

ACEDIA Y DEPRESIÓN COMO CUIDADO POR LA SEPULTURA EN EL MUNDO CLÁSICO Y SUS ECOS CONTEMPORÁNEOS

THE ACEDIA AND DEPRESSION AS CARE FOR THE BURIAL IN THE CLASSIC WORLD AND ITS CONTEMPORARY ECHOES

Rubén Peretó Rivas*

SUMMARY

This paper analyzes the concept of acedia as care for the burial of the dead in some Greek classic works from a philosophical point of view, pointing out the links between this care and the search for one's own identity, and the existential meaning of the human person. In addition to this view, the paper focalizes on the Jewish and Christian attitude toward the burial of the dead, in the Bible as well as in the writings of Patristic authors. Finally, this paper offers some psychoanalytic references on the subject echoing the assertions of the classics and proposes the relationship between acedia and depression.

Key words: *Acedia; burial; depresión; Homer, Lacan*

El término *acedia* ha desaparecido, en la práctica, del lenguaje corriente, e incluso del lenguaje filosófico y literario, no solamente en autores y obras de lengua española, sino también en otras lenguas modernas. No se habla de la *acedia* y, cuando se lo hace, el vocablo suele ser utilizado para referirse a una serie de estados que no poseen contornos definidos sino que, más bien, se

* Doctor en Filosofía; Profesor Titular Ordinario de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina); - Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet).
Address: Perú 975 4º piso 2, 5500 – Mendoza, Argentina.
Electronic address: ruben.peretorivas@fulbrightmail.org

pierde en los límites difusos del lenguaje. De ese modo, entonces, la palabra es usada para describir situaciones de desgan o pereza, de melancolía, de apatía, de tristeza o de depresión, de aburrimiento o de tedio. Sin embargo, cualesquiera de estos estados son diversos entre sí -fluctúan entre fenómenos de tipo espiritual o de tipo psicológico- y diversos también del significado original que se le otorgó a la acedia en el ámbito de la antigüedad clásica y del pensamiento patrístico.

De allí la necesidad de proponer una suerte de *arqueología* del término *acedia* que manifieste su estrecha relación con un ritual que aparece de modo constante en la mayor parte de las culturas: las ceremonias fúnebres y, particularmente, la sepultura de los muertos. Lo que primeramente podría ser visto como una simple medida de profilaxis destinada a evitar la proliferación de enfermedades, encierra un significado existencial profundo que pone en juego la propia identidad de la persona, y que se ha expresado a través de la literatura, de escritos religiosos y, últimamente, de teorías psicológicas. Este trabajo, entonces, se orienta a develar, a través de un estudio filológico y filosófico, el significado profundo del concepto de *acedia* en su relación con el deber de sepultar a los muertos.

ACEDIA Y CUIDADO POR LA SEPULTURA EN EL MUNDO GRIEGO

La preocupación por la arqueología del término *acedia* no es nueva. Los autores medievales del siglo XIII pusieron especial atención en los capítulos que, en sus tratados sobre los vicios y las virtudes, le dedicaban al tema, en esclarecer su origen etimológico. Para Alejandro de Hales y Tomás de Aquino, el término proviene del latín *acredine*, es decir, acidez.¹ Alberto Magno es más explícito y escribe: "... la debilidad depresiva agudiza la voz (*acuit vocem*), como es evidente en las personas enfermas, y de tal pesadumbre proviene la palabra latina *accidia*, porque $\alpha\chi\omicron\chi$ (sic) en griego significa "voz pesada" (*vocem aggravans*).² Los tres autores mencionados, y muchos otros medievales, siguen en esta discusión etimológica al tratado *De fide orthodoxa* de San Juan Damasceno al que conocían a través de la traducción de Burgundio de Pisa.³ Sin embargo, cualquiera de las dos opciones propuestas por estos maestros medievales es errónea. En efecto, el término *acedia* no posee un origen latino sino griego, y

¹ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 35, a. 1 co., y Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II pars, II libri, inq. III, tract. IV, sect. II, quaest. I, tit. IV, cap. 1.

² Alberto Magno, *II Summae Theologiae*, tract. XVIII, q. 118, a.1, *ad ultimum*.

