

LA ACEDIA EN TOMÁS DE AQUINO Y SUS CONSECUENCIAS EN EL PLANO DE LA RELIGIÓN

FERNANDO MARTIN DE BLASSI
Universidad Nacional de Cuyo
Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM)

RESUMEN

El presente trabajo intenta mostrar si es posible establecer alguna relación conceptual entre el mal de la acedia y la virtud de la religión, según el análisis que presenta Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* II-II, q. 35. Para ello, se llevará a cabo una recuperación –y consecuente análisis– de los elementos tanto sistemáticos cuanto doctrinales sobre cuya base el Aquinate desarrolla estas temáticas.

Palabras clave: Tomás de Aquino, acedia, tristeza, religión.

ABSTRACT

The aim of this paper is to study the possible connection between sin of acedia and virtue of religion in *Summa Theologiae* II-II, q. 35 of Thomas Aquinas. Specifically, the analysis will focus on systematic and doctrinal subjects where Aquinas develops these topics.

Keywords: Thomas Aquinas, acedia, sadness, religion.

I. PRESENTACIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Cuando Tomás de Aquino estudia el pecado de acedia, más allá del reducido espacio y la escasa cantidad de artículos que destina a su tratamiento, una de las notas características que manifiesta su análisis es la relevancia espiritual presupuesta en tal vicio. Este pecado es tematizado dentro del *Tratado de la Caridad* y Tomás lo ubica como el vicio opuesto al primer fruto de esa virtud, es decir, al gozo de la comunión con el bien divino¹. La alegría espiritual es el regocijo que brota del interior propio del hombre por la presencia del bien inmutable al que tiende la caridad. De allí que la alegría sea como una especie de ensanchamiento y exultación, en cuanto que el gozo interior prorrumpe en un júbilo que, de algún modo, es impelido hacia fuera². Desde esta perspectiva, la acedia significa la negación de la comunión divina en el alma y la aniquilación paulatina del fin que persigue la caridad que es, precisamente, establecer una relación de amistad entre Dios y el hombre por la bienaventuranza. La acedia es definida por Tomás como una tristeza espiritual que apesadumbra y embarga el ánimo del hombre. En la medida en que ella atenta directamente contra el gozo interior, engendra negligencia por el cuidado de la vida espiritual, particularmente por la plegaria y el culto a Dios³. Así lo manifiesta Tomás de manera expresa cuando dice que

“acedia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est praeceptum morale, praecipitur quies mentis in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino”.

“La acedia se opone al precepto de santificación del sábado, en el cual, dado que es un precepto moral, se establece la quietud de la mente en Dios. A esta quietud se contrapone la tristeza espiritual del bien divino”⁴.

En este orden de ideas, y aun cuando en el estudio dedicado a la acedia el Aquinate no haga mención explícita de la religión, estimo que se podría establecer un nexo doctrinal entre ambas temáticas que las vincule, principalmente, en relación con la amenaza que significa la acedia como pecado opuesto al gozo

1 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II (en adelante *ST*), q. 35, introd. La *ST* se cita de acuerdo con la ed. Leonina (BAC, Madrid, I: 1994⁵, I-II: 1985⁴, II-II: 1963³, III: 1964³); el resto de las obras del Aquinate han sido tomadas del sitio web <http://www.corpusthomicum.org>.

2 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Sententiarum* III (en adelante *In Sent.*), d. 26, a. 3, sol. (*Scriptum super Sententiis*, recognovit E. ALARCÓN, ed. Parma, 1856 (<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>)).

3 Cf. J.-CH. NAULT, *La saveur de Dieu. L'acedie dans le dynamisme de l'agir*, Paris, Cerf, 2006, c. VI, 285-286.

4 TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 35, a. 3, ad 1. La traducción de este y de los demás pasajes latinos citados pertenecen al autor del presente trabajo.

en Dios. El mal de la acedia conlleva, de manera inmediata, un descuido con respecto al culto divino y a la plegaria. La religión –según sostiene el Aquinate– es una de las virtudes morales que más se aproxima a Dios, en cuanto que realiza lo que directamente se ordena al honor divino⁵. Todavía más, Gilson interpreta que al identificarse con la *sanctitas*, la religión guarda una relación de tipo formal con la caridad. Dice que es la más alta de todas las virtudes morales, porque ninguna acerca tanto a Dios como ella. Por la religión, nace la voluntad de ofrecerse por entero al servicio de Dios al considerarlo dador y fuente de toda bondad. Según elucida Gilson, religión, santidad, devoción y contemplación son realidades inseparables. Entretanto, la caridad, por el apetito del fin último, produce los actos de las demás virtudes imperándolos y ordenándolos hacia el bien final⁶. A causa de la caridad, el acto de amor humano alcanza a Dios mismo, a quien se ama como amigo, se extasía por esa amistad y por quien se es también amado⁷.

Esta estrecha cercanía conceptual en dos asuntos diferentes de la moral tomista justificaría, en parte, la propuesta que aquí se presenta y que tiene la intención de encontrar lineamientos doctrinales comunes entre la virtud de la religión y el mal de la acedia en los aportes del Doctor Angélico. La religión –sin dejar de atender a su condición de virtud moral propiamente dicha– se ordena al Sumo Bien de una manera más próxima que el resto de las virtudes morales, puesto que escoge los medios que más debidamente pueden acercarse a tal fin. Esto sugiere que el pecado que desiste de gozarse en ese Sumo Bien implicará *eo ipso* un problema de religión, toda vez que se descuidará con ello el feliz encauzamiento de los medios adecuados para aproximarse más y más al fin último de la vida. Entiéndase aquí por medios adecuados los actos que corresponden al cultivo propio de la intimidad con Dios: la devoción, la plegaria, el culto sagrado, entre otros.

