

# La recepción del concepto de *acedia* en la obra de Alberto Magno

RUBÉN PERETÓ RIVAS

**Resumen:** La *acedia* ocupó un importante lugar dentro de la teología espiritual de los Padres del Desierto y el concepto por ellos acuñado pasó al mundo latino a través de Casiano aunque con un significado ya levemente diverso. San Gregorio Magno la desplaza de su listado de los siete pecados capitales y, es por eso, que en los siglos siguientes la *acedia* será considerada una especie de pereza concerniente a las actividades piadosas propias de la vida religiosa. La escolástica del siglo XIII, sin embargo, produce una renovación del estudio de la *acedia*, la que encontrará un lugar más o menos importante dentro de los tratados que escribirán pensadores como Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, Alberto Magno o Tomás de Aquino.

En este trabajo deseo puntualizar los aspectos más destacados de la doctrina sobre la *acedia* que elabora Alberto Magno a lo largo de varias de sus obras, buscando señalar los aspectos más destacados y que evidencia una clara evolución de su pensamiento al respecto.

**Palabras claves:** *Acedia* – Alberto Magno – Evagrio Póntico

**Abstract:** The *acedia* or listlessness was an important concept in the Desert Father's theology and was received in the Latin Europe through Jean Cassian but slightly modified. Gregory the Great excluded the *acedia* from his seven deadly sins and, in the next centuries, the *acedia* will be considered as a kind of sloth, especially regarding to the obligations of the religious life. The XIII Century scholastic renewed the studies on the *acedia* and the concept found a place in the works of relevant authors like William of Auxerre, Alexander of Hales, Albert

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 6 (2013), pp. 127-138. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,  
Universidad Nacional de Cuyo  
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

the Great or Thomas Aquinas.

In this paper, I want to study the most relevant aspects of the doctrine about the *acedia* in the works of Albert the Great, pointing out the evidences that show an evolution of the XIII Century on this subject.

**Key words:** Acedia – Alberto the Great – Evagrius of Pontus

El concepto de *acedia* encierra profundos significados que tienen que ver no solamente con la antropología o la moral, sino incluso con algunos aspectos centrales de la teología. Por un lado, hace referencia a una situación existencial determinada, caracterizada por el tedio y el desgano con respecto al propio deber, generalmente dentro del ámbito de la vida religiosa.<sup>1</sup> Por otro, integra las primeras listas de los ocho *logismoi* orientales que pasarán a Occidente como los siete pecados capitales, aunque luego sea reemplazada por la pereza.<sup>2</sup> Por último, es la causa de la gran tragedia cósmica según la teología de Orígenes ya que las almas caen de la contemplación de Dios, justamente, debido a la *acedia*, es decir, porque se *sacian* o *hartan* del bien.<sup>3</sup>

Se trata de un concepto acuñado en el mundo helénico y relacionado en ese ámbito con el *akedos* o descuido por la sepultura de los muertos, situación que aparece en muchos textos de la literatura griega entre los que puede señalarse, como paradigmático, la *Antígona* de Eurípides. Pero serán los Padres de la Iglesia, y entre ellos Evagrio Pónico, quienes con mayor profundidad teorizarán sobre él, explorando y discutiendo acerca de su riqueza e implicancias.

Si volvemos la mirada al pensamiento occidental vemos que

1 Cfr., por ejemplo, B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression : histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Synthélabo, Paris 2000.

2 Sobre este tema puede verse S. WENZEL, *The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research*, «Speculum» 43 (1968), 1, pp. 1-22 y R. PERETÓ RIVAS, *Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media*, «Studium» 27 (2011), pp. 159-173.

