, algunas décadas más tarde, escribirá al respecto:

Esta peste (la acedia) me asalta con tal fuerza que me mantiene atado a ella y me atormenta día y noche, y mi jornada, desde entonces, no tiene más ni vida ni luz. Ella se parece a una noche infernal y a una muerte de la más cruel. Y en el colmo de la miseria, como bien podría decirse, me inundo de tal modo de lágrimas y de dolor, y con una voluntad tan funesta, que me arranca el corazón.⁶⁸

Los textos de la misa *Contra mortalitatem hominum* poseen dos puntos de tensión. Por un lado, la afirmación de la confianza en Dios y, por el otro, el pedido de que ese mismo Dios lo libere de los suplicios propios de la mortalidad humana. El primero de ellos aparece en los textos bíblicos elegidos. El *introito* anuncia que Dios es la salvación de su pueblo y que Él será su Señor

⁶⁷ Cf. Hugo de Miramar, *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*, ed. Wendling, p. 285.

⁶⁸ Petrarca, *Secretum*, ed. Bufano 1975, II, 13.

perpetuamente⁶⁹. La epístola, tomada del profeta Jeremías, culmina con estas palabras: *Tú estás en nosotros Señor, y tu santo nombre ha sido invocado sobre nosotros. No nos abandones, Señor y Dios nuestro*⁷⁰. Este mismo texto se leía todas las noches en la *capitula* de Completas, y siempre poseía ese mismo sentido de confianza y abandono en Dios: en nuestro caso, frente al dolor de la muerte que inexorablemente se acerca y, en el otro, frente a las oscuridades y a los *noctium phantasmata*, los fantasmas que pueblan las noches de los monasterios medievales⁷¹. Para el monje en cuya memoria resuenan estos versículos y, necesariamente los vincula con la noche, la asociación resulta automática: oscuridad = muerte. Y de allí, entonces, la necesidad de confiarse enteramente a Dios, pues es el único que puede generar la esperanza para surgir y superar esa realidad amenazadora.

El evangelio, tomado de San Lucas, se centra en destacar la confianza en Dios quien atiende siempre las súplicas de quienes lo invocan. *Pedid y recibiréis* y así, al que pide, el Padre del cielo le dará el Espíritu bueno⁷². El texto revela la confianza con la que el hombre se acerca a Dios para recibir de Él una respuesta frente a la realidad que lo atormenta –su propia mortalidad–, y ese mismo Dios le envía al Espíritu que viene acompañado por un calificativo: “bueno”. Esta palabra adquiere aquí un significado particular. Es un Dios bueno el que se abaja para responder y consolar al hombre que sufre y se espanta ante su fin, y le otorga de ese modo la confianza y, sobre todo, la esperanza para evitar el desaliento y el desánimo.

Esta idea se consolida en la antífona del ofertorio que asegura que Dios no abandona a quienes lo buscan: *quoniam non derelinquis quaerentes te*. De ese modo, la primera respuesta y forma de manifestación de la experiencia límite de la mortalidad humana se expresa a través de una completa y total confianza en Dios. Para el medieval, la única manera de resolver y convivir con la conciencia y espera de la propia muerte consiste en el completo abandono, pero con el conocimiento cierto de la respuesta divina.

El segundo punto que se destaca es el pedido que se hace a Dios de que libere al hombre de la tribulación de su mortalidad⁷³. El tema aparece en dos oraciones: la colecta y la postcomunión. En la primera, la súplica se con-

⁶⁹ “Salus populi ego sum, dicit Dominus: de quacunq[ue] tribulatione clamaverint ad me, exaudiam eos et ero illorum Dominus in perpetuum”. *Missale ad Usus Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Dickinson, 810*.

⁷⁰ Jer. 14, 9.

⁷¹ Cf. Verdon 2002.

⁷² Cf. Lc. 11, 9, 13.

⁷³ “Deus, qui imminentem Ninivitis interitum sola misericordia removisti; quibus ut misericors exsisteres, conversionis poenitentiam praestitisti; respice, quaesumus, populum tuum ante conspectum misericordiae tuae prostratum; ut quos Unigeniti tui sanguine redemisti non

textualiza en analogía con el caso de los ninivitas. El relato se encuentra en el tercer capítulo del libro de Jonás, profeta que es enviado a la gran ciudad de Nínive para anunciar que en cuarenta días será destruida debido a sus pecados. Sus habitantes, creyendo en la palabra del profeta, comienzan a hacer penitencia y cambian de vida, ante lo cual *Dios se arrepintió de las amenazas que había hecho y no las cumplió*⁷⁴.

