

«ACEDIA» EN TOMÁS DE AQUINO: ¿HERMENÉUTICA ESCOLÁSTICA DE LA COTIDIANIDAD?

«ACEDIA» IN THOMAS AQUINAS:
SCHOLASTIC HERMENEUTICS OF EVERYDAY LIFE?

CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL

Doctorando
Seminario de filosofía
Universidad de Heidelberg
Heidelberg/Alemania
christian8ivanoff@gmail.com

Recibido: 9/05/2019
Revisado: 8/08/2019
Aceptado: 18/09/2019

Resumen: A través de un examen de la acedia en *Summa Theologiae* II-II, q. 35 se clarifica su condición de posibilidad partiendo de la doctrina immanente y sus presuposiciones ontológicas implícitas. Tal avistamiento permite mostrar su posible presencia subyacente en el trasfondo de *Ser y Tiempo*, así como también abrir el campo para la problematización respecto al método de acceso, a saber, si Tomás realizó *de facto* una interpretación hermenéutica de la vida cotidiana.

Palabras clave: acedia, huida, finitud, esencia, ontología.

Abstract: Through an examination of the acedia in *Summa Theologiae* II-II, q. 35 we reveal its condition of possibility based on the immanent doctrine and its implicit ontological assumptions. Such a sighting allows to show its possible underlying presence in the background of *Being and Time*, as well as to open the field for the problem regarding the method of access, namely if Thomas performed *de facto* a hermeneutic interpretation of everyday life.

Keywords: acedia, flight, finitude, essence, ontology.

1. PLANTEAMIENTO DE LA INTERPRETACIÓN

Una lectura de la acedia en *Summa Theologiae*, II-II, q. 35 invita al planteamiento de la pregunta por la presencia latente de los análisis de la acedia en momentos ineludibles del desarrollo de *Ser y Tiempo* y, en retrospectiva, por la valencia de una hermenéutica fenomenológica en aquellos. ¿Realizó Tomás una hermenéutica de la cotidianidad, sin captarla como tal, para poder arribar a las conclusiones que coligió? La legitimidad de la ausencia de su carácter explícito, sin perjuicio de su realización fáctica, se deja aun aclarar desde el entrelazamiento necesario entre las dimensiones existensiva (*existenziell*) y existencial (*existenzial*), constitutivas a la fenomenología hermenéutica. Lo existensivo se refiere al desempeño fáctico-óntico del Dasein (hombre) que se abre en posibilidades gracias a su comprensión preontológica, por lo que se encuentra siempre ya experimentando(se) y expresándose desde una interpretación preteórica implícita, la cual se hace manifiesta en su comportamiento afectivo-comprendedor en general¹. Reposando en ello lo existencial menta el proceder explícito de la analítica teórico-ontológica, la cual se aboca temáticamente a los existenciales a priori del Da-sein (ser del hombre) que se arraigan y se muestran necesaria, aunque veladamente en el más próximo comportamiento preteóricamente interpretante de la dimensión existensiva², de modo que “cualquier pregunta explícitamente ontológica por el ser del Dasein está preparada por la manera de ser del Dasein”³. En este sentido puede estatuir fundadamente que Aristóteles trabajó “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del estar-uno-con-otro”⁴.

Esta interpretación no implica una trasposición de conceptos heideggerianos para la comprensión de Tomás, ni una reducción de la originalidad y radicalidad de las investigaciones fundamental-ontológicas. Tampoco se abordará a Tomás como mero precursor mediador de Heidegger, así como éste no se presentará como privilegiado epígono del primero. Se pretende contraponerlos en un diálogo fructífero que atienda, no superficialmente a las similitudes o disimilitudes, sino a la unidad *en* la diferencia. Ambos están unidos, entre otras cosas, en el horizonte de un problema originario. La situación inquieta del hombre que huye de una instancia “no-humana” a la cual está vinculado en su propia esencia se pone de manifiesto en ambos pensadores, si bien desde una experiencia del Ser distinta, mediante una conceptualidad diferente y en vistas a la solución de un

1 Véase HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* [SuZ], 19ª ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2006, pp. 12, 193, 280, 312. Traducciones a cargo del autor.

2 Véase *ibíd.*, pp. 12, 16, 149, 153, 181, 192, 266. P.e. “Dasein” como sinónimo de hombre, *ibíd.*, pp. 7, 46; como ser del hombre, *ibíd.*, pp. 25, 55, 133.

3 *Ibid.*, p. 312.

4 *Ibid.*, p. 138.

problema diverso. Buscamos *comprender* las condiciones de posibilidad de la acedia en virtud de una indagación textual inmanente a través de su edificio teórico sólidamente estructurado para acceder por él a lo que en él está entreluciendo y resonando, a saber, su fundamento inserido en la experiencia preteórica de un fenómeno esencial y articulado hermenéuticamente, si bien no plasmado así conceptualmente por Tomás. Poniendo entre paréntesis el explícito horizonte ético-teológico, se acentuará el carácter ontológico implícito.⁵ Por ende, las tesis tomistas definidoras que cabe indagar son: la acedia es una tristeza apesadumbrante frente al bien espiritual, teniendo por objeto específico al bien divino; en cuanto tristeza es una reacción aversiva ante un mal aparente y un bien real; al considerar el bien divino como malo se atenta contra el orden ontológico y ético, por lo que siendo un desorden es un pecado. La exposición atañe, en paralelo a las indicaciones orientadoras a Heidegger, el campo de *origen* en el que radica la acedia (2), en qué horizonte se despliega su *esencia* (3), qué *efectos* característicos permiten avistarla (4) y cuál es el *motivo* último de su surgir (5).

2. EL ORIGEN DESDE DOS POSIBILIDADES DEL DESEMPEÑO VITAL

“Esse autem dicitur de omni eo quod est”⁶. El hombre es y, siendo, busca movido por un impulso natural “sui ipsorum conservationem”⁷. Tal búsqueda de conservación no se vincula exclusivamente a él, sino a todo lo vivo en cuanto que es, ya que a todo ente le es común en tanto que ente un “naturale desiderium ad conservandum suum esse”⁸. Todo ente busca perseverar en su ser mediante las más próximas actividades en las que se sostiene, tales como alimentarse, dormir, abrigarse, huir del peligro y plegarse a la seguridad, ya que rechaza su corrupción⁹. Esta determinación fundamental general de todo ente vivo adquiere la designación del amplio “amor naturalis”¹⁰, el cual carece de mérito y empeño, ya que compete a toda creatura viva. Que el hombre quiera seguir permaneciendo en el ser adquiere su razón todavía muy general en que manifiesta un autoestima en

5 Así como ya se realizó lo propio sobre la “antropología implícita [...] de las pasiones” (MALO PÉ, A., “La antropología tomista de las pasiones”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 40, 2011, p. 134).

6 AQUINO, Tomás de, *Summa contra Gentiles* [ScG], l. 2, c. 15, n. 2. Los datos completos del lugar textual de las citas tomistas se encuentran detallados en la lista bibliográfica.

7 AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae* [S. Th.] II-II, q. 25, a. 7, corp.; véase, *ibid.*, I, q. 63, a. 3, corp. y ScG, l. 1, c. 37, n. 4.

8 S. Th. I, q. 63, a. 3, corp.

9 Véase ScG, l. 1, c. 37, n. 4.

10 S. Th. II-II, q. 25, a. 7, ad 2; *ibid.*, I, q. 60, a. 3, corp.

torno a lo que es, pues “omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos”¹¹. Ahora bien, este carácter de sustancia compuesta constituida gracias a los elementos de materia y forma lo comparte también con todos los entes creados, si bien a él se le añade un momento esencial específico que lo expone a la posibilidad en general en tanto conductor (limitado) de su propia vida:¹² libertad.