De acuerdo, entonces, con los planteos formulados, el presente trabajo procurará indagar si es posible establecer alguna relación entre el mal de la acedia y la virtud de la religión según el estudio que realiza Tomás sobre estos temas. Para ello, se examinará en primer lugar las notas principales que el Aquinate atribuye a la religión como parte potencial de la justicia. Luego se presentará en líneas generales la definición de acedia que introduce Tomás y sus correspondientes alcances conceptuales en el contexto más amplio de la virtud de la caridad. Se intentará también elaborar una recapitulación condensada, pero

5 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 6, sol.

6 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 23, a. 8, ad 3.

7 Cf. E. GILSON, “La vida religiosa”, en ID., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1978, c. V, 585-616.

coherente, de la comprensión tomista de acedia como tristeza y como tedio a fin de abordar, finalmente, las conclusiones del trabajo.

II. LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN SEGÚN EL AQUINATE

El estudio que Tomás de Aquino emprende a propósito de la virtud de la religión introduce primero una cuestión, donde el Aquinate responde a la pregunta por si pueden asignarse partes potenciales a la virtud de la justicia. Las partes potenciales se refieren a ciertas virtudes anejas que se asignan a otras más generales o principales⁸. La religión, por cierto, será considerada por Tomás como una virtud adjunta a la virtud de la justicia. Toda virtud que se subordina a otra como principal, lo hace porque tiene algo en común con ella; se denomina su adjunta en la medida en que no alcanza a lograr la perfección esencial de la virtud más general y, por eso, se subordina a ella como a su razón principal. Manifiesta el Aquinate que es esencial a la justicia dar a otro lo que se le debe, de modo tal que lo que se da sea igual o proporcional a lo que se debe⁹.

Sobre la base de lo precedente, cabe aclarar que dos nociones son fundamentales en relación con la *ratio* de justicia: la noción de deuda y la de igualdad. En este sentido, así como la virtud de la justicia se determina porque dice orden a otro, así también todas aquellas virtudes que, de alguna manera, impliquen una cuota de alteridad pero que solamente atiendan a una sola de las nociones mencionadas, podrán vincularse con ella como la parte respecto del todo. Tomás explica que este tipo de virtudes no llega a cumplir en su perfección la razón de justicia o bien por un defecto en lo atinente a la igualdad, o bien por una imperfección en cuanto a la deuda. Respecto de lo primero, hay ciertas virtudes por las cuales se da a otro lo que se le debe, aun cuando no se pueda lograr la igualdad requerida. De acuerdo con estos términos, el hombre debe a Dios en primer lugar por los beneficios que ha recibido de parte de Él. Sin embargo, es imposible que retribuya todo cuanto le debe, es decir, no puede obtener la debida igualdad con Él. Motivo por el cual, a la virtud principal de la justicia, le será asignada la virtud de la religión que tiene por cometido tributar ritos sagrados y dar culto a lo divino¹⁰.

El acto de religión constituye un lazo, cuyo efecto consiste en entablar una relación con Dios como fuente principal de la existencia humana y como fin

8 Cf. L. CORSO DE ESTRADA, “La noción de parte en las virtudes cardinales” y “Partes de la justicia”, en *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008, parte III, c. 2 y 6, 251-255, 291-303.

9 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 58, a. 2, sol.

10 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 80.

último al que cada una de sus decisiones voluntarias debe tener por objeto¹¹. Una disposición estable a obrar así no puede sino hacer mejores a quienes la posean. La religión, entonces, será una virtud porque virtud es aquello que perfecciona a quien la posee y hace buenas sus obras¹². El acto de tributar el culto debido a Dios es ciertamente una obra buena, en la medida en que todo acto de restitución supone el restablecimiento del orden que, por su parte, tiene razón de bien¹³.

El análisis de Tomás a propósito de la religión muestra, a su vez, que esta virtud se diferencia de las virtudes teologales por el hecho de que estas últimas tienen por objeto a Dios mismo, mientras que el objeto de la religión es algo que se tributa a Dios de forma debida¹⁴. Los sacrificios constituyen, en este caso, los actos elícitos de la virtud de la religión¹⁵; ellos conciernen a la razón de débito y manifiestan de consuno una sumisión a Dios. En su comentario *In Libros Sententiarum* (en adelante *In Sent.*), el Aquinate ha definido al acto de latría como un obsequio especial que se le debe a Dios en razón de la suprema majestad y el dominio que ejerce sobre sus obras¹⁶. Lottin ha señalado que ya desde su juvenil *In Sent.*¹⁷, el Aquinate manifiesta una idea clara de la virtud de la religión como parte potencial de la justicia¹⁸. En estas líneas, dice Tomás que a la virtud que realiza el culto de latría se la nombra de cuatro maneras: *piEDAD* en cuanto al efecto de la devoción que es lo primero que se presenta. También se la llama *theosebeia*, *i. e.*, culto divino, o bien *eusebeia*, *i. e.*, culto bueno, en cuanto a la intención que persigue. Se dice igualmente *latría*, es decir, servidumbre, en cuanto a las obras que se muestran en reconocimiento del dominio por el cual Dios es, por derecho, señor de la creación. Finalmente, se la deno-

11 Cf. E. GILSON, “La vida religiosa”, *o. c.*, 585-587.

12 Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* II, 6, 1106 a 15 ss. (ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, ed. I. BYWATER, Clarendon Press, Oxford, 1894 (repr. 1962).

13 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q. 81, a. 2, sol.

14 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 9, a. 1C, sol; d. 23, q. 1, a. 5, ad 3.

