

ACEDIA Y TRABAJO. EL JUSTO EQUILIBRIO

RUBÉN PERETÓ RIVAS

Universidad de Cuyo – CONICET

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es discutir el concepto occidental de la acedia tal como fue desarrollado por la espiritualidad cristiana, en relación con el trabajo. Se analizan, en este sentido, dos aspectos: la acedia como defecto de trabajo, y su identificación con la pereza, y la acedia como exceso de trabajo. La virtud contraria, entonces, a este vicio consistiría en un equilibrio de la actividad laboral del hombre.

En el análisis se tienen en cuenta a los autores más representativos de literatura espiritual de Oriente y Occidente que trataron el tema, de modo particular Evagrio Póntico, pero también se discute con estudiosos contemporáneos como M.-D. Chenú y Ernst Jünger.

Palabras clave: acedia, trabajo, Evagrio Póntico, Pecados capitales.

ABSTRACT

The Author discusses the western concept of the “acedia” as it was developed by the Christian spirituality, in its relation with the work. The paper focused in two aspects: the acedia as deficiency of work, and then its identification with sloth, and the acedia as over work or immoderation of work. The virtue against this vice would be the balance of the men work activity.

The A. take account of the Christian spirituality most representatives Eastern and Western writers, particularly Evagrius Ponticus, but also discuss with contemporary scholars like M.-D. Chenú and Ernsy Jünger.

Keywords: acedia, work, Evagrius Ponticus, capital sins.

I. ACEDIA Y PEREZA

Evagrio Póntico, que bien puede ser calificado como el fundador de la literatura espiritual,¹ otorga un papel protagónico a la *acedia* en la vía de retorno del hombre a Dios. Dentro de un octonario, ella es el *logismoi* o pensamiento malvado más poderoso pues es quien permite que el resto de los pensamientos puedan ingresar en el alma del hombre “despedazándola”. Sin embargo, este puesto central dentro de la ascesis cristiana, se pierde cuando el monacato occidental comienza a establecerse y cuando sus fundadores escriben las obras espirituales sobre las que se fundará.

Resulta paradójico que la misma persona a quien debemos la difusión de la obra de Evagrio en el cristianismo occidental haya sido también el responsable del ocultamiento de su doctrina sobre la acedia. Me refiero a Casiano quien, en el libro X de sus *Institutiones* dedicado a este vicio, lo relaciona de un modo exagerado con la pereza. En realidad, la mayor parte del capítulo está dedicada a probar, a partir de la Biblia, que el cristiano y el monje deben trabajar. Si bien los otros aspectos de la acedia son indicados puntualmente, sin embargo, el balance final luego de la lectura del capítulo, es que el remedio más importante, y casi único, contra la acedia es el trabajo manual.

Adalbert de Vogüé adelanta una explicación para esta situación: la misma provendría del hecho que, en el nacimiento del monacato occidental, se descuidó el trabajo manual como parte de la vida del monje². La *Vida de San Martín* de Sulpicio Severo, y el opúsculo de San Agustín *Sobre el trabajo de los monjes* muestran cómo, en ese momento, los monasterios de la Galia y de África habían comenzado a edificar sus jornadas monásticas con ocupaciones exclusivamente espirituales, tales como oración, lectura y predicación. Probablemente esta variación se debiera a influencias del mesalinismo, movimiento originado en Siria durante el siglo IV, que enseñaba que el único modo de librarse del demonio era a través de la oración, por lo que ésta debía ser la ocupación exclusiva del monje. Casiano, por tanto, advertido de este peligro, reacciona con fuerza recordando el puesto que ocupa el trabajo dentro del cristianismo, particularmente a partir de San Pablo. Sin embargo, al ubicar esta reacción necesaria dentro del tratado sobre la acedia, simplificó este vicio exageradamente dando lugar a que, poco tiempo después, se lo identificara en la lista de los siete pecados capitales con la *pereza*, perdiéndose, de ese modo, toda la complejidad espiritual y psicológica de la que Evagrio la había dotado.