Si Dios fue capaz de arrepentirse de su propósito viendo la buena disposición de los ninivitas, ¿cómo no será bondadoso también para librar al hombre del suplicio de la mortalidad? La duda que surge es acerca de qué es lo que, concretamente, se pide en esta misa. Resulta difícil afirmar que el pedido consiste en que Dios evite la muerte de quienes le suplican. De sobra saben los cristianos medievales que la propia mortalidad es el castigo debido por la caída original y, por tanto, inexcusable para cualquier hijo de Eva. Una primera solución podría venir si la referencia fuera a la muerte o condenación eterna. En efecto, en los textos litúrgicos o patrísticos la muerte corporal muchas veces es considerada de un modo análogo con la muerte espiritual que acontecerá a quienes se condenen por sus pecados. Sin embargo, no parece que este fuera el caso porque no hay referencia a este tipo de muerte sino que siempre se habla de la “muerte” a secas, con lo cual debe concluirse que no estamos frente a una analogía. La segunda posibilidad, y en mi opinión la correcta, es que la súplica no se refiera a que Dios libere al hombre de la muerte sino del *suplicio* de la muerte o, dicho de otro modo, de una muerte mala o dolorosa.

Uno de los temores más acuciantes del hombre medieval es a una mala muerte lo que significa la casi segura condenación eterna. La “naturalidad” de lo sobrenatural propia de la cultura medieval provoca que la posibilidad de una eternidad de sufrimientos en el temido infierno sea alejada y conjurada con todos los medios posibles. Las letanías de los santos, por ejemplo, que se cantaban en numerosas ocasiones a lo largo del año litúrgico, poseen algunas invocaciones en este sentido. *A morte aeterna, libera nos Domine – A morte subita, libera nos Domine*. Tanto la muerte eterna como la muerte súbita, que impide una adecuada preparación, son para el medieval motivos de temor y de súplica. Considero, entonces, que es en este sentido en el que se le pide a Dios que libere al hombre de la mortalidad. Ello mismo aparece con mayor claridad en la *postcommunio*. Allí se pide que no nos encuentre *el furor de la crueldad de la muerte*⁷⁵. No se pide que no nos encuentre la muerte, sino

patiaris propter misericordiam tuam mortalitatis interire supplicio”. *Missale ad Usus Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Dickinson, 810*.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 205.

⁷⁵ “Et ne nos furor saevientis mortis inveniatur”. *Missale ad Usus Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Dickinson, 811*-812*.

la crueldad con la que muchas veces ésta viene acompañada. Quizás podría hablarse, en un sentido positivo, que la liturgia de esta misa suplica por una muerte serena y pacífica. De este modo, entonces, la experiencia estremecedora del morir y el temor de su cercanía se aligeran y la esperanza cristiana del premio futuro se incrementa.

La tercera y última misa es la denominada *Missa pro seipso*, es decir, la misa por sí mismo. Son dos también aquí los polos entre los que se mueven los textos litúrgicos. El primero de ellos es la experiencia del abandono frente al desamparo propio de la condición humana y el segundo, el gozo de Cristo como remedio a esa situación.

El sentimiento de la profunda fragilidad de la condición humana se manifiesta en las primeras referencias bíblicas que aparecen en el texto de la misa, tomadas del salmo 53. Allí se pide que Dios salve y escuche la oración del hombre y, luego, se plantea la situación presente del propio desamparo: *Los enemigos se revelaron contra mí y los fuertes buscaron mi alma*⁷⁶. Este abandono que expresa el salmo es provocado por la aparición de enemigos frente a los cuales no se encuentra modo de defensa. Si los que son poderosos me atacan, seré vencido inevitablemente. Pero ¿a quiénes se refiere con los “fuertes” o “enemigos” que se han conjurado contra el hombre? La especificación aparece en la epístola, tomada de San Pablo en su carta a los Romanos. Allí el Apóstol afirma que descubre en sus miembros una ley diferente a la divina, que le produce repugnancia y que lo mantiene cautivo en la ley del pecado. La liberación de semejante condena sólo podrá venir por la gracia de Dios⁷⁷. Los enemigos ya están identificados: no se trata de factores o personajes externos sino que es la misma concupiscencia humana que habita en el fondo del corazón y de la cual es imposible liberarse por las fuerzas naturales. Más allá de que ella despierte el más completo rechazo del individuo, está allí, inmovible y amenazadora. El único modo de enfrentarla es, entonces, la gracia de Dios que ha llegado al mundo a través de Jesucristo.