3 Cfr. M. HARL, *Recherches sur l'origénisme d'Origène; la «satiété» de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, in: F. L. CROSS (ed.), *Studia Patristica VIII, Texte und Untersuchungen 93*, Akademie Verlag, Berlin 1966, pp. 373-405.

el concepto de *acedia* no tiene en absoluto la centralidad y relevancia que puede encontrarse en el Oriente de los primeros siglos del cristianismo. Más aún, desaparece de muchos ámbitos, e incluso del vocabulario, siendo asimilado en numerosas ocasiones a la pereza o a la tristeza.<sup>4</sup> En el siglo XIII, sin embargo, la *acedia* vuelve a aparecer en los ámbitos académicos y los maestros universitarios le dedicarán algunas páginas dentro de sus tratados de teología. Tomás de Aquino, entre ellos, le otorgará un puesto de cierta relevancia, señalando varias facetas de la misma que habían quedado obliteradas con el correr de los siglos.<sup>5</sup>

La propuesta de este trabajo es analizar la recepción que tuvo este concepto en los ámbitos universitarios medievales durante la primera mitad del siglo XIII, concretamente en la obra de Alberto Magno, pues es en ese momento cuando comienza a estudiarse nuevamente luego de un vacío de varios siglos. Es así entonces que los inicios de la universidad medieval implican también el inicio del tratamiento *científico* de la *acedia*.

## 1. La *acedia* en Alberto Magno

Alberto trata el tema de la *acedia* en varias de sus obras. En la *Summa Theologiae* aparecen perfectamente distinguidas las fuentes que ha consultado y en discusión con las cuales construirá su propia definición del término. Ellas son San Agustín, San Juan Damasceno, Ricardo de San Víctor y los que él llama *Antiguos Maestros*. En todos estos casos, aporta la definición que estos autores proponen lo que le permite también explayarse acerca de la etimología del término que considera adecuada. Pareciera, sin embargo, que el que mayor peso tuvo en la concepción albertina de la *acedia*, tal como ocurrió con Alejandro de Hales, fue Juan de Damasco a partir del *De fide orthodoxa* en la que reúne una buena cantidad de enseñanzas patristicas y otras provenientes de la filosofía griega. Entre estas últimas,

4 Cfr. S. WENZEL, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, The University of North Caroline Press, Chapell Hill 1967.

5 Cfr. el excelente libro de J. -Ch. NAULT, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Cerf, Paris 2006.

aporta una clasificación de las pasiones deudora del estoicismo en la que, a la hora de explicar la tristeza (*lype*), la divide en cuatro especies. Escribe: «La tristeza toma cuatro formas: la aflicción (*ákos*), el aburrimiento (*ájthos*), la envidia y la misericordia. La aflicción es una tristeza que nos deja sin voz, el aburrimiento es una tristeza depresiva, la envidia, una tristeza que nos asalta por la prosperidad de los otros y la misericordia la tristeza que tenemos por los males de los demás». <sup>6</sup> El *De fide orthodoxa* fue traducido por Burgundio de Pisa en 1150 y, a partir de entonces, puesto a disposición de los latinos. Es importante conocer el modo en el cual Burgundio traduce el pasaje: «Tristitiae vero species sunt quatuor: accidia, achos, invidia, misericordia. Accidia igitur est tristitia aggravans, achos vero est tristitia vocem auferens, invidia vero est tristitia in alienis bonis, misericordia vero tristitia in alienis malis». <sup>7</sup> No es fácil determinar por qué Burgundio tradujo a la tristeza depresiva como acedia, pero lo cierto que su definición como *tristitia aggravans* es la que recibe la escolástica y con la cual va manejarse a lo largo de todo el siglo XIII. Ya aparece en la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre escrita en c. 1220 y la heredarán Alejandro de Hales, Tomás de Aquino y el mismo Alberto.