1 Cf. G. BUNGE, *Akedia. La doctrine spirituelle d'Evagre le Pontique sur l'acedie*, (Spiritualité Orientale n° 52), Abbaye de Bellefontaine, Brécolles en Mauges, 2007, 19-21.

2 Cf. *Ib.*, *Préface*, 9-12.

Y seguirán la huella de Casiano otros escritores como San Gregorio Magno y San Columbano.

Se entiende, entonces, que la acedia se encuentre prácticamente ausente de las reglas monásticas latinas. San Benito, por ejemplo, solamente habla del “hermano acedioso” que, durante la cuaresma, vaca en la ociosidad y las habla-durías, en lugar de hacer las tres horas de lectura prescritas. Es decir, se trata de un perezoso. Luego de San Benito, el otro que incluirá a la acedia en una regla es el español anónimo de la *Regla común* quien, influenciado por Casiano, afirma que el espíritu de la acedia provoca una suerte de “hinchazón” y mueve a abandonar el monasterio. Dos reglas, y una dependiente de la otra, son un testimonio muy pobre e injusto para la acedia que, de ese modo, prácticamente desaparece de la consideración de la literatura espiritual latina.

Otros testimonios de la época, provenientes de diversos ámbitos, son igualmente reveladores. A partir del siglo VII los penitenciales, al establecer el listado de pecados y vicios que los fieles deben confesar, consideran a la acedia como uno de ellos, reconociendo a la somnolencia como una de sus manifestaciones. El texto más antiguo de los escritores carolingios es el *Scarapsus* de San Pirminio, que reduce la acedia a la *otiositas* y utiliza ambos términos como sinónimos³. En el caso de Alcuino y su *De virtutibus et vitiis*, encontramos un mayor desarrollo puesto que en este tratado la acedia es definida como un entorpecimiento por los deseos de la carne por lo que el hombre deja de gozar con las obras espirituales: “no se alegra en los santos deseos ni encuentra regocijo en ayudar a sus hermanos, sino que solamente anhela y desea, y su mente vaga por todo tipo de pensamientos”⁴. Lo más relevante en este caso es que el tratado de Alcuino está dirigido a un laico por lo que asistimos a una suerte de *exclaustración* de la acedia en tanto deja de ser un fenómeno exclusivo de la vida monástica y religiosa, para ser aplicado también a la vida del hombre seglar. Esta misma postura la encontramos en escritos análogos de Jonás de Orleans y Rábano Mauro⁵.

Entre los escritores del siglo XI, quien mayor lugar le otorga a la acedia es San Pedro Damiano, aunque a veces caiga en contradicciones pues, al enumerar los vicios capitales, en algunas ocasiones incluye a la acedia y en otras no lo hace. Sin embargo, considera siempre a la acedia como equiparable a la som-

3 Cf. PIRMINIO, *Scarapsus*, ed. G. Jecker, “Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alamanen”, en *Beitrag zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 13 (1927), 45.

4 ALCUINO, *Obras morales. Libro acerca de las virtudes y los vicios para el conde Guido*, ed. Rubén Peretó Rivas, Pamplona, Eunsa, 2004, 137.

5 Cf. JONÁS DE ORLEANS, *Le metier du roi*, ed. A. Dubreucq, *Sources Chrétiennes* 407, Paris, 1995; RÁBANO MAURO, *De ecclesiastica disciplina*, PL 112, 1251-53.

nolencia. Por ejemplo, en *De institutis* habla de “acedia vel somnolentia”⁶. Se trata de un cansancio físico que el monje debe superar a través de sus prácticas ascéticas de vigilia y oración.

II. ACEDIA Y TRABAJO EN LA EDAD MEDIA Y LA CONTEMPORANEIDAD

Esta es, entonces, la situación que recibe la escolástica de los siglos XII y XIII: la acedia es un modo de denominar a la pereza, o bien, una clase particular de pereza. La conclusión que se desprende necesariamente es que el remedio, o el modo de contrarrestar este vicio, es la actividad o el trabajo.