15 Los actos propiamente humanos son voluntarios, dado que la voluntad es el apetito racional propio del hombre. Dentro de estos actos, dice Tomás que los actos *elícitos* se refieren en especial a aquellos actos inmediatamente de la voluntad. Esto quiere decir que son actos que produce la misma voluntad a partir de un ejercicio inmediato de su sola facultad. Por otra parte, los actos *imperados* se refieren a los que están ordenados por la voluntad, pero en cuya ejecución intervienen otras potencias (Cf. Tomás de Aquino, *ST* I-II, q. 6, introd; q. 8, introd.).

16 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 9, a. 1A, sol.

17 Para la cronología de las obras del Aquinate cf. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994.

18 Cf. O. LOTTIN, “La vertu de religion chez Saint Thomas d’Aquin et ses prédécesseurs”, en *Id.*, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III-I, Louvain-Gembloux, Abbaye du Mont César-J. Duculot Éd., 1949, c. XV, 323 ss; TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 33, q. 3, a. 4, sol. 1.

mina *religión* en cuanto a las obras por las que el hombre se compromete en el culto a Dios¹⁹.

Desde otro orden de consideraciones, el Doctor Angélico divide la religión en *eusebeia* y *sanctitas*. Por la primera se ordena a Dios todo lo relacionado con el culto propiamente dicho: los sacrificios y el resto de acciones que dan testimonio de una sujeción a Dios; por la segunda, se ordena a Dios los actos de todas las otras virtudes. De esta manera, una se llama ciencia del siervo de Dios y otra, ciencia que hace fieles y observantes de las cosas que son justas ante Dios²⁰. La *sanctitas*, por su parte, se distingue de la justicia legal en la medida en que esta ordena los actos de las virtudes hacia el bien común político²¹. Como afirma O. Lottin, el hecho de que la religión se identifique en esencia con la virtud general de la santidad, aun cuando se distingan *secundum rationem*, es lo que lleva a magnificar la virtud de la religión por encima de la vida moral, ya que ofrece el alma entera al servicio de Dios²².

La *ST* confirma los puntos precedentes y mantiene la noción de religión como virtud moral. Al ser virtud aneja a la justicia el medio en ella no se toma de la moderación de las pasiones, sino del logro de cierta igualdad en los actos con los que se honra a Dios. Esta igualdad perseguida no es absoluta, como bien se ha dicho, sino relativa, habida cuenta de la capacidad humana y de la aprobación divina²³.

El Aquinate asevera que la virtud de la religión, en cuanto parte potencial de la justicia, importa con propiedad orden a otro, *i. e.*, a Dios, pues a Él uno debe religarse como a un principio indeficiente²⁴. En efecto, Tomás especifica que el objeto de la religión es la reverencia al Dios único por una sola razón: la de ser primer principio de la creación y gobierno de las cosas²⁵. Esta reverencia debida a Dios hace de la religión una virtud especial, dado que solamente ella puede asegurar ese bien definido. Como el objeto del honor es lo excelente, el honor especial que debe tributarse a Dios radica en su singular excelencia, precisamente, la de su trascendencia infinita con exceso omnímodo respecto de todas las creaturas²⁶. Por consiguiente, la superioridad y excelencia divinas

19 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 9, a. 1A, sol.

20 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 33, q. 3, a. 4, sol. 6.

21 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 33, q. 3, a. 4, sol. 6, ad 3.

22 Cf. O. LOTTIN, "La vertu de religion", *o. c.*, 325-326; TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 4, ad 2; a. 8, sol.

23 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 5, ad 3.

24 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 1, sol.

25 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 3, sol.

26 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 4, sol.

son por completo diferentes de cualquier otro tipo de superioridad finita, lo cual implica que el honor que se le rinda consistirá en uno que sólo a Él es debido²⁷.

Asimismo, a Dios se le debe honor y reverencia no por el hecho de que alguna acción de la creatura pudiera añadir algo a su gloria. Al contrario, por medio del culto de latría el hombre se perfecciona ante Dios al subordinarse a Él como a un ser superior. Es dable subrayar que el alma humana no requiere solamente de actos interiores, sino que también el acto de latría exige para su unión con Dios, a raíz de la constitución propia de la naturaleza humana, que el alma sea llevada e iluminada paulatinamente por las cosas sensibles. En este sentido, es necesario que haya una manifestación cultural de carácter externo por medio de elementos materiales y gestos corporales que, a modo de signos, exciten la mente humana en una práctica de actos espirituales internos. El Aquinate explica que el primer modo por el cual se emplea el nombre de latría es para designar, precisamente, las realidades presentadas a Dios como obsequio, tales como las genuflexiones, sacrificios, postraciones, entre otras²⁸. Esto no quiere decir que la religión excluya los actos interiores como la devoción y la plegaria, sino que considera tales tipos de actos como principales y adecuados, pero que se sirven de los exteriores a fin de lograr una unión del hombre con Dios más completa y auténtica²⁹.

Tomás retoma, por lo demás, la definición de religión de Cicerón para quien

“religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert”.

“la religión es la que ofrece veneración y culto a cierta naturaleza superior que designan divina”³⁰.

Según el Orador Romano, la virtud de la justicia tiene sus raíces en la misma naturaleza y se prolonga en las costumbres futuras. Tales hábitos se derivan de la exigencia misma de la naturaleza y son, a su vez, confirmados por el uso. Este dinamismo encuentra su término en el derecho legislado. De esta manera, el esquema que traza Cicerón para explicar el orden de lo justo –del cual probablemente haya sido deudor Isidoro de Sevilla (s. VII d. C.)³¹– es el siguiente: derecho natural, derecho consuetudinario, derecho positivo.