En cuanto ente libre realiza de cierta manera el amor propio natural que le compete a su propio ser y cuya máxima manifestación radica “in suo agere”¹³, en cómo se comporta manteniéndose y desempeñándose en su vida. Gracias a su libre comportamiento, no predeterminado por naturaleza, despliega su propia vida siempre de una u otra manera en su pensar, decir, sentir. En todas ellas prevalece necesariamente la más basal autoestima. Esto es para Tomás un hecho innegable, pues incluso quien busca el mal lo hace considerándolo según el aspecto de bien o ventaja¹⁴. Si quiere seguir siendo por causa de un impulso natural, ha de huir de aquello que le pueda impedir permanecer en el ser; pero también puede huir de lo que le traiga ante la vista y le recuerde su inevitable finitud. Justamente porque quiere seguir siendo adquiere comprensibilidad la huida ante el factum de que en cualquier momento puede dejar de ser, por lo menos dentro de los parámetros conocidos y familiares. De ahí que se eleve incipientemente la posibilidad de que el hombre, abierto en su libertad, no se estime de la forma en la que llegue a corresponder a su propiedad principal. Puede equivocarse respecto a sí mismo en vistas a lo que lo constituye en su esencia (propiedad principal). En este sentido, “autem non omnes aestimant se esse id quod sunt”¹⁵, ya que desconocen ejecutivamente, incluso tal vez sin pretenderlo, lo que son por esencia. El hombre se encuentra en el desempeño real de su existencia ante *dos posibilidades fundamentales* en las cuales se puede llevar a cabo de acuerdo a los grados de perfección y compleción prefigurados desde su esencia.

Por un lado, el hombre tiene una esencia determinada, según la cual es un ente específicamente formado. Gracias a ello está llamado a realizar su vida de modo pre-orientado, ya que desde su esencia se abren formalmente las vías dentro de las cuales lo esenciado por ella encuentra su campo de despliegue y actividad. Puede comportarse en su vida “secundum principalitatem”, esto es, de

11 *Ibid.*, II-II, q. 25, a. 7, corp. Véase ASTRORQUIZA Fierro, P., *Ser y Amor: Fundamentación Metafísica del Amor en Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2002, p. 124.

12 Véase *S. Th.* II-II, q. 64, a. 5, ad. 3.

13 *Ibid.*, II-II, q. 26, a. 12, corp.

14 *Ibid.*, I-II, q. 27, a. 1, ad. 1. Para la defensa frente a la objeción del suicidio, véase *ibid.* II-II, q. 35, a. 1, ad. 3; *ibid.*, II-II, q. 64, a. 5, corp.

15 *S. Th.* II-II, q. 25, a. 7, corp.

acuerdo a su propiedad principal o simplemente principalía, cuyo contenido es la “mens rationalis”¹⁶. Tomás capta esta manera de vida como la realización en la acentuación del “interiorem hominem”, en tanto que esta designación pone conceptualmente al descubierto lo más propia y específicamente humano en comparación con el resto de creaturas igualmente sensibles y compuestas. En la “mens rationalis” como el lugar en el que se recoge más explícita y precisamente la esencia humana se encuentra inscrita por naturaleza a modo de prefiguración indicativa la “regula actuum humanorum”¹⁷, la cual se determina a partir de dos raíces que se hallan entre sí en una relación de subordinación: la “humana ratio” y “Deus”¹⁸.

Esta fuente teórica desde la que surge la legislación práctica se muestra como el lugar lógico para el “principium omnium bonorum actuum hominis”.¹⁹ Cuando se desempeña conforme a ello lleva a concreción un amor propio que tiene por causa una acción libre, una elección deliberada que abandona la indeterminación y vaguedad del inevitable y autorreferencial amor natural. Este amor propio libremente elegido se articula en un orden que se conforma a la esencia humana, en tanto que se asume de hecho en su propiedad principal. Amándose en su verdadera esencia vive ordenadamente, porque desempeña su vida en vistas al bien esencial, desde el cual se determinan los medios y fines de la vida en correcto orden. El “ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat”²⁰, esto es en el gozo/alegría que se desprende de la unión con Dios. Gracias a esta inherencia –amándose a sí mismo amándola– vive en la caridad respecto a Dios como fuente última del bien y del correcto orden vital que articula. La manera en la que Dios se trae a colación sucede mediante su carácter de donación, pues se entrega a sí mismo revelándose, ante lo cual cabe la notable posibilidad del rechazo humano²¹. Dios se da y busca generar una resonancia en el hombre, de tal forma que la caridad devuelta es la amistad respecto a Dios, quien se constituye como el “objeto ultimum finem humanae vitae [...] beatitudinem aeternam”²². Por ende, la caridad permite la entrada actual, ya no meramente potencial, al principio regulador del orden teleológico (Dios), el cual estructura esencialmente los medios y fines de la vida. De ahí que de la caridad “dependent aliquo modo omnes virtutes”²³, porque ella sienta las bases fundamentales de la apertura humana en la realidad

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, II-II, q. 23, a. 3, corp.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, II-II, q. 27, a. 6, ad 3.

21 Véase *ibid.*, II-II, q. 24, a. 10, corp.

22 *Ibid.*, II-II, q. 23, a. 4, ad 2.

23 *Ibid.*, II-II, q. 23, a. 4, ad 1.

para el posible despliegue de las demás virtudes. La caridad se extiende a través de la totalidad de la vida ordenada como lo que la vincula completamente al principio ordenador omniabarcante de su comportamiento y de sus acciones, las cuales se dan dentro del esquema teleológico a partir de las dos raíces del amor ordenado hacia uno mismo y en la adopción del amor divino que se entrega a sí mismo.

No es *ontológicamente* posible que surja “in seipsis voluntatis dissensionem”²⁴ en el caso del que se ha asumido en lo que es según su principalía, pues está de acuerdo con su esencia. Si bien eso no excluye en absoluto que pueda errar, equivocarse, desviarse o volver a caer, ya que no se trata de una posesión asegurada infalible. Tal cosa atentaría contra el ser mismo del hombre como alguien libre y racional. Por otro lado, en el caso de los que no se asumen de tal forma se manifiesta la inevitabilidad de encontrarse en una disensión interna, ya que aflora la desavenencia entre lo que han de ser esencialmente y lo que de hecho llevan fácticamente a cabo al apartarse de la excelencia prefigurada a modo de potencialidad en su propia esencia. Actuando de esta manera, concluye Tomás, los “mali non volunt conservari integritatem interioris hominis”²⁵. De ahí que ocurra consecuentemente un quiebre ontológico dentro del hombre mismo.

La causa radica en que el hombre disentido desconoce su principalía como lugar lógico para la correcta comprensión de la dirección ordenada vital, de modo que se desvía de ella: se quiebra de sí mismo en vistas a la concreción excelente de su esencia en su vida fáctica. Sin embargo, si desconoce la principalía como instancia rectora del comportamiento adecuado, ha de asumir para tal desconocimiento, ya sea implícita o explícitamente, algún otro momento estructural que lo constituya inherentemente como hombre, ya que jamás ha dejado de ser hombre formalmente y, además, que se ama naturalmente. Si esta segunda posibilidad fundamental le competiese ajenamente, se negaría contradictoriamente su propia determinación. Por lo tanto, el momento esencial buscado es la “natura sensitiva et corporalis”²⁶. Dicha naturaleza no le conviene al hombre de manera externa o inesencial, como si fuese algo de lo cual pudiera desprenderse arbitrariamente. En el orden de prioridad en vistas a lo más específico del hombre se adjudica a la corporeidad un rango secundario en base a una constatación metafísica en el marco de la definición lógica de la esencia, la cual opera conforme al género y especie. A la corporeidad no le concierne el papel de la diferencia específica, la

24 S. Th. II-II, q. 25, a. 7, corp.

25 *Ibid.* Véase *De malo*, q. 11, a. 2, corp. La presencia de esta temática en otras estaciones esenciales de la tradición filosófica demanda una interpretación autónoma, véase PARMÉNIDES, DK B7; ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* 1166 b5-b25; SAN AGUSTÍN, *Confessiones* X 35, 54; X 37, 60.