Y así, a partir del siglo XIII, la acedia comienza a ser relacionada con el trabajo o, incluso, con el exceso de trabajo, lo cual puede ser comprobado en muchos autores medievales. Uno de ellos, Guillermo Peraldus, dedica un largo capítulo de su *Summa de vitiis* a la acedia y comienza explayándose ampliamente acerca de la necesidad y de la obligación que tiene el cristiano de trabajar⁷. Una actitud diversa es la de Tomás de Aquino quien, en la definición que propone en la *Summa Theologiae*, indica que es una tristeza espiritual con respecto al bien divino⁸. Si bien encontramos aquí una notable profundidad en el tratamiento de este tema, que no aparece en otros autores contemporáneos, sin embargo, y a pesar de diferenciarla de la pereza, termina relacionándola directamente con ella. En efecto, afirma Tomás que la acedia atenta “contra el precepto de santificar el sábado, el cual, en tanto es un precepto moral, prescribe la quietud de la mente en Dios, la que es contrariada por la tristeza del alma ante el bien divino”⁹. La acedia se convierte entonces en la incapacidad del reposo cultural que, paradójicamente, es un indicio de pereza.

Se observa, además, el corrimiento en la concepción del fenómeno que pierde gran parte de su carácter de desorden de la afectividad para radicarse en un problema estrictamente moral. Y esta situación no sólo se observa en los escritos de Tomás de Aquino y de la mayor de los autores medievales, sino también en muchos de los estudiosos tomistas contemporáneos¹⁰.

6 PEDRO DAMIÁN, *De institutis ordinis eremitarum* 23; PL 145, 355.

7 Cf. GUILLERMO PERALDUS, *Summa de virtutibus et vitiis*, V, I, 1. No hay edición moderna de esta obra de Guillermo Peraldus. He podido acceder, sin embargo, a la transcripción del Ms. Lyons 1668 realizada por Siegfried Wenzel, y publicada en <http://www.unc.edu/~swenzel/acediat.html>.

8 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, 35, 3.

9 *S. Th.* II-II, 35, 3, ad 1.

10 Es el caso de Mauricio Echeverría que, en un completo artículo lo afirma en repetidas ocasiones, aseverando, por ejemplo, que la “tristeza del alma enfría y corrompe la esencial moral del

Como bien señala Forhomme, este modo de entender la acedia adquiere una mayor vigencia aún en la cultura y en la teología contemporánea, toda vez que piensa como un binomio complementario la incapacidad del reposo espiritual o cultural y el exceso de trabajo que se marida con una desenfadada celebración del tiempo libre que consiste, también él, en actividad¹¹. Así, lo que adquiere la plenitud de significado es la actividad, mientras que la pasividad es privada totalmente de él. Los totalitarismos del siglo XX fueron ejemplo concreto de esta concepción. Hitler afirmaba: “Cada acto tiene una plenitud de significado, incluso el crimen; por el contrario, toda pasividad es insignificante”¹². Y Stalin, por su parte, expresaba en uno de sus discursos de 1931 que se debe retribuir al trabajador no de acuerdo a sus necesidades, sino por el trabajo realizado. El trabajo deja de ser el medio de ganarse la vida, para convertirse en la esencia del hombre y en su naturaleza transformada.

Sin embargo, esta acentuación del trabajo dentro de la existencia humana no fue exclusiva de los fascismos sino que también fue asumida por cierta teología de la Iglesia de los años '60. Resulta ilustrativo en este sentido detenerse en algunos conceptos propios de uno de los teólogos más representativos de esa década, inspirador, además, de varios documentos del Concilio Vaticano II. Me refiero a Marie-Dominique Chenu que posee varios escritos relacionados directamente con el tema¹³. El dominico francés parte de la curiosa convicción de que la Iglesia tomó conciencia de sí misma durante el Concilio Vaticano II y, la expresión de este hecho, fue el documento *Lumen Gentium*. A su vez, esta toma de conciencia provocó que también se diera cuenta de que su lugar de trabajo es el mundo y, por eso, “la civilización del trabajo es el terreno, la materia de la economía cristiana”¹⁴. Desarrolla, entonces, una “teología del trabajo” según la cual Dios crea continuamente a través del hombre, toda vez que, al ser el acto creador un acto eterno, se da “hoy” y, por tanto, “cuanto más trabajo, más creador es Dios”¹⁵. Notemos que esta original teología puede llevar a que el hombre centralice el objeto de su vida personal y de su vida espiritual en trabajar, puesto que de ese modo es instrumento del acto creador divino y contribuye al progreso de la civilización. Aún más, en palabras de Chenu, el hombre no

ser humano”. Cf. M. ECHEVERRÍA, “La acedia y el bien del hombre en Santo Tomás”, en *E-aquinas* 2 (2004), 21.