27 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 4, sol. y ad 3.

28 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III, d. 9, a. 1A, sol.

29 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 7, sol; L. BOUYER, *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia*, trad. de A. Sánchez Pascual, Barcelona, Ed. Estela, 1967.

30 M. T. CICERÓN, *De Inventione* II, 161, 4-6. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 81, a. 1, s. c.

31 Cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum* V, III, 1 (ISIDORI HISPALENSIS, *Episcopi Etymologia-rum sive Originum Libri XX*, ed. LINDSAY, W. M., 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1911, III, 11-23.)

A. Gómez Robledo manifiesta a este respecto que –para Cicerón– la obligatoriedad última de la ley no puede fundarse simplemente en el hecho de su promulgación. El derecho legislado debe ser el reflejo de un derecho natural y supremo que, en última instancia, se identifica con un derecho divino en cuanto razón ordenadora universal. Si no se toma su origen de tan alto punto, no se muestra con ello el camino de la justicia, sino a lo sumo el de las técnicas procesales³². En consecuencia, la justicia procede de la naturaleza en donde reside la ley primera que, como razón soberana, ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario³³. Ahora bien, siguiendo el planteo de Cicerón, la religión deriva directamente de la justicia natural. No depende de la opinión transitoria de los hombres, sino que alude a una fuerza sembrada en la misma naturaleza y que dispone a obrar conforme con ese principio. Así lo expresa concretamente en *De legibus* cuando dice:

“Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi natura<e> norma diuidere possumus. Nec solum ius et <in>iuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia. Nam, <ut> communis intellegentia nobis notas res eff<e>cit easque in animis nostris inchoauit, honesta in uirtute ponuntur, in uitiiis turpia. Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est”.

“Con todo, no podemos distinguir la ley buena de la mala por medio de ninguna otra norma que la naturaleza. No sólo por la naturaleza se distingue el derecho de lo que no es derecho, sino también, en absoluto, todas las acciones nobles de las que son viles. Así pues, desde el momento en que la inteligencia común nos brindó las cosas en cuanto conocidas y las imprimió en nuestras almas, las cosas nobles han sido puestas en la categoría de virtud, y las viles en la de vicio. Considerar que esto se funda, empero, en la opinión corriente y no en la naturaleza, es propio de un demente”.³⁴

En definitiva, el Orador Romano comprende la religión dentro del concepto fundamental de justicia natural, base de todo otro tipo de justicia³⁵.

III. LA COMPRESIÓN TOMASIANA DE ACEDIA

La q. 35 de la *Summa Theologiae* II-II (en adelante *ST*) se ocupa en el tema correspondiente a la acedia. Entre las definiciones que presenta el Aquinate,

32 Cf. M. T. CICERÓN, *De legibus*I, 18. (M. TULLIUS CICERO, *De Inventione*, in *M. Tulli Cicero-nis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 2, ed. E. STROEBEL, 1915).

33 Cf. A. GÓMEZ ROBLEDO, *Meditaciones sobre la justicia*, México, F.C.E., 1982 (reimpr. de la 1ª ed., de 1963), 87-95.

34 M. T. CICERÓN, *De legibus* I, 44, 6-45, 2.

35 Cf. O. LOTTIN, “La vertu de religion”, *o. c.*, 313-314.

una la categoriza como *tristitia aggravans* y otra como *taedium operandi*. Dice en el a. 1:

“acedia, secundum Damascenum, est *quaedam tristitia aggravans*, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam *taedium operandi*: ut patet per hoc quod dicitur in Glossa super illud Ps. 106, 18, *Omnem escam abominata est anima eorum*; et a quibusdam dicitur quod acedia est *torpor mentis bona negligentis inchoare*”.

“la acedia, según el Damasceno, es una *cierta tristeza que apesadumbra*. Esta tristeza, en efecto, abate de tal manera al ánimo del hombre que no le place hacer cosa alguna; así como las cosas que son ácidas, son también frías. Y por ello la acedia acarrea cierto tedio en el obrar, como consta por esto que se dice en la Glosa a propósito del Salmo 106, 18: *Toda comida fue aborrecida por su alma*. A su vez, hay quienes dicen que la acedia es *indolencia del alma indiferente para emprender cosas buenas*”³⁶.

Tomás comprende la acedia como el vicio opuesto al *gaudium*³⁷, que es el gozo espiritual a raíz de la fruición del bien divino propiamente dicho³⁸. Tal gozo, por su parte, aparece como el fruto correspondiente al amor, en tanto y en cuanto es el acto principal de la caridad³⁹. El dinamismo del amor tiende a realizar el paso de la unión afectiva a la unión real con el objeto amado⁴⁰. Tomás argumenta que el amor de dilección, considerado como acto de la caridad, implica benevolencia pero añadiendo, en cuanto amor, una unión afectiva⁴¹. De allí que la unión perseguida por el amor, a diferencia de los otros movimientos apetitivos, sea de una índole tan peculiar que no busque sino establecer una relación de semejanza con lo amado⁴², pues lo amado existe de algún modo en el amante y este, a su vez, es llevado por el afecto a la unión con lo amado⁴³. En relación con esto, la caridad efectúa la amistad y la intimidad del hombre con Dios que se funda, por lo demás, en la comunicación de la bienaventuranza⁴⁴. Ella ocupará, por tanto, un lugar privilegiado por encima del resto de las vir-

36 TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, a. 1, sol.

37 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, introd.

38 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 28, a. 3.

39 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 27, a. 1, sol.

40 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 28, a. 1, sol.

41 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 27, a. 2, sol.

42 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 23, a. 2, sol. y a. 6, sol.