26 S. Th. II-II, q. 25, a. 7, corp.

cual se determina más bien por el alma intelectual²⁷. Ahora, frente a la legalidad del amor natural no hay alternativa posible ni modificación que dependa de cómo se vive concretamente, en atención a lo cual los malos viven en un amor propio, pero “inordinato”²⁸, ya que se da justamente “secundum corruptionem exterioris hominis”²⁹ debido a la *exclusiva* concentración en lo meramente sensible-corporal, omitiendo con ello la unidad fundamental que es y la instancia directriz que la rige. Si el “hombre interior” se refería al aspecto intelectual y espiritual, entonces el “hombre exterior” menta ahora consecuentemente la dimensión sensitiva y corporal. No se trata de que alguna de las dos dimensiones tomada aisladamente por sí misma e independientemente de la otra constituya la totalidad del hombre. Ambas se dan al mismo tiempo, si bien la acentuación de la concentración puede recaer más bien en una que en otra, desde donde se determina la inclinación hacia alguna de las dos posibilidades fundamentales.

En el caso del que vive de acuerdo al hombre exterior el amor voluntario dirigido a sí mismo se da como mera apariencia al encontrarse en una situación de privación que no alcanza su verdadero objeto, a partir del cual adquiriría realidad actual plena, de ahí que los malos “non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant”³⁰. Este amor se da en su carácter desordenado dada su ignorancia respecto de lo que esencialmente se es. El papel determinante no lo juega en él la “mens rationalis”, de suerte que se cae al mismo tiempo en la omisión del verdadero objeto humano del amor dirigido a sí mismo y del principio ordenador de la vida. El amor desordenado a sí mismo explica el comportamiento desordenado, porque al fallar en su direccionalidad hacia los principios rectores surge la privación de las finalidades y del recto orden que se desprende justamente desde ellos y que se articula en ellos. Este desconocimiento da lugar a la imposibilidad del desempeño vital *adecuado* a su orden al surgir en los “disentidos” una “privatio eius quod quid natum est et debet habere”³¹.

Así, la acedia presupone para la comprensibilidad de su origen el desvelamiento del horizonte de las dos posibilidades humanas fundamentales. Ellas se determinan a partir de una instancia “no-humana”, desde la cual se alcanza la determinabilidad de la vida según principalía o no. La acedia es la consecuencia del vivir en privación de la principalía, por lo que el acidioso puede caracterizarse conceptualmente como alguien que no se ha apropiado a sí mismo introduciéndose en aquella instancia que está afincada en él y desde la cual está determinado

27 Véase AQUINO, Tomás de, *De ente et essentia*, 3, 145-150; 6, 60.

28 *S. Th.* II-II, q. 28, a. 4, ad. 1.

29 *Ibid.*, II-II, q. 25, a. 7, corp.

30 *Ibid.*, II-II, q. 25, a. 7, corp.

31 *Ibid.*, I-II, q. 75, a. 1, corp.

en su peculiaridad. Esta posición filosófica guarda notorios paralelos *estructurales*, el contenido ético implicado en Tomás es ajeno a la analítica del Dasein, con la bifurcación modal propiedad/impropiedad en cuanto fenómenos ontológicos posibilitados desde la apertura al Ser, asumida u olvidada preontológicamente, constitutiva de la existencia. El olvido del Ser implica principalmente el desconocimiento de las diversas modificaciones de las “maneras-de-ser a partir de la idea del Ser”³². En consecuencia, la manera-de-ser de la existencia se obvia y se bloquea la posibilidad de asumirse en ella como lo que compete apropiadamente al Dasein en su completa apertura afectivo-comprendedora. En la impropiedad se nivelan las maneras-de-ser absolutizando implícitamente la del ser-a-la-vista gracias al reflejamiento ontológico que descarga en ello la gravedad del existir por tener a cuidado la apertura de los entes en su ser³³, sí mismo incluido. Así, se vela la apertura libre que es el Dasein fáctico como ser-posible finito y que se atestigua en el factum de-que-es, que-ha-de-ser y que siendo está arrojadamente proyectándose a posibilidades optadas que anulan otras.

3. EL DESPLIEGUE DE SU ESENCIA COMO DISENSIÓN

La ausencia de la coincidencia entre la vida y su finalidad propia (el bien) implica al mismo tiempo el desconocimiento de Dios como la fuente última de este bien. Así, el vivir en división de la principalía, porque “neque etiam sibi ipsis concordant”³⁴, conlleva la ausencia de caridad respecto a Dios en tanto apartamiento del bien divino. En el ámbito de la afectividad esta situación se manifiesta en una tristeza que abarca la totalidad vital, pues la causa de dicha tristeza, esto es, el desconocimiento de Dios y el consecuente desempeño vital en él, no está restringida a parcela aisladas entre sí, sino que atraviesa y determina por completo

32 HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, (ed. F-W, von Herrmann), *Gesamtausgabe* 3. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991, p. 295. Para la legitimidad de la existencia, etc. como maneras-de-ser (“Seinsweise”, “Weise-zu-sein” o “Wie-sein”), véase HEIDEGGER, M. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, (ed. H. Vetter), *Gesamtausgabe* 23. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006, p. 17; HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (ed. F.-W. von Herrmann), *Gesamtausgabe* 24. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005, pp. 14, 396; HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, (ed. I. Görland), *Gesamtausgabe* 25. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, p. 19; HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Philosophie*, (eds. O. Saame, I. Saame-Speidel), *Gesamtausgabe* 27. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001, p. 71. En *Ser y Tiempo* no se diferencia terminológicamente entre “Seinsweise” y “Seinsart” (véase p.e. *SuZ*, pp. 11, 60, 241).

33 Un punto parcialmente ya advertido, véase THEUNISSEN, M., *Vorentwürfe der Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*. Berlin: de Gruyter, 1996, pp. 28.

34 *S. Th.* II-II, q. 25, a. 7, corp.

la apertura humana en la realidad. El análisis tomista arriba a la acedia como la expresión específica de una tristeza resultante del rechazo aversivo frente al bien divino y, por ende, del amor desordenado hacia sí mismo. Las dos estructuras paralelas se pueden fijar conceptualmente: por un lado, la acedia y la tristeza (amor desordenado a sí mismo); por otro, la caridad y la alegría (amor ordenado a sí mismo).

La explicación de la disensión interna que implica la acedia alcanza mayor claridad en el contexto de la verdad como “adaequatio rei et intellectus”³⁵. La verdad como adecuación del intelecto a la cosa toma lugar cuando la relación parte de la intelección humana, la cual ha de adaptarse a la cosa que se presenta como la medida y establece desde sí el criterio para la determinación de la correcta o incorrecta adaptación³⁶. Sin embargo, algo puede ser únicamente la medida para el intelecto humano, porque de antemano está “in ordine ad intellectum divinum”³⁷, desde el cual recibe necesariamente su carácter de ser algo sometido a una medida externa que no es ella misma. La adecuación por parte de los entes creados no humanos se mantiene en un nivel de relativa sencillez, porque “naturalis autem actio alicuius rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur vel propter defectum instrinsecus vel extrinsecus impedimentum”³⁸. La situación se presenta más compleja en la tematización de la dimensión humana caracterizada por la razón y la voluntad, gracias a los cuales “homo est liber arbitrio”³⁹, por lo que integra en sí mismo la posibilidad fundamental de desviarse de lo que *ha de ser* esencialmente. Puede rechazar en su desempeño vital el concepto de hombre completo y perfecto que se halla en el intelecto divino y no adecuarse a él. La vida humana en su libertad no está forzosamente predeterminada por naturaleza “ad unum”⁴⁰.