No dejan de aparecer, sin embargo, algunas inconsistencias. Alberto en la *Summa Theologiae*, escribe: «[Juan Damasceno] dice que la acedia es *tristitia aggravans* debido a que la dificultad para alcanzar el bien ocasiona que nos pongamos pesados (*aggravatur*) y débiles con respecto al bien. En todos, sin embargo, la debilidad depresiva agudiza la voz (*acuit vocem*), como es evidente en las personas enfermas, y de tal pesadumbre proviene la palabra latina *accidia*, porque *ἄχος* en griego significa “voz pesada” (*vocem aggravans*)». <sup>8</sup> Es decir, Alberto

6 Juan Damasceno, *La foi orthodoxe* 28 (II, 14), vol. 1, ed. B. Kotter, (Sources Chrétiennes 535), Cerf, Paris 2010.

7 Juan Damasceno, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, ed. E. M. BUYTAERT, (Franciscan Institute Publications. Texte Series 8), The Franciscan Institute, New York 1955, c. 28, p. 121.

8 Alberto Magno, *II Summae Theologiae*, tract. XVIII, q. 118, a.1, *ad ultimum*. ed. BORGNET, L. Vivès, Paris 1895, t. 33, p. 370.

ha unido en un solo concepto y en un solo término lo que Juan de Damasco había distinguido. Para él, la acedia es una tristeza que apesadumbra (*tristitia aggravans*) porque proviene de ἄχος que en griego significa quedarse sin voz. La confusión podría venir, por cierto, de la semejanza de los dos vocablos griegos, ἄχος y ἄχθος, pero lo importante aquí es que el Doctor Universal introduce una nueva opinión en el supuesto origen etimológico de la palabra *acedia*.

De las cinco fuentes mencionadas a las que hace referencia Alberto en la apertura de su artículo, hay dos en las que se detiene particularmente y que le permiten delinear con mayor precisión su doctrina sobre la acedia. Me refiero a la de San Agustín, que afirma que la acedia es «taedium interni boni» y la ya mencionada de Juan de Damasco: «Acedia est tristitia agravans». El primer texto aparece en la *Glossa* al comentar el salmo 106,18, y Alberto lo atribuye a San Agustín pero, al menos en las *Enarrationes in Psalmos* del Hiponense, el texto no aparece. El segundo, como ya se dijo, en el *De fide orthodoxa*. La dificultad que encuentra Alberto en ambos es que ubican a la acedia en un género, según él, equivocado. Para San Agustín es una especie del tedio y para el Damasceno de tristeza. Pero la acedia, por ser un vicio, necesariamente debe ser incluida en el género del hábito. Se trataría, perociera entonces, de dos definiciones erróneas.

Es aquí donde Alberto deberá argumentar a fin de, no solamente fijar su posición sobre la acedia, sino salvar la integridad doctrinal de los Padres. Pero su *solutio* comienza con un dato equivocado que, desde el punto de vista histórico, es particularmente grave, pues allí le atribuye a San Gregorio Magno la inclusión de la acedia dentro de los siete pecados capitales: «Acedia est unum de capitalibus peccatis, sicut dicit beatus Gregorius...».<sup>9</sup> El caso es que justamente Occidente le debe a Gregorio la desaparición de la acedia de su vocabulario teológico, ya que el santo doctor no la incluye dentro de su septenario ni tampoco aparece un sinónimo de ella en el desarrollo que hace de cada uno de los vicios aunque podría ser incluida

9 Alberto Magno, *II Summae Theologiae*, tract. XVIII, q. 118, a.1, *solutio*.

dentro de la tristeza.<sup>10</sup> Casiano, el introductor del octonario en la latinidad, si le había otorgado un lugar en su listado.<sup>11</sup> De allí que la tradición monástica se guie más bien por las *Institutiones* de Casiano, conservando a la *acedia* dentro de su vocabulario, mientras que la tradición teológica escolástica, en cambio, adopte el parecer de San Gregorio y no la incluya en el suyo.

Alberto, por su parte, en la *Summa theologiae* construye un listado particular de los pecados capitales: soberbia, envidia, acedia, ira, avaricia, gula y lujuria. Son siete, como propone San Gregorio, pero ha desaparecido la vanagloria, a la que incluye dentro de los vicios derivados de la soberbia, y la tristeza ha sido reemplazada por al acedia aunque, como veremos, las relacionará estrechamente.