43 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 66, a. 6, sol.; R. T. CALDERA, *Sobre la naturaleza del amor*, Cuadernos de Anuario Filosófico 80, Pamplona, Eunsa, 1999; J. CRUZ, *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico 31, Pamplona, Eunsa, 1996.

44 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 23, a. 1, sol.

tudes, toda vez que informa sus actos particulares y los ordena en vista de la unión plena con el bien final⁴⁵.

Por lo que respecta a la bienaventuranza, el Aquinate expresa que es la perfección última del hombre en los términos de una *operatio*, es decir, como acto último del que obra⁴⁶. A propósito de ello, la bienaventuranza como operación perfecta de la inteligencia que tiene a Dios por objeto, entraña una plenitud desde una perspectiva ejemplar, como lo ha señalado Tomás en el “Prólogo” a la *ST II*, al referirse al hombre como imagen de Dios⁴⁷. G. Lafont ha subrayado que, sobre la base del tema de la ejemplaridad, Tomás enfoca su investigación moral a partir de la libertad espiritual por la cual el hombre se une a Dios en perfección⁴⁸. De allí que la relación de ejemplaridad alcance su punto culminante cuando el hombre, en la bienaventuranza, ordena su acto tal como Dios ordena el suyo, al conocerlo y amarlo tal como Él se conoce y ama⁴⁹. En este sentido, Tomás recalca la delectación que acompaña al acto beatífico como el gozo concomitante de la voluntad racional por el reposo en el bien alcanzado⁵⁰. Cuanto más se posee el Sumo Bien, más se lo ama⁵¹, puesto que se adelanta más y más en el camino hacia la bienaventuranza, cuanto más cerca del fin último se esté⁵². En este sentido –sostiene R. Crespo– el amor compromete todos los actos humanos hacia la felicidad eterna que es, a la vez, un acto de la inteligencia y la voluntad personales⁵³.

A partir de algunas sugerencias tomadas de la obra de J.-Ch. Nault, en cuyo segundo apartado se dedica de manera minuciosa a explicitar el tratamiento de la acedia en el pensamiento del Doctor Angélico, cabría a tribuir a tal vicio una particular relevancia sistemática. Puesto que la acedia quiebra la relación espiritual del hombre con Dios que tiene su fundamento en el amor de caridad, ella atentaría *eo ipso* contra el fin último hacia el cual se ordena todo quehacer humano⁵⁴. Incursionaré, a continuación, en la proyección de tales puntos.

45 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 23, a. 6, sol.; a. 7, sol. y a. 8, sol.

46 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 3, a. 2, sol.

47 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, prol.

48 Cf. G. LAFONT, *Estructura y método de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, trad. pról. y notas de N. LÓPEZ MARTÍNEZ, Ediciones Rialp, Madrid, 1964, 181-196, 272-278.

49 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 3, a. 8, s. c.

50 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 4, a. 1, sol.

51 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 27, a. 6, sol.

52 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 24, a. 4, sol.

53 Cf. R. CRESPO, “El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino”, en *Sapientia*, LI-199 (1996), 7-11.

54 Cf. J.-CH. NAULT, *La saveur de Dieu, o. c.*, 231-289.

1. LA ACEDIA COMO TRISTEZA DEL BIEN DIVINO

Tomás ya había planteado en *ST I-II* que las especies de tristeza –como sostiene Juan Damasceno–son cuatro: acidia, abatimiento, misericordia y envidia⁵⁵. Sobre la base de esta distinción, el Aquinate dice que el concepto de tristeza se aplica a algo extraño, lo cual puede ser considerado parte de la causa, del objeto o del efecto. Conviene recordar que la tristeza es para el Aquinate una especie de dolor causado por una aprehensión interior. El dolor es la pasión contraria al deleite que reside en el apetito sensitivo cuya causa puede encontrarse en algún malestar corporal. La causa del dolor está en el cuerpo; sin embargo, el movimiento del dolor está siempre en el alma porque el cuerpo no puede dolerse si no se duele el alma⁵⁶.

Ahora bien, el objeto de la tristeza es un mal propio. De allí que el objeto extraño a la tristeza pueda considerarse, por relación a otro, como un mal pero no propio, y de ahí se especifica la misericordia que es tristeza del mal ajeno. También por relación a otro se especifica la envidia, en la medida en que, al contrario de la misericordia, uno se entristece por el bien ajeno. Por su parte, en relación con el efecto de la tristeza, esta pasión consiste en huir del apetito. El mal como tal es objeto del apetito, por lo tanto el dolor y la tristeza buscarán huir del mal que reside en el apetito⁵⁷. Por eso lo extraño puede considerarse en cuanto a otro, impidiendo la huida, y ahí se tiene la ansiedad que embarga el ánimo de tal manera que no se ve escape alguno. Por ello, también se la denomina angustia. Pero si la angustia se agrava hasta tal punto que llegan a paralizarse los miembros exteriores, entonces esto pertenece a la acedia. Por la acedia el sujeto se encuentra imposibilitado para obrar. La persona que padece esta afección no se deleita en el bien recibido. Sugiere un estado espiritual extenuante. Por esta razón, el Aquinate aduce que la acedia corta la voz, esto es, la expresión, toda vez que los movimientos exteriores permiten verbalizar los conceptos y efectos interiores. Al encontrarse incapacitada para manifestar ese mal en palabras, la persona se encuentra no sólo paralizada en su obrar, sino también enmudecida⁵⁸.