Gracias a ello y habida cuenta de la introducción de la acedia como vicio en una disquisición más amplia sobre la caridad, la acedia adopta la explicación de su ámbito de movimiento divisor en ser la expresión de una implícita rebeldía inicialmente *pasional* contra el bien divino. Se refiere a la tristeza que se establece a partir de la desaparición de la alegría fundada onto-teológicamente en la vinculación esencial con Dios: “Sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur”.⁴¹ De ahí se desprende el juego

35 AQUINO, Tomás de, *De Veritate*, q. 1, a. 6, corp.

36 *Ibid.*, q. 1, a. 2, corp.

37 *Ibid.*, q. 1, a. 2, corp.

38 *Ibid.*, q. 1, a. 11, corp.

39 Véase *S. Th.* I-II, q. 75, a. 2, corp.

40 *Ibid.*, I, q. 82, a. 2, ad. 1; *ibid.*, I, q. 83, a. 1, corp.; *ibid.*, I-II, q. 30, a. 3, corp.

41 *Ibid.*, II-II, q. 35, a. 2, corp. Para un análisis orientado al plano religioso entre caridad y acedia, véase DE BLASSI, F.M., “La acedia en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión”. *Cauriensia*, Vol. VIII, 2013, p. 307.

recíproco de oposición entre caridad y acedia como las dos vías pasionales de la adopción o rechazo de la propia esencia. Dios se entrega regalándose al hombre y es recibido en la caridad “secundum quam Deus nos inhabitat”⁴² o, por el contrario, apartado en la acedia. Aquél que no se comporta ni comprende desde su principalía se desmarca de la presencia de la alegría en la caridad y cae en la situación pasional-vital de la acedia. La acedia *huye de* los bienes espirituales como la encarnación de lo que le compete al hombre en su principalía. Al mismo tiempo *huye hacia* los bienes corporales que son captados mediante el término de “carne” como la expresión referida a quien se encuentra orientado exclusivamente hacia lo mundano dentro del contexto del hombre exterior. La disensión interna de los “mali” en la forma de un apartamiento-de (los bienes espirituales) y una direccionalidad-a (los bienes corporales)⁴³ indica un desasosiego autovinculado partiendo de un descuido esencial del sí mismo, pues ellos “neque delectabile est eis secum convivere”⁴⁴ y huyen de sí mismos.

Ella es, en efecto, una tristeza aplastante, apesadumbrante, la cual oprime por completo y como tal deprime al “animum hominis” respecto a su excelencia espiritual, ya que lo aleja del obrar bien; no del obrar en general. Se desemboca en un “taedium operandi” según el cual todas las actividades irrestrictamente no portan un sentido plenamente fontal, de tal forma que en esta ausencia total de plenitud de sentido “nihil ei agere libeat”⁴⁵. La vacuidad de sentido ocurre esencialmente gracias a la elección libre, aunque quizá ignorada, de la privación de la finalidad última de la vida humana: el bien. La privación respecto a tal orden no es una característica externa que se le adjudique desde fuera a la acedia, sino que ese orden ha de mantenerse en ella necesariamente omitido, porque ella es la

42 S. Th. II-II, q. 35, a. 3, corp.

43 Este movimiento doblemente referencial ya ha sido advertido por WENZEL, S., *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill: University North Carolina, 1967, p. 49.

44 S. Th. II-II, q. 25, a. 7, corp. Es notable que “acedia” (no-cura) sea la traducción de “ἀκηδεια”: despreocupación, falta de atención o cuidado, siendo su referente el “descuido de sí mismo” (PERETÓ RIVAS, R., “Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media”. *Studium. Filosofía y Teología*, 27, 2011, p. 159). Ella se contrapone a “κηδος”: cura o cuidado (a la cual apela Heidegger para probar la manifestación preontológica del “cuidado” en la fábula de la “cura” en *SuZ*, p. 197). La cercanía a Heidegger es evidente, pues esta presenta la determinación fundamental-ontológica del Da-sein: “Sorge”. Lo cuidado es, de acuerdo a la existencia en-cada-caso-mía, el sí-mismo, a quien en su ser le compete siempre su ser, en rigurosa omisión de cualquier autorreferencialidad egoísta, pues este ser está determinado como ser-con y ser-junto en un mundo de antemano compartido debido a su apertura y remitencia a priori al ser de los otros hombres y a los entes no humanos en general, respecto a los cuales precisamente ha de cargar “cuidado” en vistas a la manera en la que serán preontológicamente abiertos en su correspondiente ser, ya sea adecuada o inadecuadamente, y tratados a partir de ello.

45 S. Th. II-II, q. 35, a. 1, corp.

“tristitia [...] de spirituali bono”⁴⁶ y más específicamente del divino. Su aversión al bien divino aporta el carácter omnímodo de la acedia como instancia determinante de cómo una vida se desempeña. Sobre la base de esta íntima referencialidad a Dios desde la propia ipseidad humana afirma Tomás que la tristeza resultante del amor desordenado y divisor de uno mismo es la causa de todo pecado, ya que éste es en su fundamento esencial un desorden de la capacidad apetitiva respecto a algo temporal apetecido⁴⁷. Por eso, Tomás no afirma que la vida se articularía pecaminosamente en acedia si se despertara una tristeza por causa de algo que, literalmente, vale la pena⁴⁸. Es manifiesto que la acedia se ubica dentro de la tristeza que es mala en sí misma, pues se entristece por aquello que no solamente es un bien, sino el bien como tal. Ella es un *pecado qua desorden*, pues, entristeciéndose del bien divino y extendiéndose a concernir la totalidad de la vida, mueve a que el hombre “totaliter a bono opere retrahat”⁴⁹.

De ahí que se deba afirmar que la acedia es ciertamente un pecado específico en tanto que su objeto es el bien divino. Sin embargo, ella es al mismo tiempo el principio de determinación implícito de todo otro pecado en vistas a su soporte de sentido, porque es el alejamiento de la dirección ordenada de la vida respecto a la fuente originaria a partir de la cual adquiere su finalidad⁵⁰. En una perspectiva negativa (apartamiento-de), el movimiento de la vida se ve determinado por aquello de lo cual la acedia huye. Si el asunto es abordado en una perspectiva positiva (direccionalidad-a), se han de llevar a cabo actividades que sean lo suficientemente intensas que permitan pasar por alto y ocultar la acedia misma como el rechazo de los bienes espirituales y de su fuente en Dios⁵¹. Por lo tanto, la acedia como movimiento divisor ha de entregarse incondicional y excluyentemente a los bienes “carneles” en tanto que son, en su unilateralidad, la contrapartida de los espirituales, cuya ausencia ha de mantenerse sepultada mediante aquellos⁵². Cabe destacar, en aras de la claridad conceptual respecto a la determinación de la acedia como tristeza, la significativa ampliación que realiza Tomás en la discusión de la acedia en la *ST* II-II, q. 35 en comparación a su introducción en la *ST* I-II, q. 35, en la cual se la menciona sin mayor detalle como un tipo de tristeza que paraliza y “corta la voz”⁵³, recalcando en ello la adherencia corporal propia de toda pasión.

46 *Ibid.*

47 Véase *ibid.*, I-II, q. 77, a. 4, corp.; ASTRORQUIZA, *Ser y Amor*, op. cit., p. 208.

48 Véase *S. Th.* II-II, q. 35, a. 1, ad. 1.

49 *Ibid.*, II-II, q. 35, a. 1, corp.

50 *Ibid.*, II-II, q. 35, a. 2, corp.

51 *Ibid.*, II-II, q. 35, a. 4, corp.

52 *Ibid.*, II-II, q. 35, a. 4, ad 2.

53 A modo de “complementación” también WENZEL, S., *The Sin of Sloth*, op. cit., p. 49. Es problemático aceptar que “sólo hay un alcance de nombres” (GONZÁLEZ VIDAL, N., *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino*. Navarra: Universidad de

La acedia aparece en el estudio de las pasiones sin cubrir por completo el alcance teórico de su exposición en cuanto vicio que promueve una actividad incesante. Entre estos dos planos no se erige una relación excluyente en detrimento de la coherencia sistemática, sino más bien una de complementación en el marco de una fundamentación por parte de su segunda aparición respecto a la primera.