La afirmación de que la acedia es un pecado le permite a Alberto encuadrarla dentro del género de los hábitos, puesto que todo hábito se genera a partir de los actos, sean estos viciosos o virtuosos. A continuación, el autor se dedica a establecer la relación entre los pecados y las pasiones, indicando que aquellos son un extremo de estas, mientras que las virtudes son su medio. De esta manera, entonces, las pasiones son las causas de los actos, y por tanto de los hábitos, y por tanto de los pecados y por tanto, en última instancia, de la acedia que es uno de ellos.

Hasta aquí, lo que tenemos es que la acedia pertenece al género de los hábitos y que las pasiones son las causas de los hábitos. Estas dos primeras conclusiones son las que le permiten a San Alberto arribar a la conclusión final de su artículo: los Padres, y entre ellos San Agustín y San Juan Damasceno, cuan-

10 Gregorio escribe: «... septem nimirum pricipalia uitia, de hac uirolenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, inuidia, ira, tristitia, auaritia, uentris ingluuius, luxuria». *Morales sur Job*, XXXI, 45, 87, ed. M. ADRIAEN, (Sources Chrétiennes 525), Cerf, Paris 2009. Acerca de la inclusión de la acedia en la tristeza, puede verse J.-Ch. NAULT, *La saveur de Dieu...*, p. 97-124.

11 Puede verse una discusión sobre este tema, por ejemplo, en el libro ya citado de WENZEL, p. 17, y en M. W. BLOOMFIELD, *The seven deadly sins : an introduction to the history of a religious concept, with special reference to Medieval English literature*, Michigan State College Press, Michigan 1952.

do incluyen a la acedia en el género de la tristeza o del tedio, en realidad están señalando la causa de ella, que se encuentra justamente en estas dos pasiones del alma. Es este un modo, asegura, de precisar aún más la esencia de lo definido.<sup>12</sup>

Es en la última sección del artículo donde Alberto parece acercarse a una definición de acedia que, hasta el momento, no ha aportado. Analiza allí cada una de las definiciones de las *au-toritates* que ha reportado al inicio, en las que San Agustín o la *Glossa* define a la acedia como *taedium interni boni*. Es decir, la ubica como una especie del género tedio que, en este caso, hace referencia a lo arduo mientras que el bien interno hace referencia a la virtud, aunque es preciso notar que en *Quaestio de acedia* indica que existe también un bien interno natural.<sup>13</sup> La acedia sería así la pasión que se experimenta frente a la dificultad de alcanzar la virtud o, en el segundo caso, el *tedium vitae*, si consideramos a la vida como bien natural. Y precisa el autor que esta dificultad en el bien genera tristeza, y es de la tristeza de donde surge el tedio. La acedia es entonces la particular tristeza, o la especie de tristeza, que se produce en el alma cuando ésta encuentra arduo su camino al bien o a la virtud. Y hablamos de vicio puesto que es un hábito nacido de una pasión desordenada que le impide al hombre cumplir con su deber.

San Juan de Damasco, como vimos anteriormente, define a la acedia como *tristitia aggravans*, o tristeza que apesadumbra o que deprime. Explica Alberto que este peso sobreviene debido a que la dificultad en obrar el bien que apesadumbra y debilita el alma, llegando, incluso, a quitarle la voz.<sup>14</sup> En este caso, por tanto, la acedia se incluye también en el género de la tristeza, pero se trata de una tristeza particularmente agobiante, que aplasta al alma y la debilita, incluso, físicamente. Sin embargo, en la *Quaestio de peccato acediae* encontramos un cambio en

12 «Et ideo sancti volentes notificare acediam, non solum per genus, sed etiam per causam posuerunt eam in genere passionis: eo quod talis notificatio magis certificat essentiam definiti». Alberto Magno, *II Summae Theologiae*, tract. XVIII, q. 118, a.1, solutio.