11 B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Synthélabo, 2000, 19-48.

12 H. RAUSCHNING, *Gespräche mit Hitler*, Zurich, Europa Verlag, 1940, 124.

13 Cf. por ejemplo, “Travail et création”, en *Perspectives de catholicité* 1 (1966), 21-26; *Spiritualité du travail*, Paris, La pensee catholique, 1947; “Y a-t-il une théologie du travail?”, en *Lumière et vie* 20 (1955), 223-236.

14 M.-D. CHENU, “Travail et creation”..., p. 23.

15 *Ib.*, 24.

debe “posarse espiritualmente en el mundo”, sino transformarlo pues él es la imagen de Dios, el demiurgo de Dios y la conciencia de Dios¹⁶. La figura del demiurgo divino, que siempre se había asociado a la persona del Verbo, ahora es reclamada para el hombre, con el cual la misma divinización del hombre –si tal expresión pudiera ser utilizada en la teología de Chenu– se produce a través del trabajo. Y todavía más, Dios toma conciencia de sí a través del trabajo del hombre. Casi un eco de la doctrina de Scoto Eriúgena, para quien Dios se conocía a sí mismo a través de la creación. En un cierto sentido, mientras más trabaje el hombre, Dios es más Dios.

Esta teología es una novedad que se opone a toda la concepción anterior de la Iglesia. La praxis primera del cristianismo, que se mantendrá hasta bien entrada la Edad Media, no se centraba ni privilegiaba el trabajo. Aún si se exaltaba la obra creadora de Dios y la valorización paulina del trabajo, el corpus neotestamentario permanece casi silencioso con respecto al trabajo de Jesús, quien abandona su oficio e induce a sus discípulos a hacer lo mismo (Mt 4,21). La importancia del trabajo es relativizada como puede verse en las discusiones de Jesús con los fariseos acerca de la observancia del sábado (Mt 12,1-15), o el conocido episodio de Marta y María (Lc 10,38-42). Reveladora de esta tendencia evangélica es la ausencia de representaciones medievales de Jesús como el *Filius fabri*, y el silencio en las numerosas *Vida de Cristo* sobre este tema. La *Historia scholastica* de Pedro Comestor, por ejemplo, no hace ninguna mención a la actividad laboral de Jesús¹⁷. Durante este periodo, las acciones mecánicas son entendidas como *opus servile* y propias de los siervos¹⁸.

El cambio de miradas es notable. Pero, ¿afecta a la concepción de la acedia? Si en la Edad Media ella era considerada como pereza y el remedio era el trabajo, en el mundo contemporáneo que ha canonizado el trabajo, pareciera que ya casi no tendría vigencia y que, incluso, sería un “pecado social”, puesto que no hay ya lugar para los perezosos. Sin embargo, la acedia podría también expresarse en el exceso de trabajo y, de ese modo, el lugar que ésta ocupa en la tensión provocada por el reposo y la actividad debe ser cuidadosamente precisado. La virtud deberá consistir en un equilibrio que refleje su justa proporción. Veamos el caso de San Antonio Abad.

16 *Ib.*

17 Cf. PL 198, 1549ss.

18 Cf. “Opera servilia dicuntur ad quorum exercitum servos deputatos habemus, in quibus debent artes mechanicae dirigere, quae contra liberales dividuntur”. TOMÁS DE AQUINO, *Comm. Sent.* III, dist. 37, a. 5, sol. 2 ad 2.