La idea y necesidad del refugio y de la protección de Dios aparece expresada en el gradual y en el versículo del *Alleluia*. Dios es protector y lugar de refugio y Él nos librará de nuestros enemigos y de todos aquellos que se levantan contra nosotros⁷⁸. Es importante tener presente que la clave de lectu-

⁷⁶ Sal. 53, 1-3.

⁷⁷ “Fratres, condelector legi Dei secundum interiorem hominem: Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivum me ducentem in legem peccati quae est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de morte corporis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum”. Rm. 7, 22-25.

⁷⁸ “Esto mihi in Deum protectorem et in locum refugii: ut salvum me facias.” / “Eripe me de inimicis meis, Domine Deus meus: et ab insurgentibus in me libera me”. *Missale ad Usum Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Dickinson, 789*.

ra de estos textos sálmicos se encuentra en la epístola paulina porque de ese modo puede comprenderse la representación que construyen los medievales de las oscuras fuerzas interiores. No se trata simplemente de movimientos psicológicos o emocionales que pueden ser dominados por un acto de la propia voluntad y que no pasan, en todo caso, de molestias o contratiempos propios de la vida cotidiana. Estamos frente a verdaderos enemigos que, aún siendo internos y no adjudicados a una entidad particular sino a uno mismo, no por ello dejan de ser menos fuertes o peligrosos. Una particularidad para destacar es que no se encuentran referencias al demonio como el enemigo del hombre y ni siquiera a él como autor o impulsor de los deseos censurables que habitan el corazón humano. La referencia es, en todo caso, a la naturaleza misma, herida sí por el pecado original, pero no asociada a fuerzas sobrenaturales.

La secuencia, entonces, ha sido la siguiente: planteamiento de la propia situación de abandono y desamparo, identificación de los factores que la provocan, adjudicación del remedio y solución en Dios e invocación de su ayuda. Permanece, no obstante, sin resolver un último elemento: ¿en qué consistirá esa ayuda divina? O bien, de qué modo Dios puede ayudar al hombre en esta lucha contra un enemigo interno. Planteado de esta manera, una primera respuesta es que esa tal solución deberá ser, necesariamente, también interior. Es decir, no se pretende un refugio divino o una acción divina externa como podría ser un milagro o una experiencia mística extraordinaria. El remedio deberá pertenecer al mismo género que el mal que lo exige. Como en las misas anteriores, son el Evangelio y la *postcommunio* los que resuelven la situación.

El fragmento del evangelio que se lee está tomado del Sermón de la Cena tal como lo relata San Juan. El breve texto se sostiene en dos ideas fundamentales: la necesidad de permanecer en el amor de Cristo como fruto de lo cual surgirá el gozo⁷⁹. Amor y gozo son, entonces, los remedios, o bien, las armas que Dios proporciona para vencer al enemigo interior. Este concepto se refuerza en la oración de poscomunión. Allí se pide la iluminación del Espíritu Santo a fin de ser merecedores de amar con amor eterno a Jesucristo y de recibir su gozo inacabable.

El concepto del gozo como remedio y como fortaleza del hombre frente a sus enemigos externos y, sobre todo, internos, es una constante no sólo de la doctrina cristiana sino también de la espiritualidad veterotestamentaria. El profeta Esdras aconsejaba al pueblo judío: *La alegría del Señor es vuestra fuerza* (Ne. 8, 10) y esta afirmación se convierte en clave para el desa-

⁷⁹ “Manete in dilectione mea (...) ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur”. Jn. 15, 9, 11.

rollo de una teología, y de una antropología, de la alegría que puede rastrearse a lo largo de todo el cristianismo medieval y que, de un modo particular, se manifiesta en las liturgias de ocasiones particulares como es la pascua.