³ Cfr. Juan Damasceno, *La foi orthodoxe*, II, 4. Y la traducción latina : Juan Damasceno, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus* 1955, p. 121.

por tanto no puede provenir de *accedine*, y el término griego del que proviene esconde detrás una significación que provee al concepto de una profundidad y consistencia que va más allá de una mera descripción fenoménica.

Nuestra *acedia* deriva del griego ἀφκηῶδετω, que es el privativo de κηδεῶ y, por tanto, su significado primero es falta de cuidado o incuria. Es este el sentido que le da al término, por ejemplo, Platón en *Leyes*: “Pero si alguien no cuida (ἀφκηῶδηῶν) a sus hijos...”⁴ Sin embargo, esta palabra se usaba también con frecuencia para indicar una especial falta de cuidado: aquel debido a la sepultura. Es decir, el ἀφκηῶδετω era la falta de interés o de cuidado por la sepultura de un cadáver, el horror que producía el muerto a quien no se sepultaba y la negligencia de los deudos por tributar los ritos fúnebres debidos a su difunto. En este sentido utiliza la palabra Homero hacia el final de la *Iliada*, cuando el anciano Príamo se entrevista con Aquiles a fin de reclamarle el cadáver de su hijo Héctor para darle sepultura: “No me ofrezcas asiento -dice Príamo-, criatura de Zeus, mientras Héctor yace en las tiendas insepulto (ἀφκηδηῶ)...”⁵ Contrariamente, el κηδεῶ es usado por los autores clásicos como duelo o cuidado por la sepultura. El mismo Homero, en la *Odisea*, dice por boca de Menelao refiriéndose a Ulises: “... sus trabajos debían convertírsele en lutos (κηῶδε)...”⁶

Es justamente esta connotación de la *acedia* - el espanto y el desinterés por el cadáver insepulto-, lo que origina la profunda riqueza semántica del término ampliamente descriptiva del fenómeno al que hace referencia.

La poesía homérica presenta una notable recurrencia a la figura del cadáver, del duelo y de la sepultura, y no solamente utiliza en estos casos la expresión ἀφκηῶδετω, sino que también recurre con frecuencia a la imagen significativa que aporta las diversas formas del verbo κάλυπτοω, es decir, *envolver* o *cubrir*. El héroe muerto es *envuelto* por la noche o la oscuridad. Por ejemplo, cuando en la *Iliada* Sarpedón mata a Tlepólemo, Homero dice: “...la tenebrosa noche le *envolvió* con su velo los ojos”.⁷ Pero el interés de la imagen procede de la reacción especular que el muerto provoca en quienes guardan duelo por él. Éstos se *envuelven* o *cubren* de ceniza o de polvo, como el reflejo

⁴ “οἱ δὲ ἀφ παιῶδων τε ἀφκηδηῶν γεῶνηται καιῶ...” Platón, *Leyes* XI, 913 c.

⁵ “μή πω μ’ ἐς θρόνον ἴξε, διοτρεφές, ὄφρα κεν ἔκτωρ / κείται ἐνὶ κλισίῃσιν ἀκηδής. Homero, *Iliada* XXIV, 553-4.

⁶ “τῶ δ’ ἄρ’ ἔμελλεν / αὐτῶ κήδε’ ἔσεσθαι” “τῶ δ’ ἄρ’ ἔμελλεν / αὐτῶ κήδε’ ἔσεσθαι” Homero, *Odisea*, IV, 107-8.

⁷ “τὸν δὲ κατ’ ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νύξ ἐκάλυψε”. Homero, *Iliada* V, 659. Puede verse la utilización del mismo verbo en los siguientes pasajes: IV, 461; V, 68, 553; XVI, 350; XX, 417. Al respecto, puede verse el trabajo de Moreux 1967 y Vermeule 1979.

de la nube oscura que cubre y envuelve al cadáver. Cuando Aquiles se entera por boca de Antíloco de la muerte de Patroclo, relata Homero que "... a él una negra nube de aflicción lo envolvió (ἐκάλυψε), afeando su amable rostro. Tomó con ambas manos el quemado hollín y lo derramó sobre su cabeza".⁸

Como señala Bouvier (2005, p. 72), una misma metáfora expresa la muerte y el duelo, expresado por el oscurecimiento de sí mismo. El doliente se sustrae a la luz, como el héroe muerto, y lo acompaña en la oscuridad. El κηδεῶν homérico implica así un paso previo a la sepultura en la mimetización en la oscuridad, del muerto y del doliente, pues el sujeto de la muerte no es sólo el cadáver sino también quienes lo lloran. Homero enlaza a ambos a través de un mismo verbo; ambos quedan *envueltos* en la misma oscuridad, estableciéndose de esa manera una suerte de *comunidad* entre los actores del drama.