III. SAN ANTONIO, LA ACEDIA Y EL ÁNGEL TRABAJADOR

Los *Apothegma Patrum* relatan el siguiente caso de *abba* Antonio: “El santo *abba* Antonio, mientras vivía en el desierto, cayó en la acedia y se oscurecieron sus pensamientos. Dijo a Dios: Señor, quiero salvar mi alma, pero los pensamientos no me dejan. ¿Qué he de hacer en mi aflicción? ¿Cómo me salvaré? Poco después, cuando se levantaba para irse, vio Antonio a un hombre como él, trabajando sentado, que se levantaba de su trabajo para orar, y sentábase de nuevo para trenzar una cuerda, y se alzaba para orar, y era un ángel del Señor, enviado para corregir y consolar a Antonio. Y oyó al ángel que le decía: Haz esto y serás salvo. Al oír estas palabras sintió mucha alegría y fuerza, y obrando de esa manera se salvó”¹⁹.

En este relato la acedia es presentada como un paradójico “oscurecimiento”. El espíritu de Antonio se entenebrece al mismo tiempo que se encuentra expuesto a la rutilante luz del sol implacable del desierto de la Tebaida. Se trata de una idea habitual en los Padres: la acedia oscurece la luz divina, y por eso Evagrio entre los orientales y Casiano entre los latinos, afirman que se trata de un demonio que aparece en torno a la hora sexta, cuando el sol cae más duramente sobre las rocas del desierto. Es el *demonio de mediodía*, figura con raíces bíblicas que gozará más adelante de amplia fama literaria.

Uno de los actores que aparece en el texto es un ángel que es “como él”, para expresar de ese modo que Antonio debe hacer lo que hace el ángel, y que consiste en orar y trabajar; sentarse a trenzar, y levantarse para orar. Pero esta presencia del ángel es también significativa por otros motivos. Los seres angélicos son, para los Padres, la imagen de la más perfecta impasibilidad –*apatheia*– a la cual puede aspirar el anacoreta. En este caso, el ángel se encuentra sentado y trabajando en las labores habituales de los monjes del desierto –el trenzado de cestas de mimbre– y, regularmente, deja el trabajo y se levanta a orar. Esta tranquilidad y constancia revelan dos conceptos que pueden ser considerados remedios de la acedia: la *andreia* y la *hypomené*, es decir, la valentía y la paciencia. El ángel no huye de su celda, a pesar de los ataques, sino que permanece en ella resistiendo con valentía los embates del demonio de la acedia. *Esto vir*, dice la Escritura. “Sé hombre”, y resiste las acechanzas del enemigo. Además, el ángel es paciente y persevera en el trabajo y la oración. Hace lo que debe hacer con constancia, porque sabe que ese es el modo de vencer el torbellino de *logismoi* que lo asaltan.

19 *Los dichos de los Padres del Desierto* Letra Alfa, Antonio, I; Martín de Elizalde, osb (ed.), Buenos Aires, Paulinas, 1986, 15.

Otro dato revelador que aparece en el *apotegma* es que Antonio está “sentado”. Esta postura tiene un profundo sentido pues encontramos una “sabiduría del sentarse” presente en la vida monástica. San Bernardo afirma que es el oficio del monje: *Monachus cuius officium est sedere*²⁰. San Gregorio el Sinaíta aconseja al hesicasta sentarse para la oración, y San Benito considera que es la posición adecuada para calmar una tentación de orgullo. En este caso, el *sentarse* del ángel de Antonio, es un modo de sedación acediosa. Se trata, además, de la postura espiritual propia de la *hesychia*, el recogimiento indispensable para la unión con Dios. El *abba* se encuentra en el momento de la oración, cuando todos sus pensamientos se unifican en uno solo: conocer profundamente a Dios. Y, de pronto, aparece la acedia, que engeguece su espíritu, al mismo tiempo que lo inunda con una multitud de pensamientos orientados a des-trozar o dividir en múltiples fragmentos el pensamiento único de Dios. Se trata, como lo explica Evagrio, de los *logismoi* o pensamientos vagabundos y malvados que, como un torbellino incontrolable, se abalanzan sobre el monje.