Por todo lo dicho, la acedia revela desde su *esencia* un movimiento de disenso, atravesado por una “fuga”⁵⁴. Ésta plasma la presencia acidiosa en la *experiencia* cotidiana en los siguientes caracteres.

4. CARACTERES DEL MOVIMIENTO HUIDIZO CONCRETO

Tomás desarrolla un análisis del movimiento vital que se articula desde la acedia. Atravesándolo pone de manifiesto los momentos esenciales que le pertenecen a su realización concreta y que le son concomitantes, sin reducirse a una identidad real, pues no necesariamente inhieren en el acidioso simultáneamente. Los diferentes comportamientos en y desde la acedia se fundan en el fenómeno unitario de la *evagatio mentis* y sus cinco modificaciones fácticas que pueden ser puestas al descubierto acertadamente en una aproximación hermenéutica de la cotidianidad. Si el abordaje experiencial-clasificador de las pasiones “es fenomenológico *avant la lettre*”⁵⁵, aquí se propone que en el campo de la acedia un juicio similar solo es posible sobre la base de la fenomenología hermenéutica heideggeriana, mientras que imposible desde la perspectiva de la fenomenología reflexiva de Husserl⁵⁶. La razón de ello radica ante todo en que pertenece a la esencia misma de estos fenómenos encubrirse a sí mismos para poder así cumplir su propia finalidad. Tal indagación demanda para su desempeño la lucidez de saberse como una actividad metodológica que va precisamente en contra de la tendencia encubridora que radica en el sentido mismo de lo que pretende ser captado. Esto es, en parte, lo que Heidegger comprende por “hermenéutica de la cotidianidad”, si bien en el horizonte de una investigación que se plantea otro problema teórico como meta. Su *hermenéutica* es la aproximación filosófica que procede desvelando la interpretación preontológica implícita en que se sostiene toda existencia

Navarra, 2008, p. 85), teniendo su primera entrada a “ἄχος” como referente. En el otro extremo, sin diferenciación alguna, véase DE BLASSI, F.M., op. cit., pp. 309, 314.

54 S. Th. II-II, q. 35, a. 4, ad 2.

55 MALO PÉ, A., “La antropología tomista de las pasiones”, op. cit., p. 146.

56 Para una exposición inmanente completa, véase VON HERRMANN, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

fáctica afectivo-comprendedora, de modo que la apertura y articulación fundamental anidada en la precomprensión se pone al descubierto explícitamente en una investigación que acompaña al sentido de despliegue de la autointerpretación cotidiana, para evitar modificarla de antemano objetivante-representativamente⁵⁷. *Cotidianidad* designa el existir no contemplativo en el desempeño inmediato de algún ocuparse que es igual de accesible a cualquiera. El estar involucrado en ello ocurre sin ningún distanciamiento reflexivo al respecto. Dada su proximidad alberga un carácter de no llamatividad que invita a pasarla por alto, tanto en una tematización no-teórica, como en una teórico-filosófica. Al desatender la cotidianidad se oculta la comprensión del Ser y la interpretación basal no modificada objetivamente y en las que aquella se sostiene para poder-ser, por lo que ahí se coloca la primera piedra del análisis hermenéutico-fenomenológico⁵⁸. Teniendo esto en consideración es ineludible reconocer una homonimia y una tendencia afín, a los caracteres tomistas, en los §§35-38 de *Ser y Tiempo*, si bien aquí se explicitan acentuadamente en una orientación ontológica. En vistas a la mente errabunda que divaga ilícitamente entre los entes y en afiliación teórica a San Isidoro de Sevilla se desentrañan cinco caracteres eminentes⁵⁹.

Agitación mental: conlleva la pérdida interna (ratio) y externa (Deus) de orientación en relación a la comprensión de la realidad y al desempeño vital en ella. La consecuente agitación mental se concreta fácticamente en el lanzamiento apeteiente hacia cualquier ente por más diverso sea. El deseo solamente llega a su término tranquilizante cuando logra la consecución de lo deseado por él⁶⁰. Esa tranquilidad es de carácter ilusorio, pues lo verdaderamente relevante no reposa en aquello que se desea, sino en el desear constante como la tensión hacia lo

57 Véase HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (ed. C. Strube), *Gesamtausgabe 60*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, p. 336; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, (ed. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns), *Gesamtausgabe 61*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, p. 114; *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, (ed. G. Neumann), *Gesamtausgabe 62*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005, pp. 349, 362; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, (ed. K. Bröcker-Oltmanns), *Gesamtausgabe 63*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, p. 15; SuZ, p. 37.

58 Véase SuZ, pp. 43, 59, 370. Cotidianidad no es sinónimo de impropiedad, si bien el análisis muestra que en ella anida la tendencia a pre-comprenderse impropriamente. P.e. cotidianidad en sentido de contenido: SuZ, pp. 17, 44, 106, 122, 331, 370; sentido modal: SuZ, pp. 178, 313, 376; Confluencia: SuZ, p. 370.

59 S. Th. II-II, q. 35, a. 4, ad. 3. Que otros autores, p.e. Orígenes, Evagrio Póntico, Juan Casiano, Juan Damasceno, atestigüen similares caracteres no falsifica la idea directriz presente, sino que motiva nuevas investigaciones comparativas de fondo, como p.e. PERETÓ RIVAS, R. "La acedia como causa de la caída del *nous* en Orígenes y Evagrio Póntico". *Teología y Vida*, 55/4, 2014, pp. 581-593.

60 Véase *ibid.*, I-II, q. 26, a. 2, corp.

que se está aguardando intencionalmente, ya que precisamente en este desear ininterrumpido, como figuración de una expectación incesantemente anhelante, es donde anida la agitación de la mente. La posibilidad gnoseológica del tránsito desde el ente presente hacia el siguiente sin restricción óptico-regional radica en: a) la capacidad humana de alcanzar y acceder a la universalidad de la forma lógico-conceptualmente⁶¹, b) la ilimitación del intelecto agente/posible en el ámbito de lo que se presenta sensiblemente⁶², c) la potencial relación con “omnia individua que sunt extra animam”⁶³, pues cualquier ente es –en la cognición y luego en la volición– potencialmente accesible en su ser; d) la facultad del deseo racional de poder tender ilimitadamente hacia lo captado.⁶⁴

Curiosidad: el criterio que ha de satisfacer la cosa para producir curiosidad no es ser algo ínfimamente nuevo. Tomás afirma cuando habla del pecaminoso presuntuoso que “huiusmodi praecipue sunt nova, quae maiorem admirationem habent”⁶⁵. No es que se admire al modo de la “θαυμάζειν” propia del filósofo y del poeta⁶⁶ o que se busque en esta curiosidad admirada el acceso riguroso a la verdad de una cosa. Este caso sería la curiosidad intelectual, la cual es designada como “studiositas”⁶⁷. Por el contrario, la curiosidad está caracterizada por una superficialidad puramente “carnal” en su vínculo con las cosas, desde la cual no se busca la intensificación de la profundización de algo en vistas a ese algo de por sí, sino que se pretende la intensificación del cambio entre diversas cosas para no verse remitido a la finitud. La cosa que se presenta es una excusa, cuyo único servicio radica en proporcionar contenido para llenar el ansia del propio difundirse. Tal propósito se ve satisfecho principalmente gracias a la visión. En base a la inmediatez visual el curioso se puede relacionar con los entes circundantes, los cuales yacen aparentemente en una accesibilidad inmediata gracias a la capacidad que menos esfuerzo demanda y que más “plures differentias rerum nobis demonstrat”⁶⁸.