Surge aquí el problema de la nueva identidad que reclama el cadáver y que le es conferida por los ritos fúnebres. Se trata de inventar y de fijar para el difunto un nuevo estatus que le permitirá gozar, en tanto que muerto, de una presencia simbólica a pesar de su ausencia física.⁹ Pero el cuestionamiento de la nueva identidad no se refiere solamente al muerto sino que también quienes lo lloran deben preguntarse, buscar y encontrar una nueva identidad. La sepultura del cadáver, por tanto, implica un *nuevo comienzo* y un *nuevo modo de ser* tanto para quien ya no está físicamente, y a quien deberá conferírsele otra forma de presencia, como para quienes quedan privados ahora de aquél y deberán reconstruir su identidad a partir de esa ausencia.

Si apelamos nuevamente a la literatura griega, vemos que es recurrente en sugerir que la propia identidad se obtiene a partir del origen. Así, por ejemplo, Néstor se apresura a preguntar a Telémaco su procedencia: "¿Quiénes sois, forasteros? ¿De dónde venís por las rutas de las aguas? ¿Viajáis por negocio o quizá a la ventura como van los piratas del mar que navegan errantes exponiendo sus vida y llevando desgracia a los pueblos?".¹⁰ Las dos preguntas del rey de Pilos son complementarias: el "quién eres" se responde por el "de dónde vienes". La identidad de la persona se resuelve por su origen, y es su procedencia el que lo denota. Por eso, Telémaco se apresura a declarar que viene de Itaca, al pie del monte Néion, y que va tras las huellas de su padre Ulises.¹¹ Estos datos parecieran ser suficientes para otorgar a la persona una

⁸ "τὸν δ' ἄχεος νεφέλη ἐκάλυψε μέλαινα· ἀμφοτέρησι δὲ χερσὶν ἑλὼν κόνιν αἰθαλόεσσαν / χεῦατο κὰκ κεφαλῆς, χαρίεν δ' ἥσχυνε πρόσωπον." Homero, *Ilíada* XVIII, 22-4. Cfr. también XI, 249-50; XVII, 591.

⁹ Sobre esto puede verse a Bouvier 2005, p. 71 y a Vernant 1989, p. 105.

¹⁰ Homero, *Odisea* III, 71-74.

¹¹ *Ibíd.* III, 79-85.

identidad determinada y para ubicarlo de ese modo en la constelación de las relaciones personales en las que se teje la existencia humana. El origen no solamente resuelve la configuración de la identidad del interlocutor, es decir, no es solamente Néstor quien delinea los contornos precisos de su huésped, sino que es el mismo Telémaco quien se encuentra a sí mismo y se reconcilia con su propia realidad cuando reconoce y asume su origen. Y, de esa manera, el *quiénes somos* se estructura en dependencia necesaria con el *de dónde venimos*.

Consecuentemente, el errabundo y el apátrida son personajes cuya identidad no está definida. Es la imagen que Edipo presenta cuando es interrogado por los ancianos de Colono: “Yo soy el sin patria...”.¹² El errar indica una profunda crisis identitaria puesto que cuando se ha perdido el origen, se exige la búsqueda de uno nuevo para reencontrar de ese modo la identidad.

Sin embargo, pareciera que no es sólo el origen el que delinea la identidad, sino también el destino. Brandt (2005, p. 136), al comentar esta posibilidad, propone el ejemplo de Agar, la esclava de Abraham que huye al desierto, escapando de las iras de Sara. Es allí, junto a un pozo, que un ángel le dice: “Agar, esclava de Sarai, ¿de dónde vienes y a dónde vas?”.¹³ A lo que responde: “Estoy huyendo de Sarai, mi señora”.¹⁴ Solamente obtiene respuesta la primera pregunta del mensajero. Agar confiesa su origen perdido y desconoce su destino. La escena transcurre en el desierto, el espacio inhabitado, incapaz de ser origen y de ser destino; es el lugar del tránsito, donde la identidad se desdibuja y se hace necesaria la palabra de otro que ofrezca la posibilidad de encontrar el destino que configurará nuevamente el propio ser. En caso de Agar, la identidad se ha refugiado en el polo opuesto.