13 Alberto Magno, *Quaestiones*, q. De pecc. ac., a. 1; ed. Coloniense p. 38.

14 «In omnibus autem infirmitas aggravans acuit vocem». *ibid.*

esta clasificación. Escribe allí Alberto: «La acedia y el achos se consideran por comparación a la intensidad de la pasión. Si la pasión es moderada, se genera solamente la tristeza interior, que es la acedia; si, en cambio, es vehemente, se trata del achos, que quita la voz».<sup>15</sup> La acedia no sería, por tanto, la tristeza más profunda o grave, sino que este caso correspondería al *achos*.

Es interesante notar que Alberto también se explaya acerca de la parte estrictamente orgánica y fisiológica de la tristeza. No lo hace en la *Summa Theologiae* sino en el *De bono*, texto en el que divide a la tristeza según sus efectos en dos partes: *achos* y ansiedad. El primero es el efecto menor, y se manifiesta en una pesadumbre y en la pérdida de la voz, lo cual ocurre porque el corazón, al encontrarse oprimido por el peso de la tristeza, no sopla lo cálido y el aire no llega a las cuerdas vocales, sino que permanece en los pulmones. Por otra parte, cuando el corazón está oprimido, se calienta y comienza a funcionar con mayor velocidad, tal como ocurre cuando la persona está asustada, y necesita entonces aspirar más aire, pero no puede hacerlo porque late muy rápidamente y está muy debilitado. Es a esto, afirma Alberto, a lo que se llama *achos*.<sup>16</sup> El segundo de los efectos de la tristeza es la ansiedad, definida como la tristeza que apesadumbra y que cierra las vías de salida del corazón y de la razón, por lo que se llama angosta o ansiosa.

Alberto, entonces, ha establecido que la tristeza oprimente es su especie más grave, y la llama ansiedad. Utiliza, de hecho, la misma definición que, años más tarde, en la *Summa theologiae* adjudicará a la acedia, ya que define a la ansiedad como *tristitia aggravans*. ¿Es que Alberto considera que *acedia* y *ansiedad* son sinónimos, o términos que corresponde al

15 «Duae autem aliae, scilicet acedia et achos, sumuntur per comparisonem ad quantitatem passionis. Si enim sit passio moderata, generabit solum tristitiam interiorem, et sic <est> acedia; si autem sit vehemens, sic achos est, quae est vocem auferens et subtilians». Alberto Magno, *Quaestiones, Quaestio de peccato acediae*, a. 2, ed. W. KÜBEL – H. ANZULEWICZ, Aschendorff, Münster 1993.

16 Alberto Magno, *De bono* tr. III, q. 5, a. 2, ed. H. KÜHLE – C. FECKES – B. GEYER – W. KÜBEL, Aschendorff, Münster 1951.

mismo fenómeno? Autores anteriores a Alberto, tanto Padres de la Iglesia como escritores medievales, habían relacionado de un modo más o menos estrecho a la acedia con la ansiedad. Evagrio Póntico, por ejemplo, en el *Tratado práctico*, aunque no nombra a la ansiedad cuando describe al monje acedioso, sin embargo le adjudica conductas que fácilmente pueden relacionarse con ella: la acedia «...fuerza al monje a tener los ojos continuamente fijos en las ventanas y saltar fuera de su celda [...] Además, le inspira aversión por los lugares en los que se encuentra y por su estado de vida [...] le aconseja desear otros lugares».<sup>17</sup> Y, a mediados del siglo XIII, Hugo de Miramar sufre una crisis de acedia a la que describe con las siguientes palabras: «Después de haber atravesado muchos años llenos de ansiedad que a veces me llenaban de sudor, de improviso sufrí una herida del enemigo, el temor y el temblor vinieron sobre mí y me rodearon las tinieblas; mi corazón se turbo dentro de mí y me asaltaron los temores de la muerte. Por este motivo, mis entrañas se llenaron de dolor y la angustia me poseyó como a la parturienta... Mi corazón se secó, las tinieblas me petrificaron y los días de aflicción tomaron cruelmente posesión de mí».<sup>18</sup> Sin embargo, pareciera que Alberto va más allá y estableciese una identidad entre acedia y ansiedad. En este sentido, sería un aporte original del Doctor Universal aunque ciertamente discutible.