Verbosidad: aquí se adentra en el campo atencional todo lo que se deja articular en palabra. Mediante ella no solamente es posible alimentar por su contenido la previa curiosidad, sino que al mismo tiempo se revela como una actividad en donde lo relevante es el estar inmerso en un palabreo bidireccional sin tomar

61 Véase *ibíd.*, I, q. 86, a. 1, corp.; *De Veritate*, q. 1, a. 1, corp.

62 Véase AQUINO, Tomás de, *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad. 7.

63 *De ente et essentia*, 3, 95.

64 Véase *S. Th.* II-II, q. 27, a. 2, corp.; *ibíd.*, I-II, q. 28, a. 2, ad 2; MALO PÉ, A., “La antropología tomista de las pasiones”, op. cit., p. 153.

65 *S. Th.* II-II, q. 21, a. 4, corp.

66 Véase AQUINO, Tomás de, *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, lec. 3, n. 4.

67 *S. Th.* II-II, q. 166, a. 1, ad. 1, ad. 2.

68 *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, lec. 1, n. 5.

en consideración sobre lo que versa la con-versación, porque el ente sobre el cual se trata no implica mayor importancia. El “*exteriori verbo*”, i.e. las palabras fonético-sensiblemente expresadas no guardan relación vinculante, si bien sí inevitablemente significativa, con la “*intentio verbum interius*”⁶⁹, entendida como el concepto formal que representa mentalmente a la cosa. El “pensamiento” acontecido en la verbosidad es una mera operación en palabras que no van acompañadas atencionalmente por el concepto correspondiente. Es un intercambio de información bajo la modalidad del habla directa en donde lo significativo reposa únicamente en el dejarse hablar o hablar, en tanto que es una ocupación que permite la distracción.

Inquietud corporal: es el constante movimiento del cuerpo como manifestación de la raigambre corporal de la pasión y contraparte de la agitación mental. El hombre así dispuesto se mueve corporalmente de un lado para otro incesantemente, mostrando con ello la condición de intranquilidad autorreferencial en la cual se encuentra internamente su mente por la incapacidad basal de permanecer consigo mismo.

Inestabilidad del lugar y de los propósitos: entre ambas se manifiesta una relación de fundamentación donde el elemento fundante es la inestabilidad de los propósitos. La inestabilidad del lugar es la consecuencia de la mutabilidad de las decisiones respecto al lugar de permanencia, porque la vacilación de los propósitos funda la difusión a diferentes lugares. El acidioso se ve compelido a trasladarse geográfico-espacialmente de un lugar hacia otro al no poder permanecer finiquitándose en ningún lugar lógico-mental, cuya traducción volitiva sería el afincarse a algún propósito precedido voluntariamente por deliberación y elección.

A todos estos fenómenos les es común permitir la entrada de una di-versión y dis-tracción, reafirmando la disensión ontológica y sosteniendo al hombre atencionalmente en las cosas o las empresas que lleva a cabo. El acidioso no puede aprehender sus actividades tal como las expone Tomás, pues tomaría conocimiento del desasosiego fundamental que lo acompaña, cuando en realidad se trata que mediante esas actividades la inquietud constitutiva de la acedia permanezca encubierta⁷⁰. Ahora bien, cuando el rechazo a los bienes espirituales no permanece únicamente como una reacción sensual de la afectividad humana, sino que accede a la aquiescencia racional que se da a tal rechazo mediante una correspondencia de orden intelectual, esto es, si es que el apetito racional en tanto que voluntad libre también se adhiere a los efectos generados por la acedia⁷¹, es un pecado

69 ScG, lib. 4, cap. 11, n. 6.

70 La ausencia de autoconsciencia la diferenciaría de la “*sterilitas animae*”, “*sterilitas mentis*” y “*ariditas spiritualis*”, véase WENZEL, S., *The Sin of Sloth*, op. cit., p. 62.

71 Véase S. Th. II-II, q. 35, a. 3, corp.

mortal. Ciertamente, pero esto no implica que la acedia haya de ser reconocida en todo el alcance de sus presuposiciones, ni que su primera irrupción pasional tenga una valencia ontológica inferior por no ser pecado mortal. De lo contrario sus caracteres permanecen incomprensibles, pues no permitirían la aparente tranquilidad pretendida en la huida constante del sí-mismo de acuerdo a lo que es según su principalía. De esto se colige una relación subordinada en pendiente descendente desde el origen:

El hombre desconoce a Dios, su propia esencia y los bienes espirituales.
 Por ende cae en la acedia sin advertirlo al ser su sentido encubrirse.
 Por consiguiente huye no temáticamente de la acedia misma.
 De ello resulta la articulación fundamental del comportamiento vital.

El desligamiento del lugar interno de determinación esencial permite el despliegue de una dispersión en la cual “volentis importune ad diversa se diffundere”⁷², de modo que la acedia ha de compaginarse necesariamente con una ocupación incesante que transita de esto a aquello y de aquello hacia lo otro en un movimiento continuo de lo siguiente a lo subsiguiente. El Dasein es próximamente y por lo general un ente que “está-en-la-huida”⁷³. En Heidegger el concepto de huida atraviesa la totalidad de la estructura de la ontología fundamental a modo de hilo conductor unificante: ella muestra el alejamiento del desasosiego, del sí-mismo propio, del ser-hacia-la-muerte, de la conciencia, de la temporalidad originaria, así como de la historicidad apropiada⁷⁴. El movimiento huidizo reposa en un *alejarse-del* Da-sein como cuidado existente en-cada-caso-mío a quien en su ser le compete su ser y en un inquietado *dirigirse-a* la dispersión olvidadiza que cierra el paso al ser-sí-mismo en su constante apertura, temporal y afectivo-comprendedora, a la finitud propia. El ente correspondiente como el hacia-qué de la huida es, en y para este olvido del Ser y del sí-mismo, al mismo tiempo el medio de la concreción del movimiento huidizo, porque la comprensión del Ser se determinará y articulará, en detrimento del ser en-cada-caso-mío y por mor del cual se existe, desde los entes circundantes gracias a su entramado de relaciones significativas que permiten que el poder-ser del Da-sein se deje llevar por lo que le sale al encuentro en el mundo compartido ocupacional en el marco de la interpretación

72 *Ibid.*, II-II, q. 35, a. 4, ad 3. Este “diffundere” no es equivalente al propio del bien, el cual se comunica a sí mismo a causa de su propia perfección, la cual implica una actividad efectiva, véase ScG, I. 1, c. 37, n. 5; *De Veritate*, q. 21, a. 1, ad. 4; AQUINO, Tomás de, *De Potentia*, q. 2, a. 1, corp. Esto ocurre ante todo y con plena compleción en Dios, véase *S. Th.* I, q. 54, a. 1, corp.

73 HEIDEGGER, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, (ed. F.-W. von Herrmann), *Gesamtausgabe* 17. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, p. 285.

74 Véase SuZ, pp. 189, 252, 276; pp. 184, 322, 424; pp. 254, 390; p. 278; p. 424; p. 390.

público-vigente sobre lo-que-es. Al comprender preontológicamente ser como ser y no-ser como no-ser el Dasein huye del desasosiego ante su esencial finitud, que determina constitutivamente su propio ser, sin saber de la huida y de lo que huye, pues radica en la esencia de la impropiedad huidiza ocultarse como tal⁷⁵.