Son entonces dos los elementos que, hasta ahora, definen la identidad de la persona. Pero Platón agrega uno más. Escribe en el *Menéxeno* refiriéndose a los hombres valientes: “Elogiemos pues, en primer lugar, su nobleza de nacimiento y, en segundo lugar, su crianza y educación. Después de esto mostraremos cuan bella y digna fue la ejecución de sus acciones”.¹⁵ El hombre valiente se define no sólo por su nacimiento, o por su origen, sino también por su formación y sus actos. Será este el esquema que se aplicará en el momento de retratar a los hombres ilustres de la antigüedad greco-latina. Pareciera que estos tres elementos -origen, acciones, destino-, conforman una unidad

¹² “Ὁ ξένος, ἀπόπτολις”, Sófocles, *Edipo en Colono*, 208.

¹³ Gen. 16, 9.

¹⁴ Gen. 16, 10.

¹⁵ Platón, *Menéxeno*, 237a.

necesaria, de modo tal que, la eliminación de uno de ellos implica, forzosamente, la pérdida de la identidad.

Si el término *αφκησδτω* incluye en su semántica el descuido por la sepultura, ¿podrá también implicar, consecuentemente, un impacto en la formación de la identidad personal? En otros términos, si la muerte y la sepultura, en tanto que destino del hombre, “desaparecen” o son obliteradas del horizonte de la vida personal, la construcción de la propia identidad, ¿puede ser afectada? El recurso a la tragedia griega, concretamente al caso de *Antígona*, es oportuno para alcanzar alguna conclusión en este sentido.

El mundo antiguo concedió una gran importancia a la sepultura de los muertos como elemento integrante de la memoria colectiva. La privación de la sepultura equivalía a la condenación y a un incumplimiento de la memoria y, por tanto, de la integridad del muerto, a quien la única posibilidad de supervivencia que se le concedía era, justamente, el recuerdo entre los vivos.¹⁶ Y así, los funerales se ubican frente a un problema ontológico en tanto deben resolver el paso del ser al no ser. Ellos fijan para el difunto un nuevo estatus por el cual gozarán, en tanto que muertos, de una presencia simbólica a pesar de su ausencia física.

La historia es un testigo privilegiado de este hecho: luego de las batallas, se decretaba una tregua entre los ejércitos contendientes a fin de que pudieran ser sepultados los cadáveres. Y la tragedia griega invitaba a reflexionar a los atenienses acerca de sus propias reacciones emocionales que suscitaba la evocación de una muerte sin sepultura. Tal el caso no sólo de *Antígona*, sino también de *Los siete contra Tebas* de Esquilo y de *Las fenicias* de Eurípides.

El decreto de Creonte que prohíbe enterrar a Polinices no solamente implica un desprecio de sus restos mortales sino que, sobre todo, es un intento por hacer desaparecer su identidad. El texto de Sófocles repite en varias ocasiones que el destino de este hijo de Edipo será ser devorado por las fieras y los pájaros, quienes esparcirán sus restos y su olor nauseabundo por todas las ciudades aledañas. “Que se lo deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros, y ultraje para la vista”.¹⁷ “Están unidas contra ti en una alianza de enemistad todas las ciudades cuyos cadáveres despedazados encontraron enterramiento en perros o fieras, o en cualquier alado pajarraco que transporte el hedor impuro por los altares de la ciudad”.¹⁸ La

¹⁶ Cfr. Vernant 1989, p. 41-79.

¹⁷ Sófocles, *Antígona* 205-207.