La acedia –afirma Tomás– implica un cierto hastío para obrar, o bien una indolencia para empezar algo bueno. Al considerarla acedia como “indolencia del alma” (*torpor mentis*), el Aquinate retoma una definición de Alano de Insulis donde se manifiesta que la acedia es un entorpecimiento del alma, por el cual alguien se torna negligente o siente molestia tanto para emprender adecuada-

55 Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II, 14 (PG 94, 932).

56 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 35, a. 2, sol; a. 1, ad 1.

57 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 35, a. 1, sol.

58 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 35, a. 8, sol.

mente lo bueno como para tener que llevarlo a término⁵⁹. Explica el Aquinate que este tipo de tristeza siempre es malo; a veces, en sí mismo y otras, en sus efectos. Precisamente, en sí misma la tristeza es mala porque versa acerca de lo que es malo en apariencia pero bueno en realidad. Como el bien espiritual es un bien real, la tristeza del bien divino será en sí misma mala. Aunque también la tristeza que proviene de un mal real, es mala en sus efectos cuando llega a ser de un nivel tan embarazoso que retrae al hombre totalmente de la obra buena. Por eso, el Aquinate aduce a partir de la Escritura que el penitente no debe ser consumido por la excesiva tristeza del pecado⁶⁰. Se deduce, entonces, que la acedia como tristeza del bien espiritual es doblemente mala: en sí misma y en sus efectos. De esta manera –concluye Tomás– la acedia es un vicio porque se designa pecado todo impulso apetitivo en orden al mal⁶¹.

Acerca de la tristeza como pasión del alma, cabe señalar que se trata de una de las cuatro pasiones principales⁶²; ella se define como una reacción de la afectividad contra un mal que le causa repulsión (*motus ad repellendum nocivum*) sostenida por la esperanza de escapar de él (*spes evasionis*)⁶³. Ella es, exactamente, lo contrario del gozo. El gozo menta la felicidad del amor en presencia de la realidad amada; la tristeza, por su parte, es resultado de la pasión del odio que hace referencia a una repulsión contra lo que es hostil o perjudicial y pareciera ser un mal⁶⁴. A la tristeza, Tomás de Aquino le asigna el nombre genérico de dolor o sufrimiento que puede ser provocado por una sensación corporal proveniente de una aprehensión interior⁶⁵. Al contrario del gozo que es una especie de deleite y estimula hacia la acción⁶⁶, la tristeza es causada por la presencia del mal y tiene por efecto una disminución general en las actividades que se realizan. Manifiesta una verdadera pesantez del espíritu que puede localizarse hasta en el propio cuerpo⁶⁷. En este sentido –de acuerdo con lo argüido por el Damasceno y retomado luego por Tomás– la acedia se muestra como una tristeza agravada por la cual el alma no posee la capacidad suficiente para rechazar el mal que la aqueja⁶⁸.

59 Cf. ALANO DE INSULIS, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, II, a. 1. El texto crítico ha sido preparado por O. LOTTIN y se reproduce en su *Psychologie et Morale, o. c.*, t. VI, 1960, 71, ls. 16-18; publicado previamente como “Le Traité d’Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit”, en *Medieval studies*, 12 (1950), 20-56.

60 2 Co. 2, 7: “ne forte abundantiori tristitia absorbeat”.

61 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, a. 1, sol.

62 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 25, a. 4, sol.

63 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 37, a. 2, sol.

64 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 29, a. 1, sol.

65 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 35, a. 2, sol.

66 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 31, a. 3, sol.

67 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 37, a. 2, sol.

68 Cf. J.-CH. NAULT, *La saveur de Dieu, o. c.*, 222-224.

Nault ha mostrado que, de una manera absoluta y en razón de ella misma (*simpliciter et secundum se*), toda tristeza es mala. Ella impide el gozo del bien que es el reposo del apetito en la posesión de un valor. Si la tristeza, empero, es considerada desde un punto de vista relativo, en la perspectiva de un mal objetivo que entristece (*ex suppositione mali praesentis*), el hecho de sufrir no es siempre un mal sino que podría ser una reacción sana de purificación y aprendizaje espiritual. Esto significa, por cierto, que el sujeto no se entristece por la presencia de un mal verdadero. Si el objeto no es considerado un mal verdadero, sino tan sólo aparente, entonces, entristecerse se convierte en algo malo⁶⁹.

2. LA PÉRDIDA DEL GUSTO POR OBRAR

El Aquinate determina, a su vez, el concepto de acedia como *taedium* a partir del gerundio *operandi*. Esto manifiesta una especial significación atribuida a tal vocablo, diferente, por de pronto, de la que se encuentra en la *quaestio disputata de malo* donde Tomás considera la acedia en relación de semejanza con la tristeza del bien espiritual e interno⁷⁰.

Al decir de la acedia que es una especie de tristeza, Tomás la tematiza en relación directa con las pasiones, que son respuestas propias de la afectividad del hombre ante la percepción de algo bueno o malo⁷¹. En tanto que la acedia es un movimiento de la sensibilidad, Tomás admite que comporta un sustrato corpóreo⁷². Una de las condiciones que compete a la pasión es la de la *transmutatio corporalis*⁷³, es decir, una mudanza psicósomática (alteración emocional que repercute en el cuerpo por el influjo del conocimiento sensitivo de algún objeto)⁷⁴. Esta última se advierte a partir de los efectos que deja así como, v. g., el que se avergüenza sufre una coloración en la piel o quien se pone nervioso experimenta sudoración o alguna perturbación en sus miembros. En un orden genérico, si bien se trata de actos que el ser humano comparte con el resto de los seres sensibles, en rigor, tales movimientos no son identificables *omnino* con los de los animales. La relación aquí es, por ende, análoga puesto que las

69 Cf. *Ib.*, 224-225; TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 39, a. 1, sol.

70 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 11, a. 1, sol. (*Quaestiones disputatae de malo*, recognovit E. ALARCÓN, Turín, 1953 (<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>)).