En otro lugar he estudiado un texto paralitúrgico titulado *Oficio del crucifijo contra la angustia*⁸⁰. Se trata de un *libellus precum* alemán del siglo XI que tuvo una amplísima difusión por toda Europa⁸¹. Reúne una serie de oraciones y plegarias destinadas a alimentar la piedad personal, escrito en ámbito monástico hacia fines del siglo XI⁸². El oficio se inicia con estas palabras: *Siquis pro peccatis suis aut parentum suorum necessitate haec fecerit, sciat se pro certo de angustia liberari*. Su objetivo es implorar la protección de Cristo frente a los peligros que causan ansiedad y angustia. En su celebración intervienen la persona que está afectada por la angustia y un asistente, y todas sus oraciones y ritos se dirigen a liberarlo por la intervención divina de esa triste y doloroso estado de ánimo y de espíritu. No solamente las misas, entonces, son los medios litúrgicos que los hombres medievales poseían para alcanzar una suerte de “terapia” de la acedia y de la angustia, sino que también aparecen textos y ceremonias orientados al mismo fin.

6. CONCLUSIÓN

El análisis de los escritos litúrgicos que hemos realizado permite identificar elementos concretos que podrían ser definidos como terapéuticos y ordenados a la superación de la angustia y de la acedia. Si, además, aplicamos una hermenéutica a partir de la concepción evagriana de este fenómeno espiritual, los textos se convierten en testimonio de la profunda complejidad psicológica y espiritual que se tejió en torno a la vida monástica como soporte necesario para enfrentar una existencia desligada de muchos afectos humanos y expuesta a fuertes tentaciones e intensas luchas.

No resulta tan sencillo, sin embargo, concluir acerca de la efectiva aplicación y eficacia de ellos. Resulta clara la existencia de la preocupación por estos fenómenos pero no podría probarse de un modo concreto e histórico el carácter propiamente “terapéutico” de estos textos. Es decir, en la recitación o lectura conventual, en ámbito litúrgico o fuera de él, ¿se aplicaban efectivamente con una finalidad curativa? ¿Qué impacto poseían en la existencia concreta del monje o monja medievales? Es probable que fuesen utilizado con

⁸⁰ Cf. Peretó 2013b.

⁸¹ Cf. Ms. Zurich Zentralbibliothek C 171. El texto fue transcrito por Wilmart 1932.

⁸² Cf. Wilmart 1932, p. 422. Sobre los libros de oraciones redactados para mujeres durante la Alta Edad Media, puede verse a Ehrismann 1922, pp. 169-172.

una finalidad exclusivamente imprecativa o devocional, independientemente del carácter terapéutico que la hermenéutica de ellos pueda revelar.

En definitiva, lo cierto es que estos textos poseen en sí un carácter de *eficacia*, entendida incluso en un sentido de *performatividad*, capaz de *curar*.⁸³ Su aplicación y su comprensión en este sentido en los ámbitos en los cuales se utilizó escapa, considero, a la posibilidad de una demostración documental.

7. BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- Adam Scotus, *De tripartito tabernáculo*, ed. de Migne, Patrología Latina 198, 609-792, Paris, 1855.
- Adam Scotus, *Allegoriae in universam sacram Scripturam*, ed. Migne, Patrología Latina 112, 849-1088, Paris, 1852.
- Adam Scotus, *Liber ex exercitio cellae*, ed. de Migne, Patrología Latina 153, 787-884, Paris, 1854.
- Cesario de Heisterbach, *The dialogue on Miracles*, ed. de Henry von Essen Scott y Charles Cooke Swinton Bland, London, Routledge, 1928.
- Esquilo, *Agamenon*, ed. de Bernardo Perea Morales, Madrid, Gredos, 2000.
- Evagrio Póntico, *Kephalaia Gnostica*, ed. de Antoine Guillaumont, Turnhout, Brepols, 1985.
- Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, ed. de Marcus Adriaen, Turnhout, Brepols, 1979.
- Homero, *Iliada*, ed. de Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 2000.
- Homero, *Odisea*, ed. de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos, 2000.
- Hugo de Miramar, *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*, ed. de Fabrice Wendling, Turnhout, Brepols, 2010.
- Juan Casiano, *Institutiones Cénobitiques*, ed. de Jean-Claud Guy, Paris, Cerf, 1965.
- Missale ad Usus Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. de Francis Henry Dickinson, Oxford, Prelo, 1862.
- Petraca, *Secretum*, ed. de A. Bufano, Milano, UTET, 1975.
- Platón, *Ion*, ed. J. Calonge Ruíz, E. Lleedó Iñigo y C. García Gual, Madrid, Gredos, 2006.
- Tomás de Aquino, *Commentaria super Iob*, edición Leonina, www.corpusthomicum.org [consulta: 07/07/2017].