¹⁸ Sófocles, *Antígona* 1081-1083.

destrucción del cadáver y su dispersión implica también el deseo de Creonte de destruir la identidad de Polinices así como, por el contrario, Eteocles recibe el reconocimiento de la suya. A él, “que se le sepulte en su tumba y que se le cumplan todos los ritos sagrados que acompañan abajo a los cadáveres de los héroes”.¹⁹ El destino preciso –una tumba-, de uno se contraponen con la dispersión del otro y, consecuentemente, aquel tendrá asegurada su identidad, mientras que éste será privado de la suya.

El significado que se oculta tras el decreto de Creonte es del de condenar a Polinices al olvido, es decir, su identidad desaparecerá junto con su recuerdo de la comunidad de Tebas. Como le advierte Tiresias, se trata de matarlo dos veces.²⁰ Ya no es sólo la muerte física que encontró en manos de su hermano, sino de una muerte mucho más cruel, la del olvido que arranca con él la identidad. Polinices dejará de ser ya para siempre.

La sepultura, entonces, es mucho más que una simple medida higiénica que evita la proliferación de las pestes. Sepultar, y el cuidado por la sepultura, es el modo de afirmar la identidad del muerto y, también, de sí mismo. Si Antígona no sepulta a su hermano, arriesgándose con este acto a ser muerta ella misma, si no es capaz de cometer ese “delito sagrado”,²¹ ya no será la misma, es decir, ya no será la Antígona hija de Edipo y Giocasta. La propia identidad de Antígona se construye también a partir de la identidad de su hermano, y la pérdida de ésta conllevará a la gradual disolución de aquella.

De este modo, entonces, podemos hablar de una amplitud de significados de la acción de Antígona. Más allá de los aspectos éticos que suelen señalarse, la sepultura de Polinices da cuenta también de una iniciación de la heroína a una dimensión fundamental de su existencia, la que tiene que ver con su propia identidad que se manifiesta en una relación íntima con su propia muerte.

Por eso mismo, la *sepultura* y el hecho mismo de *sepultar* a un muerto conlleva un significado existencial y pragmático, siendo uno de los gestos constitutivos de la espiritualidad humana.²² Antígona sepulta a su hermano movida por dos motivos. En primer lugar, su fidelidad a los vínculos de sangre y el amor fraternal. De ese modo, permitirá a Polinices alcanzar la morada de los muertos en el Hades. Pero, sobre todo, el cumplimiento de esa sepultura le permitirá a ella, aún viva, efectuar el pasaje del mundo de los vivos al mundo de los muertos. Se trata de una acción que se encuentra en lo más íntimo del

¹⁹ Sófocles, *Antígona* 196-199.

²⁰ Sófocles, *Antígona* 1030.

²¹ Sófocles, *Antígona* 74.

²² Cfr. Hess 2005, p. 120.

proceso de *transformación de sí* de Antígona: la búsqueda y la afirmación de la propia identidad.

Así, el concepto de *αφρηωδew* o de *acedia*, señala no solamente el descuido o desinterés por la sepultura física de un cadáver sino que, también, incluye el descuido o negligencia por la propia identidad, en tanto que el *sepultar*, como destino personal y, en este caso, como destino *familiar* y *social*, es un elemento que integra constitutivamente la propia identidad. La persona que sufre de *acedia*, por tanto, no sólo no sabe quién es sino que ha perdido el interés por saberlo. Su identidad ha sido desdibujada y ya no le importa volverla a los trazos originales. Se trata de la desidia de ser uno mismo y del gozo profundo que produce el ser quien se es, vale decir, vivir la propia identidad. De aquí también, la tristeza y el desánimo que siempre acompaña a la *acedia* y que es signo imprescindible de su manifestación.

Es relevante destacar en este punto que la *muerte* y la *sepultura* configuradoras de la identidad a las que hacemos referencia, si bien en primera instancia se refieren al hecho *físico* de morir y *ser sepultado*, también se extiende a las diversas *muertes* y consecuentes *sepulturas* que acaecen en la vida del hombre. El paso de una edad a otra, por ejemplo, o de una etapa a otra de la vida, implica la aceptación de la muerte de aquello que se era y que ya no se es más, y el cuidado de sepultarlo, es decir, volverlo recuerdo a fin de transitar la nueva edad o la nueva etapa siendo lo que ahora se es, y no añorando y pretendiendo ser lo que ya no se es, y ya no se volverá a ser.