71 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 22, a. 3, s. c.; cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II, 22 (PG 94, 940).

72 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, a. 1, ad 2.

73 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 22, a. 3, sol.

74 Cf. M. F. MANZANEDO, *Las pasiones según santo Tomás*, Salamanca, Ed. San Esteban, 2004, 15.

pasiones en el hombre participan de su naturaleza racional⁷⁵. El movimiento pasional, a su vez, enriquece la acción humana desde una perspectiva mucho más englobante, donde incluso la sensibilidad viene a ser parte integral del que-hacer humano⁷⁶. Esto conlleva que las pasiones, en el hombre, sean pasibles de mérito o de demérito, en la medida en que la razón extiende también el campo de su potestad hacia las fronteras del apetitivo sensitivo⁷⁷.

Siguiendo con el razonamiento de Tomás, la tristeza implica la reacción de la afectividad respecto de un mal que le causa repulsión, sostenida por la esperanza de escapar de él⁷⁸. Reside en el apetito concupiscible, que se determina en orden a un bien deleitable presente y no futuro. El apetito irascible, por su parte, se ordena hacia un bien deleitable según la razón de lo difícil y lo arduo, por lo tanto un bien futuro como es el caso del honor o la victoria que alguien pretende perseguir⁷⁹. Cabe señalar que la noción de apetito es, en sí misma, una noción dinámica, supone tender hacia el objeto apetecible, no sólo para conocerlo, sino también para poseerlo y encontrar sosiego en él⁸⁰. Por ello, el apetito implica de suyo una interacción real con las cosas, mientras que el conocimiento corresponde a un vínculo de carácter intencional⁸¹.

Con todo, la relación entre la voluntad y el amor manifiestan una connaturalidad o semejanza participada del bien en el amante por el cual no sólo se hace fácil amarlo, sino también conocerlo⁸². Tal connaturalidad entre el bien apetecido y quien lo desea manifiesta el carácter intuitivo de un juicio que no ha sido producto de un ejercicio discursivo. Este juicio se caracteriza por ser de índole natural y espontánea, precede a la *voluntas ut natura* en cuanto movimiento primero de la razón práctica cuyo hábito es la *synderesis*⁸³. Tomás designa también la *voluntas ut natura* como *thelesis*, *simplex voluntas*, *voluntas naturalis*, *voluntas rationi ut natura*⁸⁴. Estos términos nombran un acto de la

75 Cf. *Ib.*, c. III, 49 ss.; P. GONDREAU, *Las pasiones y la vida moral: una valoración de la originalidad de santo Tomás*, "ITAM" 2010 (versión digital: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/85/PaulGondreauLaspasionesylavidamoral.pdf>).

76 Cf. S. PINCKAERS, "Redécouvrir la vertu", en *Sapientia*, LI-199 (1996), 153-155; ID., *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1988, 295.

77 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 17, a. 7, sol.; q. 24, a. 3, sol.

78 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 35, a. 4, sol.; a. 6, sol.; q. 37, a. 2, sol.

79 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum* II, lectio 5, n. 5. De esta obra se cuenta con la versión española TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Estudio preliminar y notas de C.A. LÉRTORA MENDOZA, Pamplona, Eunsa, 2000 (2001).

80 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I*, q. 80, a. 1, sol.

81 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *El bien-De bono* (ed. bilingüe), trad. de A. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, Buenos Aires, Agape libros, 2009, a. 1, sol.

82 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *InSent.* III, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, sol.

83 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 24, q. 2, a. 3, sol.

84 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST III*, q. 18, a. 3, sol.; a. 4, sol.; a. 5, sol.

voluntad que sigue al juicio de la razón y se diferencia de la *voluntas ut ratio* en la medida en que el bien, puesto que es objeto de la voluntad, se le presenta en términos absolutos, es decir, como fin. Por el contrario, el bien ofrecido a la *voluntas ut ratio* se presenta en términos relativos como un bien en orden a otro bien⁸⁵. De esta manera, expresa Tomás que

“illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur *voluntas ut natura*”.

“aquello que es fin del hombre, está naturalmente en la razón al ser conocido como bueno y apetecible, y la voluntad consiguiente a este conocimiento se llama *voluntas ut natura*”⁸⁶.

De allí la relevancia de esta distinción en el contexto de nuestro trabajo, pues ha sido mostrado por B. Reyes que el juicio que precede a la *thelesis* no solamente es principio de la praxis, sino también fin. Motivo por el cual la *fruitio* y la *delectatio* espiritual, vinculadas estrechamente con la caridad, son casos de *voluntas ut natura*⁸⁷.

Como el movimiento apetitivo se desarrolla en círculo⁸⁸, Tomás sostiene que el objeto apetecible mueve al apetito introduciéndose, en cierto sentido, en su intención; el apetito, por su parte, tiende a conseguir realmente el objeto apetecible, de manera tal que el término del movimiento esté allí donde estuvo al principio⁸⁹. Por este motivo, así como la complacencia en Dios es el término de una gozosa actividad que se fundamenta y nutre a partir de una amistad trabada con Él⁹⁰, la ausencia de este gozo revelará, entretanto, un tipo de tristeza que es definido por Tomás como cierta pesadumbre de ánimo y un tedio en el obrar que pueden conducir a quien lo padece a la ruina espiritual⁹¹. En el movimiento correspondiente al amor de caridad, el objeto que atrae es Dios mismo. Por tanto, la acedia, en cuanto pecado opuesto al gozo de este bien divino, bloquea el movimiento apetitivo que debiera impeler a todo hombre a desear la unión con Dios⁹².