5. MUERTE DESDE DIOS: MOTIVACIÓN DE LA HUIDA ACIDIOSA

El “de qué” de la *fuga fáctica* es la situación que se enmarca en la acedia, abriéndose y articulándose desde el movimiento constantemente huidizo que se manifestó en la mente divagante y sus cinco concreciones. Tal conclusión hubiese sido imposible si Tomás no partiera de la presuposición de que en el ser del hombre hay algo que lo puede llegar a desasosegar de tal manera que la inquietud resultante mantenga una relación con la esencia humana misma, de manera que se trataría de una “inquietud originaria”⁷⁶. Por eso el “de qué” de la *fuga metafísica* es el hombre mismo, pero no desde cualquier perspectiva, p.e. no en cuanto a su hombre exterior, sino en lo que desvela su esencia en relación a su principalía. La huida acidiosa huye de lo que se considera erróneamente un mal. “In fuga autem tristitiae [...] homo fugit contristantia”⁷⁷, en tanto que los hombres “fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum”⁷⁸. La pregunta es: ¿por qué se huye de la esencia humana y su reposo en el bien divino, de donde Él se consideraría principalmente como el entristecedor? Se puede encontrar una indicación en el hecho que se busca evitar el reconocimiento de la propia constitución ontológica como criatura finita⁷⁹, por lo que se huiría *de* tal situación de hecho. Si se trata de evitar la confrontación con la propia finitud que se manifiesta en el carácter de ser creatura, la cual necesariamente presupone un Creador, que es a su vez la fuente de los bienes espirituales como la salvaguarda de su fundamentación, entonces se deberá incurrir en el encubrimiento de tales constataciones. En ello pueden encubrirse mediatamente las consecuencias que traería consigo el propio verse reflejado frente a una instancia que se presenta como concepto prohibitivo de lo que no se es. De ahí que se huya *al* olvido entre los entes sensibles como bienes temporales que se hallan inmediatamente presentes y accesibles dentro del horizonte exclusivamente mundano de la percepción sensorial. Dios en cuanto

75 Véase *ibid.*, p. 185; HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (ed. P. Jaeger), *Gesamtausgabe* 20. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979, p. 378.

76 MALO PÉ, A., “La antropología tomista de las pasiones”, op. cit., p. 135.

77 *S. Th.*, II-II, q. 35, a. 4, ad 2.

78 *ScG*, I. 3, c. 3, n. 8.

79 Véase LOTZ, J.B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein*. Pfullingen: Neske, 1975, p. 15.

remitencia de contraste frente a la esencia humana tiene que ser dejado fuera de juego, ya que por contraposición a Él se abre de que el hombre se experimente como lo que auténticamente es y no es: un “ens per participationem”⁸⁰, en tanto que “ab alio esse habent”⁸¹. Un ente que tiene ser solamente por participación, que se encuentra en una relación de dependencia respecto a aquello desde lo cual le ha sido asignado el ser, se revela como algo finito. La finitud del ser creatura deja surgir una tensión intrínseca de orden ontológico entre esta determinación esencial y la ley del amor propio de la preservación óptica mencionada líneas arriba. Esta tensión, sumada su vinculación intrínseca a Dios, que se instala en la dimensión ontológica humana más basal (creaturidad, autoamor natural) permite acceder *inmanentemente* al principio explicativo de la motivación última de la acedia, la cual se hace palmaria en el fenómeno presuntamente conocido de la muerte.

En el rechazo contra los bienes espirituales el acidioso va a parar “in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne omnino contra spiritum praevalente”⁸². Esta afirmación sobre la huida, el horror y la detestación posibilita una comprensión radical de la motivación de la acedia en referencia al fenómeno de la muerte, la cual permite aunar temáticamente y explicar argumentativamente por qué de hecho toma lugar la huida de la propia principalía y del bien divino. La muerte, en cuanto privación y defecto, solamente puede ser experimentada conceptualmente en contraposición a la positividad de lo cual es una modificación. Tomás niega que la muerte haya sido desde el inicio una inevitabilidad en la vida humana⁸³. La conclusión filosóficamente relevante es que el hombre se dio la muerte a sí mismo. Correspondientemente la muerte “est defectus quidam incidens ex culpa humana”⁸⁴. Una vez entrada la muerte en el ámbito de la condición humana, se adhiere al hombre mediante la corruptibilidad de la materia⁸⁵. En este sentido la muerte ocurre mediante la separación del cuerpo y del alma, cuya unión funda la unidad substancial compuesta, debido a lo cual es “privatio vitae propriae”⁸⁶. Lo decisivo radica en la acentuación de la *propia* vida. No se trata de la pérdida de la vitalidad en general a la que pertenece toda creatura animal, sino aquella en referencia a la cual se habla de la propiedad de la propia vida, por

80 *S. Th.* I, q. 90, a. 7, ad 2.

81 *De ente et essentia*, 5, 130.

82 *S. Th.* II-II, q. 35, a. 3, corp.

83 Véase *ibíd.*, I, q. 49, a. 2, corp.; *ibíd.*, I, q. 97, a. 1, corp. Véase MATEO-SECO, L.F., “El concepto de muerte en la doctrina de Santo Tomás de Aquino”. *Scripta Theologica*, 6, 1974, p. 177.

84 *S. Th.* II-II, q. 164, a. 1, ad. 5.

85 Véase *ibíd.*, II-II, q. 164, a. 1, ad. 1.

86 *Ibíd.*, III, q. 50, a. 6, corp. Para sus causas, *ibíd.*, III, q. 50, a. 1, ad. 2; *ibíd.*, I-II, q. 42, a. 2, corp.

lo que el ente correspondiente en cuanto totalidad está esencialmente integrado a tal acontecimiento. Como la afirmación apunta a la propia vida, no puede ser más que una consecuencia necesaria el declarar que también se trata de la propia muerte, porque la muerte en cuanto concepto privativo es incomprensible sin su anclaje ontológico en su reverso positivo, la vida misma.

La aflicción frente a un mal se da “*ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi*”⁸⁷. Si lo que genera temor es la presencia de y atención a una imagen (pensamiento) en su carácter proyectante hacia un futuro no actualizado, pero siempre actualizable, es evidente que alejarla excluye a su vez el temor que causa tal presentación imaginativa. Ahora bien, 1) la muerte entendida como la *privación* de la vida no puede ser sentida y, por ende, no genera ninguna aflicción, porque tal privación implica necesariamente la ausencia completa de cualquier facultad sensitiva. 2.a) Por otro lado, ella designa la actualización de la corruptibilidad humana en una *corrupción* actual que permite, entrando, la eventual privación de la vida. 2.b) Finalmente, la corrupción no se capta como el instante mismo en el que sobreviene la muerte, sino subrayadamente como el *movimiento de alteración*, i.e. del cambio degenerativo en el dirigirse hacia la muerte, pues la unidad compuesta de alma y cuerpo está sujeta por sus propias condiciones a una degeneración constante. En este último caso el hombre se puede afligir, viviendo, sobre la muerte. Así se explica que “*mors potest esse afflictiva*”⁸⁸ en cuanto la *consideración* de la privación vital. Tal constatación no puede más que ser verdadera si se trae a colación la contraparte a la cual se opone, i.e. la vida⁸⁹. Pero Tomás estatuye contraintuitivamente y en aparente contradicción con lo que afirmado recientemente que la muerte no se teme⁹⁰. Esto se comprende tomando en cuenta que respecto a la muerte el temor no logra cubrir la intensidad y extensión de los efectos que genera su consideración, en tanto que es el más grave de los males humanos, por cuanto implica la privación de la vida⁹¹. Es decir, la muerte sobrepasa el alcance que tendría el puro temor, ya que “*per mortem privatur id quod est maxime diligibile, scilicet vivere et esse*”⁹². Así, la vida (ser) es la positividad más preciada; la muerte (no ser), en consecuencia, la privación más detestada. Por eso habla de horror y detestación contra el bien divino; no de

87 *Ibid.*, I-II, q. 42, a. 2. corp.

88 Los tres momentos en *ibid.*, II-II, q. 164, a. 1, ad. 7.

89 Véase *ibid.*, Supplementum, q. 86, a. 2, ad. 3.

90 Véase *ibid.*, I-II, q. 42, a. 6, ad. 2. a) Un mal no se teme como tal si se considera que todavía permanece en un futuro distante del se está actualmente absuelto, ya que no concierne al presente. b) Un mal futuro no se considera como tal por causa de su necesidad, a partir de la cual se concibe como ya presente dado su carácter de inevitabilidad (véase *ibid.*, I-II, q. 42, a. 2. corp.).