Detengámonos en esta imagen que es como una instantánea de la acedia en toda su potencia obrando en el interior del monje, al decir de Luciani-Zidane²¹. Esta particular y cruel fotografía ha sido representada con frecuencia en el arte. Por ejemplo, Martin Schongauer representa al eremita levantado en el aire por horribles criaturas barbadas que le infligen miles de tormentos; Nicolas Deutsch imagina a los demonios golpeando al santo que yace postrado en tierra con bastones, y tirando de su barba. Pero es la pintura de Jérôme Bosch titulada *La tentación de San Antonio*, la que posee una mayor riqueza iconográfica. Se trata de un Antonio agobiado por la luz. Está expuesto a la luz de Dios pero también a la luz del sol en su zenit y, por eso, paradójicamente, es un Antonio rodeado de la oscuridad de las más profundas tinieblas pues en su mente se agolpan por centenares los *logismoi* de la acedia. Antonio está meditando, los ojos puestos en el vacío, apoyado sobre su bastón, con la capucha sobre la cabeza. Su cerdo está acostado junto a él y, a su alrededor, el mundo es inquietante. Aparecen elementos anormales en medio de un paisaje que, pareciera, es pura calma y tranquilidad. El santo es el centro de atención de muchos monstruos que convergen hacia él. Se distingue un demonio con el martillo y el pico en un primer grupo; a su izquierda se encuentra otro que lo amenaza con una jarra que arroja agua, la mirada y las garras de un tercer monstruo se asoman en el río; luego, la navaja afilada de un cuarto y la sonrisa engañosa de un quinto. A lo lejos, minúsculos demonios se organizan y penetran por la puerta abierta de su

20 SAN BERNARDO, *Epistolae* 397, 2.

21 L. LUCIANI-ZIDANE, ‘Acédie. Le vice de forme du christianisme. De Saint Paul à Lacan, Paris, Cerf, 2009, 48.

celda y lanzan la escalera y las palas, instrumentos de su asalto. Un bastón de Damocles se balancea sobre la cabeza de Antonio y un hormiguelo de formas se materializan en todas partes²². Antonio, en su tentación, se encuentra asediado por los *logismoi*, representados como entidades físicas de monstruos armados con intenciones bélicas y a punto de perpetrar su asalto. Todo el espacio aparece poblado de amenazas, de fantasmas, de ángeles, de demonios y de bestias, pero el hombre que está sentado en la ribera del río sólo escucha la voz amplificadas de sus voces interiores. Abatido, ha transformado al desierto en la cámara de resonancia de su interioridad. Bosch pone en evidencia en esta pintura el mecanismo de los pensamientos obsesivos que asaltan al acedioso. Las amenazas de San Antonio son sus propios monstruos, los *logismoi* que intentan destrozar su alma. El pintor flamenco ha capturado un instante de la crisis acediosa del eremita, cuando se encuentra en reposo y en pleno asedio de sus enemigos.

Pero el ángel, y Antonio, también trabajan. Se trata de un trabajo propuesto como remedio de la acedia, pero es un remedio más entre otros, y un remedio que nunca debe tomar el lugar central en la lucha contra la acedia. No se habla aquí del resultado del trabajo o de la ganancia que proviene de él y, mucho menos, de la categoría social del trabajador. Se trata del *remedio* del trabajo que, como toda medicina, debe ser ingerida en su justa proporción, puesto que, cuando se cae en el desequilibrio, la enfermedad se hace más grave aún. Es el caso de la acedia provocada por el exceso de trabajo.

IV. ACEDIA Y EXCESO DE TRABAJO

Para los monjes del desierto, hacer más de lo que se puede, aún si se trata de obras de bien o de otro tipo, es faltar al discernimiento, porque eso lleva enseguida a la turbación, a la acedia y a la murmuración. Casiano, en la *Conlatio IX*, narra el caso del monje que, ayudado por un etíope –típica figura del demonio–, construye más celdas de las necesarias, porque posee una enfermedad a la que llama *aegritudine laborantis*. “El hermano, cargado de fatiga, quería reposar y poner fin al trabajo. Pero el espíritu maligno lo excita y lo anima. Nada de descanso. Es necesario tomar el martillo *infatigabiliter*”²³.