85 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2.

86 TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2.

87 Cf. B. REYES, “Ley natural y *voluntas ut natura*”, en J. CRUZ (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico 203, Pamplona, Eunsa, 2007, 83-102.

88 Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, 433 b 19-27.

89 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 26, a. 2, sol.

90 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 28, a. 1, sol.

91 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, a. 4, sol.

92 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, a. 3.

El Doctor Angélico explica que, a causa de la acedia, la persona sufre una suerte de parálisis en su obrar⁹³. Ya no se goza en el bien espiritual porque se ha convertido en algo incapaz de deleitarla⁹⁴. Tal inapetencia es respecto del obrar, pero no de cualquier tipo de acción, sino de aquella que se ordena a la realización del fin último⁹⁵. Acerca de esto, sostiene el Aquinate que la bondad tiene razón de causa final. En este sentido, Dios es causa final por ser el fin último y primer principio de todas las cosas. De esto se sigue que cualquier otro fin tendrá su razón de fin por referencia a Él; motivo por el cual el bien, que tiene razón de fin⁹⁶, no puede decirse de la creatura si no es presuponiendo el orden del Creador a la creatura⁹⁷. La acedia, entonces, implica una parálisis respecto de la acción que nos encamina hacia la intimidad con el mismo Dios.

Asimismo, se ha dicho que la beatitud pone en marcha la actividad de la creatura racional y la conduce al reencuentro con su Creador⁹⁸. Todo pecado rompe, de alguna manera, la ordenación del acto hacia esta finalidad correspondiente⁹⁹. En este sentido, se colige que el pecado, por su misma naturaleza, es contrario a la caridad en la medida en que ella, como madre y forma, debe orientar los actos de las demás virtudes hacia su verdadera plenitud¹⁰⁰. Por consiguiente, la acedia, como pecado opuesto al gozo de la caridad, no sólo es un acto desordenado, sino que también perturba el organismo propio de la vida virtuosa y atenta, *a fortiori*, contra la consecución del fin que corresponde al hombre¹⁰¹.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Para concluir este trabajo, y únicamente sobre la base de los desarrollos realizados, conviene recordar que, en la *ST*, Tomás de Aquino introduce el estudio de la ciencia práctica a partir de la pregunta por el fin último del hombre¹⁰². Desde esta perspectiva, es relevante el rol de la acedia como disgusto espiritual. Al nacer de la tristeza del bien interno, la acedia destruye el movimiento hacia

93 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STI-II*, q. 35, a. 8, sol.; *II-II*, q. 35, a. 1, sol.

94 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 11, a. 2, sol.

95 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STI-II*, q. 35, a. 2, sol.

96 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STI*, q. 5, a. 4.

97 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De bono*, a. 5, sol.

98 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STI-II*, q. 1, a. 2, sol.; q. 10, aa. 1 y 4.

99 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STI-II*, q. 71, a. 1, sol.

100 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STI-II*, q. 72, a. 5, sol.

101 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STII-II*, q. 35, a. 3, sol.

102 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STI-II*, q. 1, prol.; S. PINCKAERS, *Las fuentes, o. c.*, 291-301; A. J. CELANO, "The End of Practical Wisdom: Ethics as Science in the Thirteenth Century", en *Journal of the History of Philosophy*, 33-2 (1995), 225-243.

el bien divino deleitable e impide una feliz realización de actos singulares destinados a preparar y anticipar el acto perfecto y beatífico, en cuanto participación de la vida divina¹⁰³. Llevado esto al plano de la caridad y al orden en que el Aquinate ubica al pecado en cuestión, puede decirse que el alma ha perdido el amor primero y, por tanto, el gusto inicial en su relación con Dios. Se ha desamorado y ello tiene sus consecuencias inmediatas en el plano de la voluntad como *vis* apetitiva, puesto que la tristeza y la pesadumbre que la embargan no la impulsan a tomar el alimento que le conviene.

El mal de la acedia en el que ha incurrido el alma se determina por el desprecio deliberado del gozo en el bien divino, fin último del hombre y plenitud de un acto que compete a su naturaleza racional¹⁰⁴. Se ha visto que la bienaventuranza, en cuanto resultado, implica un movimiento precedente en el que el hombre-imagen va asemejándose paulatinamente a su Arquetipo¹⁰⁵. Este proceso está presidido de suyo por el amor, porque si bien la beatitud es *per se* una visión de naturaleza intelectual¹⁰⁶, ella es preparada de manera previa por el amor a Dios, un acto mucho más noble que el conocimiento que tiene a Él por objeto¹⁰⁷. En este sentido, el pecado de acedia implica también una serie de consecuencias en el plano de la religión como la virtud que mejor pone los medios espirituales para encaminarse hacia el bien final. El enfriamiento en el amor, y consiguiente parálisis apetitiva de la acedia, tiene como desenlace una fatiga en relación con la quietud espiritual en el Sumo Bien. En lugar de gustar y ver la bondad del Señor¹⁰⁸, el alma que padece la acedia se duele y acongoja porque el bien divino ya no le complace, ni tampoco los medios –la plegaria y la devoción– que podrían contrarrestar esa aflicción.

103 Acerca del *agere* y el *facere* como dimensiones del acto humano cf. R. CRESPO, “El acto humano”, *o. c.*, 20-28.

104 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 35, a. 4, ad 3.

105 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 28, a. 3, sol.

106 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST I-II*, q. 3, a. 4, sol.

107 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST II-II*, q. 23, a. 6, ad 1.

108 Sal.39, 9: “gustate et videte quoniam suavis est Dominus”.