EL DEBER DE LA SEPULTURA EN EL JUDEO-CRISTIANISMO

El deber de la sepultura se encuentra presente también en la cultura judía y, a través de ella, en la cristiana. En la Biblia pueden encontrarse numerosos pasajes con precisas referencias a las sepulturas reales²³ y sacerdotales,²⁴ y a las honras fúnebres debidas.²⁵ Y del mismo modo que Antígona, la Escritura considera una gravísima falta abandonar los cadáveres a los buitres y a las bestias salvajes.²⁶

El libro del Génesis define, en los comienzos mismos del relato bíblico, la necesidad casi ontológica de la sepultura cuando Yavé pronuncia sobre el

²³ Por ejemplo, Gn. 35, 8; Jos. 24, 30; Jue. 2, 4; Jue. 8, 32; I Sam. 25, 1; I Reyes 2, 10; I Reyes 11, 43; I Reyes 14, 31; I Reyes 15, 24; II Cron. 16, 14; II Cron. 21, 19-20; II Cron. 28, 27.

²⁴ Cfr. II Cron. 24, 16.

²⁵ Cfr. I Sam. 31, 11-13; II Sam. 21, 12-14.

²⁶ Cfr. Es. 14, 19-20; Jer. 26, 23; I Reyes 14, 10-13; I Reyes 21, 22-24; II Reyes 9, 10; II Reyes 9, 22-26.

Adán caído las terribles palabras: “Eres polvo, y al polvo volverás”.²⁷ Se trata de una revelación de los íntimos y estrechos lazos que unen al hombre con la tierra ya que no sólo pertenece a ella, sino que *es* ella. Es decir, el hombre es tierra –lo cual está indicado con el mismo nombre *Adán-*, y debe retornar a la fuente de la cual surgió.²⁸ El Eclesiastés distinguirá más adelante que el polvo volverá a la tierra y el espíritu a Dios, porque esos son sus lugares de pertenencia.²⁹ En ambas referencias escriturarias aparece claro, entonces, no sólo la condición del hombre como hecho de polvo, sino también la necesidad de que retorne a su lugar originario. El enterramiento de los cadáveres, por tanto, obedece a un mandato bíblico que no sólo es una ley higiénica prevista por Dios, sino que responde a la condición ontológica del hombre.

Si bien este mandato divino de retorno a la tierra posee sin duda características de castigo, la tradición rabínica ha visto también en él una esperanza en la futura resurrección. El retorno del cuerpo a la tierra tiene la finalidad de incorporarlo a los elementos eternos de la creación y, como “la tierra subsiste perpetuamente”,³⁰ esta incorporación es la semilla de una futura resurrección. El Maharal de Praga, o Iehudá Loeb, escribe: “La intención del texto no se refiere solamente a depositar en la tierra, sino que quiere expresar que el hombre es digno, por su naturaleza específica, de retornar a la tierra. Se trata de una conservación para el futuro. Es sepultado en la tierra porque el hombre tiene potencialidad para vivir en el futuro”.³¹ De ese modo, sepultar un cuerpo es equivalente a depositar una semilla que germinará en la resurrección futura. La tierra, al absorber el cuerpo, en realidad lo conserva para el momento del renacimiento.

Este concepto y significado de la sepultura, transmitido por la cultura rabínica judía, tiene también su equivalente en el cristianismo, donde la resurrección de los muertos en el último día posee una consistencia doctrinal y dogmática mucho mayor. En efecto, el hecho de la resurrección es parte integrante del cuerpo teológico cristiano de un modo claro y perfectamente establecido -*integra el Símbolo de la fe-*, lo cual no sucede con la enseñanza judía, en la que no posee un delineamiento preciso. Y así, porque los muertos resucitarán en cuerpo y alma, el cuerpo debe ser tratado de acuerdo a su dignidad, aun cuando no sea más que un cadáver. Porque volverá a tener vida, porque sus huesos se recubrirán nuevamente de carne, según la visión

²⁷ Gen. 3, 19.

²⁸ Adán proviene del hebreo אָדָם, que significa “tierra”.

²⁹ Qo. 12,7.

³⁰ Qo. 1,4.