22 Una descripción detallada de esta obra de Bosch y de otras relevantes para la iconografía de la acedia puede verse en A. LARUE, *L'autre mélancolie. Acedia, ou les chambres de l'esprit*, Paris, Hermann, 2001.

23 JUAN CASIANO, *Conlatio IX*, 6; ed. E. Pichery, (*Sources Chrétiennes* 54), 46-47, Paris, Cerf, 1958.

Es notable, por otro lado, que la crítica de los Padres asocie al exceso de trabajo con la mujer. Se trata de dos tentaciones que están íntimamente relacionadas. Es lo que enseña un apotegma de *abba* Olimpio: “Abba Olimpio de Kellia fue atacado... y el pensamiento le dijo: “Ve, toma mujer”. Se levantó y, haciendo barro, se fabricó una mujer y se dijo: “Aquí tienes a tu mujer. Es necesario que trabajes mucho para que puedas alimentarla”. Y trabajaba esforzándose mucho. Al día siguiente hizo nuevamente barro y fabricó una hija y dijo a su pensamiento: “Tu mujer dio a luz. Es necesario que trabajes aún más, para poder alimentar y vestir a tu hijo”. Y lo hacía hasta extenuarse. Dijo entonces al pensamiento: “No puedo ya soportar el trabajo”. Y agregó: “Si no puedes soportar el trabajo, tampoco busques mujer”²⁴. Soñar en la mujer es ya soñar en el trabajo, y significa la nostalgia por el mundo de la exterioridad, al que el monje ha renunciado. La mujer es una imagen ambigua entre los Padres. En este caso significa tanto la atracción por la vida profesional como la celda, la vida inmediata del solitario y el lugar esencial de su ascesis, por lo que Evagrio Póntico dice: “Una sola mujer no es suficiente para el hedonista, una sola celda es insuficiente para el monje acedioso”²⁵. Se trata del deseo dionisiaco: el siempre desear para jamás satisfacer el deseo, porque siempre se desea más. Más mujeres o más trabajo; el resultado será, en cualquier caso, el abandono de la *hysechia* y de la razón propia de la vida del monje. Implicará la salida de sí y el extrañamiento a la más íntima condición personal. La tensión que plantea el texto de Olimpio se resuelve en el dilema del monje acerca de la su fidelidad a la mujer o al trabajo, o bien a Cristo.

La acedia, en este caso, se manifiesta en la cara opuesta a la que habíamos encontrado en Antonio: no es ya el monje sentado bajo el sol en la puerta de su celda y atacado por sus monstruos interiores, sino el monje que huye espantado de esos mismos monstruos consagrándose a un activismo sin pausa, sumergiéndose de ese modo en el activismo del trabajo.

Esta nueva manifestación de la acedia aparece con fuerza también, en el mundo moderno, aunque con otra inflexión, como señala Forthomme. No se trata ya, como afirmaba Santo Tomás, de la incapacidad para el reposo dominical o cultural que implica el reposo en Dios, sino que ahora aparece la figura imperial del trabajador y la dominación del trabajo y de la técnica que es implícita a ella. Ernst Jünger define acertadamente el lugar del trabajo en el mundo contemporáneo: “Porque, en el seno de un mundo donde... el trabajo es considerado como la necesidad más íntima, nada es más claro que el hecho de una libertad que se presenta precisamente como la expresión de esta necesidad...”

24 *Los dichos de...*, cit. Letra Omicron, Olimpio, 572, 176.

25 EVAGRIO PÓNTICO, *De octo spiritibus* XIII, 13; PG 79, 1158.

Nada puede existir que no sea concebido como trabajo. Trabajo es el ritmo de los brazos, de los pensamientos, del corazón, de la vida del día y de la noche, la ciencia, el amor y el arte, la fe, el culto, la guerra; trabajo es la vibración de los átomos y la fuerza que mueve a las estrellas y los sistemas solares²⁶. El trabajador adquiere, entonces, una figura dantesca, y es el trabajo, y no el amor, el que hace mover las estrellas. Todo es trabajo: el trabajo manual, el amoroso, el artístico, el guerrero, el científico y el cósmico. No se trata de que el ser trabajador sea un estado entre otros, sino que es el estado soberano y el único que posee legitimación social.