Pero lo que resulta más valioso en estos textos es la explicación que propone Alberto de los mecanismos físicos que operan en la acedia. Más allá del interés estrictamente anatómico o fisiológico que puedan tener en la actualidad, resulta por demás sugerente que Alberto sindique la existencia de causas físicas detrás de este tipo de fenómenos espirituales y psicológicos. En

17 Evagrio Póntico, *Traité pratique*, cap. 12.

18 Hugo de Miramar, *Liber de miseria hominis*, II, I, 1-15, ed. F. WENDELING, Brepols, (CCCM 234), Turnhout 2010, p. 28. Sobre la crisis de Hugo de Miramar y la acedia puede verse: F. PALESCHI, “L’acédie dans l’oeuvre d’un prémontré devenu chartreux», in N. NABERT, *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne : anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*, Beauchesnes, Paris 2005.

este sentido, y si pudiera confirmarse la identificación *anxietas* – *acedia*, podría ser un aporte realmente original del Doctor Universal al estudio de la acedia.

En todo el recorrido realizado hasta ahora, sin embargo, no hemos encontrado una definición concreta de la acedia. Alberto ha dado indicaciones más o menos precisas a través de la discusión de las definiciones aportadas por otros autores pero él mismo no ha propuesto ninguna. Pero en las *Quaestio de peccato acediae* sí aparece una definición. Dice allí: «Acedia nihil aliud sit nisi displicentia operationis spiritualis ex placentia quietis propriae».<sup>19</sup> La acedia es el desagrado por las obras espirituales debido al agrado por la propia comodidad. Como puntualiza a continuación, el motivo por el cual la acedia torna difíciles los actos que tienen que ver con el espíritu es que ellos interrumpen el bien privado, es decir, la propia comodidad. Puede ejemplificarse diciendo que es más acorde al bien privado dormir una hora más que ir al oficio, o comer sin tener en cuenta las limitaciones que imponen las reglas del ayuno. Se trata de una definición en la que aparecen elementos tomados de la tradición medieval sobre la acedia pero que carece, al menos de un modo explícito, de otros componentes no menos importantes.

En efecto, esta formulación podría sintetizarse diciendo que la acedia es una pereza espiritual ya que se trata de una dejadez o incuria hacia los propios deberes espirituales motivada por el apego al propio bienestar. Los autores de la Alta Edad Media y los penitenciales de la época suscribirían esta definición. El monje acedioso es aquel a quien las actividades espirituales propias de la vida religiosa le resultan indiferentes o, aún más, es descuidado con respecto a ellas porque privilegia su comodidad. Es muy corta la distancia que media entre este concepto albertino de la acedia y el que propone, por ejemplo, el *Penitencial de los XXXV capítulos*, del siglo VIII, que identifica al monje somnoliento con el monje acedioso,<sup>20</sup> o San Pedro Damian que

19 Alberto Magno, *Quaestiones, Quaestio de peccato acediae*, a. 2.

20 *Poenitentiale XXXV capitulorum*, ed. H. WASSERSCHLEBEN, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1958, p. 524.

en *De institutis* habla de «acedia vel somnolentia». <sup>21</sup>

En esta definición no hay tampoco lugar para la tristeza, más allá de que ha considerado a la cita de Juan Damasceno en el artículo 1 de la misma cuestión. *La displicentia*, que es el término que utiliza Alberto, es una falta de placer o de gusto hacia algo o alguien, pero no se trata propiamente de una tristeza, con todos los matices que este concepto puede aportar al tema de la acedia. Aunque en las *Quaestiones* no aparece ningún desarrollo o profundización de la definición propuesta de acedia, en el *Comentario a las Sentencias* aparece una suerte de breve explicación de ella. Escribe: «La acedia escapa a la pena que aparece como resultado del trabajo espiritual, y por eso busca vagabundear, porque no encuentra alegría en las cosas espirituales, y las considera demasiado trabajosas». <sup>22</sup> La acedia sería entonces el vicio capital que provoca que la persona no posea la suficiente fortaleza —San Alberto opone la acedia a la fortaleza y no a la caridad, como hace Tomás de Aquino <sup>23</sup>— para superar las tareas fatigosas que exige la vida espiritual porque no encuentra en ellas ningún atractivo. Se trata, en definitiva, de una pereza hacia las cosas espirituales.