³¹ Maharal de Praga, *Gur ariéh*, Gn. 2, 7.

del profeta Ezequiel,³² debe ser “conservado”, y es la tierra, su lugar de origen, el repositorio.

El judeo-cristianismo ha conservado, consecuentemente, un profundo horror por los cuerpos insepultos y ha dictaminado la necesidad de su sepultura. De hecho, uno de los castigos más dramáticos que menciona el Antiguo Testamento es el que corresponde a la reina Jazabel y a los miembros de la casa de Ajab: “Los perros se comerán a Jezabel a los pies del muro de Jezrael. Aquel de la casa de Ajab que muera en la ciudad será devorado por los perros, y el que muera en el campo, será comido por los pájaros del cielo”.³³ También Rispá, esposa de Saúl, se encarga de cubrir y custodiar a los siete miembros de su familia ahorcados por los gabaonitas, a fin de que “no se acercaran a ellos de día las aves del cielo, y de noche las fieras salvajes”.³⁴

El deber de la sepultura se inscribe en los mandatos mismos de la ley con una fuerza tal que, frente a él, claudicaban otros deberes y derechos. Es el caso de Tobit, un israelita piadoso que es deportado a Nínive. Allí, “hacía limosnas a sus compatriotas, daba mi pan a los hambrientos, vestía a los que estaban desnudos, y enterraba a mis compatriotas cuando sus cadáveres eran arrojados por encima de las murallas de Nínive”.³⁵ Incluso, como venganza por su derrota, el rey Senaquerib mandó a matar a muchos judíos y dejarlos insepultos. Tobit, por la noche, los escondía y luego los sepultaba. Enterado el monarca, mandó a matarlo, por lo que el piadoso anciano tuvo que huir y todos sus bienes fueron confiscados.³⁶ La observancia, por tanto, de la ley implicaba sepultar a los muertos, más allá de que este acto acarrease la propia muerte o la pérdida de la fortuna.

Si bien, entonces, el término *acedia* no aparece en el texto bíblico y tampoco se encuentra allí alguna palabra equivalente que connote la necesidad y el cuidado de la sepultura, sí resulta claro, en cambio, la existencia del deber de enterrar a los muertos. Dejar sus cuerpos como alimento de las fieras se convierte en uno de los peores castigos y, consecuentemente, sepultarlos adquiere el peso de un mandato divino.

La iglesia católica tipificó las *obras de misericordia corporales*, a partir de Mateo 25, 34-36, e incluyó entre ellas el deber de sepultar a los muertos. Esta última aparece como tal por primera vez a mediados del siglo XIII en el

³² Ez. 37,8.

³³ I Rey. 21, 23-24.

³⁴ II Sam. 21, 10.

³⁵ Tob. 1, 16-17.

³⁶ Cfr. Tob. 1, 18-20.

Rationale divinatorum officiorum de Guillermo Durando y permanecerá en ese puesto hasta la actualidad. Se trata de un testimonio perdurable del mandato recibido en el Antiguo Testamento pero inscrito, además, en el sustrato permanente de la cultura humana. Frente a la desesperanza del espectáculo de la muerte, el retorno a la tierra del cuerpo exánime es un signo de esperanza y señala la existencia de un orden trascendente.

En el periodo cristiano, la *acedia* conoce un resurgir de su vigencia durante la patrística fundamentalmente a través de la obra de Evagrio Póntico, eremita del desierto egipcio y profundo conocedor de la psicología humana. Él la inscribe dentro de un octonario de *logismoi* o pensamientos malvados -que posteriormente serán transformados por Gregorio Magno en los siete pecados capitales-, que rondan al monje a fin de desviarlo de su camino ascético y místico de ascenso al conocimiento divino.³⁷ Para Evagrio, la *acedia* es un axioma de pensamientos que mina la tensión volitiva, trabajando sobre los juicios y comportamientos a modo de motivaciones o presiones afectivas sobre la voluntad.³⁸

La enseñanza evagriana sobre la *acedia* y su ubicación dentro del ámbito de la espiritualidad cristiana será recibida por los autores occidentales, en primer lugar Juan Casiano y, luego, San Gregorio Magno, y transmitada a través de ellos a la Edad Media. En todos estos pensadores la *acedia* poseerá siempre un valor moral, es decir, su lugar estará circunscripto al de los vicios o pecados de los cuales es necesario estar precavidos a fin de avanzar en el camino de la perfección cristiana. Su carácter de cuidado por la sepultura desaparece y resultará desconocido para el hombre medieval.³⁹