El “trabajador” se ha convertido en el estado permanente de la persona. Dice el mismo Jünger más adelante: “El trabajo no es, por tanto, la actividad en sí, sino la *expresión* de un ser particular que intenta llenar su espacio, su tiempo y su legitimidad. El espacio del trabajo es ilimitado y la jornada de trabajo comprende veinticuatro horas. Lo contrario del trabajo no es el descanso o el ocio, sino que, en esta perspectiva, no hay ninguna actividad que no sea concebida como trabajo...”²⁷. De esta situación no pueden escapar ni siquiera los monjes, porque vivir en el desierto sería, también, trabajar. Por otro lado, esta descripción de Jünger es perfectamente compatible con la teología del trabajo de Chenu que vimos más arriba.

Este contexto propio de la civilización contemporánea debe, necesariamente, considerar como absurda la idea misma de descanso cultural o, incluso, de descanso mismo tal como se entendía en siglos anteriores. Es lo que Schopenhauer califica como el aburrimiento propio del día domingo²⁸. Y poetas, como Jacques Prévert, lo dicen en estos versos: “Ceux qui crèvent d’ennui le dimanche après-midi parce que il voient venir le lundi et le mardi... et le dimanche après-midi”²⁹. El hombre, incapaz de reposo, es asediado por la melancolía del domingo, cuando prevé el aburrimiento de la sucesión de los días de la semana y no descubre, como el medieval, el alivio en la celebración o del día festivo. Este vacío que se produce debe ser llenado necesariamente, debido a la naturaleza religiosa del hombre y, entonces, surgen *festivales* laicos en los que una película o un encuentro deportivo pueden ser observados con una actitud de piedad más profunda que aquella que muchos observan ante un altar.

Incluso, cuando las columnas turísticas contemporáneas visitan iglesias y lugares de culto, su motivo de admiración es el “trabajo” que demandó a los

26 E. JÜNGER, *Le travailleur*, trad. M. Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989, § 19.

27 *Ib.* § 28.

28 Cf. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, § 57.

29 J. PRÉVERT, *Tentatives de description*, en *Paroles*, Paris, Gallimard, 1946.

medievales, por ejemplo, la construcción de tal edificio. No sólo se pierde la posibilidad de una mirada “cultural” del templo en aras de la admiración de la fuerza productiva que lo hizo posible, sino que se pierde también el consuelo propio que ese mismo edificio era capaz de otorgar frente al acedioso o al triste. En efecto, la liturgia y, sobre todo, la Pascua es el consuelo cotidiano del monje y del cristiano. Es en ese acto donde la palabra y el gesto, en la profundidad del significado de ambos, es capaz de *consolar* porque es capaz de otorgar un significado existencial a cada uno de los creyentes. Pero la desaparición de la posibilidad del *vacar* para el culto o, incluso, de la elaboración de un culto mediado por la cultura del trabajo, impide también la posibilidad del consuelo.

Vemos, entonces, que la acedia, según su concepto reducido occidental, es un vicio que tiene relación directa con el trabajo, puesto que puede consistir en su defecto o en su exceso. La virtud que se opondría a este pecado consistiría en el equilibrio entre el reposo y la actividad. Sin embargo, considero que sería simplista pretender que el trabajo es el único remedio de la acedia, y que la “curación” se obraría por las solas fuerzas de la actividad laboral. Afirmar esto sería simplificar aún más el concepto de acedia.

Si el trabajo es remedio de la acedia, y como tal lo proponen lo Padres, es porque él es un modo efectivo de entrar en contacto con la realidad. Es decir, el trabajo es un medio de alejar al hombre de sus propios demonios o *logismoi* que se empeñan en atacarlo y obligarlo a construir una metarealidad en la cual ellos tiene un dominio mucho mayor que él mismo. Trabajar implica salir de sí mismo y encontrarse con el otro, y esto sí obra la curación de la acedia en sentido propio.