Luego de este recorrido por la obra de Alberto Magno es posible señalar dos núcleos conceptuales, o dos concepciones diversas de la acedia. Una primera, en la que es considerada como un hábito vicioso cuya causa es la tristeza y, en este sentido, es una *tristeza que apesadumbra*, y una segunda en la que la acedia no es más que un desgano hacia las actividades espirituales ocasionado por el apego a la propia comodidad. Aunque estas concepciones puedan relacionarse, en un primer momento pareciera que Alberto está hablando de cosas distintas: de la tristeza en la *Summa theologiae*, y de la pereza en las otras obras que he analizado. Si nos remitimos al listado de pecados capitales, podemos decir que está hablando de pecados distintos.

21 Pedro Damián, *De institutis ordinis eremitarum* 23; PL 145, 355.

22 «Acedia [...] fugit poenam quae est ex labore spiritualium: et ideo quaerit evagari, quia in spiritualibus non invenit unde laetetur, eo quod laboriosa reputat». Alberto Magno, *In II Sententiarum dist.* XLII, H, a. 6 quaest; ed. S. Borgnet, L. Vivès, Paris 1894, t. 27, p. 664.

23 Cfr. Alberto Magno, *Quaestiones, Quaestio de peccato acediae*, a. 1.

Sin embargo, no pareciera que sea esta la situación, sino que más bien en San Alberto Magno hay una profundización de su mirada sobre el tema de la acedia. Para demostrar esta afirmación, hay tener en cuenta la cronología de sus obras. El *De bono* habría sido escrito inmediatamente después que el *De homine* y antes del *Comentario a las Sentencias*, es decir, en torno a 1243. La fecha de composición de este último sería posterior a 1246 pero antes de 1249. La redacción de la *Quaestio de acedia* sería más o menos contemporánea a la del comentario al segundo libro de las *Sentencias*, es decir, 1246 o 1247. Finalmente, la *Summa Theologiae* después de 1274.<sup>24</sup> La secuencia sería entonces: *De bono*, *Quaestiones*, *In II Sententiarum* y *Summa Theologiae*. Se ve entonces, que su concepción de la acedia como pereza espiritual se da en la mitad de la vida de Alberto —la década de 1240—, y responde a la concepción más *deficitaria* del concepto de acedia y que había sido manejada por la mayoría de los autores anteriores a él. La noción de la acedia como tristeza opresiva que implica una mayor profundidad conceptual, se da en la *Summa theologiae*, una obra de madurez, escrita en los años cercanos a su muerte. La brecha entre ambas concepciones es más que significativa: treinta años. Se demuestra de este modo una clara evolución del pensamiento de Alberto Magno sobre el tema.

---

*El autor es Doctor en Filosofía, Profesor Titular Ordinario de la Universidad Nacional de Cuyo e Investigador del Conicet. E-mail: [ruben.peretorivas@fulbrightmail.org](mailto:ruben.peretorivas@fulbrightmail.org)*

Recibido: 15 de octubre de 2012.

Aceptado para su publicación: 20 de diciembre de 2012.

---

24 Sobre la cronología de San Alberto puede verse los Prolegomena de cada una de las obras en la edición Coloniense y H. ANZULEWICZ, *De forma resultante in speculo des Albertus Magnus. Handschriftliche Ueberlieferung, literargeschichtliche und textkritische Untersuchungen, Textedition, Uebersetzung und Kommentar*” (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F., 53/1), Münster, Aschendorff 1999.