91 Véase AQUINO, Tomás de, *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 227.

92 *De Veritate*, q. 26, a. 6, ad. 8.

temor. Dios funge como punto de cristalización en el cual se hace manifiesta, por contraste, la propia *muerte*, en cuanto lugar privilegiado para la demostración de la *finitud* de la propia vida creada.

Tomás es consecuente en integrar a la muerte en la definición real del hombre y recalcar explícitamente su mortalidad: “animal rationale mortale”⁹³. Esta definición permite plantear de que la comprensión tomista de la muerte se aleje de concebirla como un acontecimiento que eventualmente podrá ocurrir en algún futuro, para releerla en clave de una posibilidad constante frente a la cual el hombre siempre está situado y comportándose, con lo que se acercaría a Heidegger, quien claramente comprendió a la muerte en este último sentido, ya que ella es una posibilidad eminente en tanto que la actitud preontológica respecto a ella determina al existir, sea huyendo de ella en la impropiedad o adelantándose a ella en la propiedad resolutive que asume el existir desde su horizonte de finitud. Se puede mencionar la vida eterna para proporcionar una justificada objeción contra la mortalidad y finitud que tanto se está acentuando y, además, en vinculación a Heidegger. Sin embargo, el contenido propositivo de tal objeción no puede ser conocido filosóficamente y Tomás lo sabe, ya que la verdad de fe “est credibile, non autem demonstrabile vel scibile”⁹⁴. Incluso si la inmortalidad del alma fuese asumida, se mantendría teóricamente insostenible en un ámbito teológico de corte tomista, pues el hombre no es su alma. La inmortalidad del alma no tiene ningún sentido, si no se incluye en ello la resurrección del hombre⁹⁵. Afirma explícitamente que “homo enim neque est anima neque corpus”⁹⁶. Si la definición es la expresión de la esencia de algo como el “quid est res”⁹⁷, entonces la separación de la definición implica desviarse fácticamente de lo que se es esencialmente y de las posibilidades que por ello corresponden apropiadamente. Tomás advirtió que el hombre busca encubrir su propio carácter ontológico, articulado conceptualmente en la integración de la muerte en la propia definición⁹⁸. Desde esta perspectiva explica, en el contexto de un esclarecimiento sobre la Redención, que “exclusit timorem moriendi, propter quem homines servituti peccati plerumque subduntur”⁹⁹. Aseverar que la muerte es *la mayoría de las veces y comúnmente* la motivación fundamental de la subyugación bajo el pecado presupone que Tomás identificó claramente cómo se muestra cotidianamente el comportamiento humano. Como el acidioso está caracterizado por su abandono y rechazo de Dios,

93 *Ibid.*, q. 1, a. 12, corp.

94 *S. Th.* I, q. 46, a. 2, corp.

95 Véase *ScG*, l. 4, c. 81, n. 6.

96 *De ente et essentia*, 2, 200-205.

97 *De ente et essentia*, 1, 25-45.

98 Véase *S. Th.* II, q. 42, a. 2, ad. 3.

99 *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 227.

se mantiene dentro de las coordenadas del “temor” a la muerte y la correspondiente “fuga” ante ella. Esto permite comprender radicalmente a la acedia como expresión pasional de la huida ante el bien divino y su motivo en la relación remitente que se establece entre Dios como punto de contraste y la propia muerte.

CONCLUSIÓN

El diálogo establecido entre Tomás y Heidegger en torno al eje modal-estructural (dos posibilidades basales), metódico (advertencia interpretativa de la cotidianidad), temático (huida), motivacional (desasosiego de la muerte/finitud) y fundamental (ipseidad en relación a Dios o sí-mismo en relación a la apertura del Ser) gracias al fenómeno de la acedia y sus compromisos ontológicos presupuestos reflatados, no solo ha podido mostrar la presumible presencia subyacente tomista en el subsuelo articulador de *Ser y Tiempo*, sino igual de originariamente, pero en dirección inversa, fundar la plausibilidad de una hermenéutica de la cotidianidad implícita en los análisis tomistas. Esta interpretación se ha enlazado inmanentemente a la actitud que Tomás defiende dentro del campo filosófico en el marco de una *comprensión* suficiente y pertinente de una cuestión: “Si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirat et vacuus abscedet”¹⁰⁰. Así como las pasiones “se conservan prácticamente idénticas y profundamente operantes en los hombres de todos los tiempos y lugares”¹⁰¹, del mismo modo se ha expuesto *filosóficamente* y desde sus propias condiciones de posibilidad el contenido temático de la acedia en su carácter originario y valencia universal, en tanto apertura afectivo-pasional apesadumbrada y articulación del movimiento huidizo desordenado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINATIS, Divi Thomae, *Summa Theologica*. 5 Vol. Romae: ex typographia senatus, 1886-1887.

AQUINO, Santo Tomás de. Enrique Alarcón, *Corpus Thomisticum*. S. Thomae de Aquino. *Opera omnia*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000. <http://www>.

100 *Quaestiones de quolibet* IV, q. 9, a. 3, corp.

101 MANZANEDO, M.F., *Las pasiones según Santo Tomás*. Salamanca: San Esteban, 2004, p. 22.

- corpusthomicum.org/iopera.html [Consulta: 7 mayo 2019]. OCLC nro. 49644264.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición trilingüe. (Traducción y prólogo de García Yebra, Valentín). Madrid: Gredos, 2018.
- , *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. (Introducción de Lledo Iñigo, Emilio / Traducción y notas de Pallí Bonet, Julio). Madrid: Gredos, 1993.
- ASTRORQUIZA Fierro, Patricia, *Ser y Amor: Fundamentación Metafísica del Amor en Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2002.
- DE BLASSI, Fernando Martín, “La acedia en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión”. *Cauriensia*, Vol. VIII, 2013, pp. 299-315.
- GONZÁLEZ VIDAL, Nicolás, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino*. Navarra: Universidad de Navarra, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. 19ª ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, (ed. F.-W. von Herrmann), *Gesamtausgabe* 3. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- , *Einführung in die phänomenologische Forschung*, (ed. F.-W. von Herrmann), *Gesamtausgabe* 17. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (ed. Petra Jaeger), *Gesamtausgabe* 20. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979.
- , *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, (ed. Helmuth Vetter), *Gesamtausgabe* 23. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (ed. F.-W. von Herrmann), *Gesamtausgabe* 24. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.
- , *Einleitung in die Philosophie*, (eds. O. Saame e I. Saame-Speidel), *Gesamtausgabe* 27. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.
- , *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (ed. C. Strube), *Gesamtausgabe* 60. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, (ed. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns), *Gesamtausgabe* 61. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- , *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, (ed. G. Neumann), *Gesamtausgabe* 62. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.
- , *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, (ed. K. Bröcker-Oltmanns), *Gesamtausgabe* 63. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- LOTZ, Johannes Baptist, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*. Mensch – Zeit – Sein. Pfullingen: Neske, 1975.
- MALO PÉ, Antonio, “La antropología tomista de las pasiones”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 40, 2011, pp. 133-169.
- MANZANEDO, Marcos F., *Las pasiones según Santo Tomás*. Salamanca: San Esteban, 2004.
- MATEO-SECO, Lucas Francisco, “El concepto de muerte en la doctrina de Santo Tomás de Aquino”. *Scripta Theologica*, 6, 1974, pp. 173-208.

- PERETÓ RIVAS, Rubén, “Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media”. *Studium. Filosofía y Teología*, 27, 2011, pp. 157-171.
- PERETÓ RIVAS, Rubén, “La acedia como causa de la caída del *nous* en Orígenes y Evagrio Póntico”. *Teología y Vida*, 55/4, 2014, pp. 581-593.
- THEUNISSEN, Michael, *Vorentwürfe der Moderne*. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters. Berlin: de Gruyter, 1996.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutik und Reflexion*. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- WENZEL, Siegfried, *The Sin of Sloth*. Acedia in Medieval Thought and Literature. Chapel Hill: University North Carolina, 1967.