⁸³ Entiendo aquí *eficacia* y *performatividad* en el sentido en que lo hace Rosier-Catach 2004.

ESTUDIOS

- Barré, Michael (2001), "Wandering about" as a topos of Depression in Ancient Near Eastern Literature and in the Bible, "Journal of Near Eastern Studies" 60/3, pp. 177-187.
- Battaglia, Marco (2007), *Effect of the Genotype on Children's Early Phases of Facial Stimuli Processing*, "Genes, Brain & Behavior" 6/4, pp. 364-374.
- Baxter, Philip (1994), *Sarum Use: the Development of a Medieval Code of Liturgy and Customs*, Salisbury, Sarum Script.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Washington, American Psychiatric Association, 1994.
- Ehrismann, Gustav (1922), *Geschichte der Deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, München, Becksche.
- Ekman, Paul; Friesen, Wallace V. (1971), *Constants across Cultures in the Face and Emotion*, "Journal of Personality and Social Psychology" 17/2, pp. 124-39.
- Forthomme, Bernard (2000), *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Synthélabo.
- Gruber, Mayer (1980), *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Roma, Pontifical Biblical Institute.
- Haas, Alois Maria (1971), *Nim din selbes war: Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Friburgo, Universitätsverlag.
- Haas, Alois Maria (1989), *Deum mystice videre...in caligine coincidentie : zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Basel, Helbing & Lichtenhahn.
- Hayes, Catherine J.; Stevenson, Richard J.; Coltheart, Max (2009), *Production of Spontaneous and Posed Facial Expressions in Patients with Huntington's Disease: Impaired Communication of Disgust*, "Cognition & Emotion" 23/1, pp. 118-134.
- Jacobsen, Thorkild; Nielsen, Kristen (1992), *Cursing the Day*, "Scandinavian Journal of the Old Testament" 6/2, pp. 187-204.
- Lombardo, Nichola (2013), *Emotions and Psychological Health in Aquinas*, en Elena Carrera (ed.), *Emotions and Health, 1200-1700*, Leiden, Brill, pp. 19-46.
- Nault, Jean-Charles (2006), *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Paris, Cerf.
- Oatley, Keith (2004), *Emotions: A Brief History*, Oxford, Blackwell.

- Paleschi, Francesco (2005), *L'acedie dans l'oeuvre d'un prémontré devenu chartreux*, en Nabert, Natalie, *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: Anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*, París, Beauchesnes, pp. 61-83.
- Peretó Rivas, Rubén (2011), *La acedia y el transitus monástico en el siglo XII*, "Teología Espiritual" 55/165, pp. 313-324.
- Peretó Rivas, Rubén (2013a), *La acedia y Evagrio Póntico. Entre ángeles y demonios*, en Markus Vinzent (ed.), *Cappadocian Writers. The Second Half of the Fourth Century*, Leuven - París, Peeters, pp. 239-245.
- Peretó Rivas, Rubén (2013b), *Un office liturgique contre l'angoisse. Des instances médiévales pour la guérison de l'acedie*, "Cahiers de Civilization Médiévale" 57/221, pp. 132-153.
- Peretó Rivas, Rubén (2014), *Acedia y depresión como cuidado por la sepultura en el mundo clásico y sus ecos contemporáneos*, "Acta Medico-Storica Adriatica" 47, pp. 82-97.
- Rosier-Catach, Irène (2004), *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, París, Seuil.
- Rosenwein, Barbara (2002), *Worrying about Emotions in History*, "The American Historical Review" 107, pp. 821-845.
- Rosenwein, Barbara (2010), *Problems and methods in the history of emotions*, "Passions in context: Journal of the History and Philosophy of the Emotions" 1, pp. 1 - 32.
- Vázquez, Santiago (2017), *El lógos como phármakon. Una introducción al estudio de la capacidad curativa de la palabra en Evagrio Póntico*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 53, en prensa.
- Verdon, Jean (2002), *Night in the Middle Age*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Villiers, François T. de (2004), *Symptoms of Depression in Job. A Note on Psychological Exegesis*, "Old Testament Essays" 17/1, pp. 9-14.
- Wenzel, Siegfried (1966), *Acedia 700-1200*, "Traditio" 22, pp. 73-102.
- Wenzel, Siegfried (1967), *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Wilmart, André (1932), *L'office du crucifix contre l'angoisse*, "Ephemerides liturgicae" 46, pp. 421-434.

Fecha de recepción del artículo: octubre 2014

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2015