ALGUNAS PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS

La necesidad e importancia de la sepultura no solamente se ha expresado a través de la tragedia griega, sino que algunas corrientes de la psicología contemporánea suministran criterios hermenéuticos que permiten el abordaje desde otras perspectivas. Es lo que ocurre, por ejemplo, si adoptamos como criterio el concepto de “sujeto hablante” de Lacan, tal como propone Muriel Gilbert (2005, p. 201-220), en un interesante estudio.

Lacan sostiene que la categoría de *sujeto hablante* implica el abandono del paraíso y el vivir en un mundo de necesidades en el cual nunca se está

³⁷ Cf. Evagrio Póntico, *Tratado práctico* VI.

³⁸ Cf. entre otros, Forthomme 2000, Palleschi 2005 y Peretó Rivas 2013.

³⁹ Cf. Wenzel 1967, Peretó Rivas 2011 y Peretó Rivas 2012.

completo. Esta “falta” o “necesidad” da lugar al nacimiento del deseo, tal como ya había enseñado Freud. Sin embargo, el giro lacaniano introduce el concepto del lenguaje. *Hablar* implica *desear* y, por eso mismo, implica también imperfección y carencia, en tanto se desea aquello que no se posee, y la posesión de todo, o *completud*, indica desaparición del deseo. Por eso mismo, quien ya no desea nada, está muerto, porque nada hay que lo mueva a vivir y, consecuentemente, quien no desea tampoco habla.⁴⁰

Así entonces, el acto de hablar, en la interpretación lacaniana, indica la ausencia y la pérdida del estado de “completud” del cual se goza en el paraíso, puesto que hablar es recurrir al símbolo, y la simbolización supone que el objeto de deseo no responde a la llamada del sujeto. Es decir, como el objeto no está, se recurre al símbolo, se *habla*, para hacerlo presente. Recurrir a los símbolos y al lenguaje -al *significante*, diría Lacan-, es presentir la ausencia, puesto que se representa a través del símbolo aquello que le falta al sujeto. Hablar, desde esta perspectiva, consiste fundamentalmente en tomar posesión de sí y significarse como sujeto carente y, por tanto, como sujeto de deseo.⁴¹

Estos conceptos propios del psicoanálisis de Lacan poseen un correlato necesario con el tema de la muerte y de la sepultura. Un cadáver es aquel sujeto que ha sido abandonado por la carencia y al que ya no le falta nada y, por eso mismo, ya no posee la energía propia de la *carencia* que se convertía en *palabra*. Está mudo, arrojado a un silencio eterno, en el que ya no existe deseo para ser simbolizado. Por eso, una de las cosas que más conmueven de la muerte es la condena eterna al mutismo que conlleva. Abolida la carencia, queda abolida la palabra y, con ella, el *significante*.

Cuando el hombre se enfrenta al cadáver, queda aterrorizado por su despojamiento de la palabra y por eso, al decir de Lacan, se hace necesario cubrir al cuerpo inerte de símbolos y de signos. Y son las diversas culturas las que prestan sus palabras significantes a aquel que, abandonado por la carencia, se ha visto privado de ellas. Es este el sentido de los ritos funerarios: la presencia plenamente humana frente a la falta de significado que engendra la confrontación con el cadáver.

Para Lacan, entonces, la sepultura de los muertos es el modo en que la sociedad responde al espanto del mutismo cadavérico y huye de su propia disolución que se produciría por la desaparición del deseo. El cuerpo insepulto le reclama una respuesta al hombre que le permita reencontrar el símbolo

⁴⁰ Cf. Lacan 1998, p. 3.

⁴¹ Cf. Lacan 1978, p. 312.

y la palabra que, en definitiva, es el constitutivo del ser humano que, en la perspectiva lacaniana, se define como sujeto hablante.

Esta base de la teoría de Lacan permite encontrar el lugar que ocuparía la *acedia* en ella. Como “descuido de la sepultura”, la *acedia* es la indiferencia no ya sólo hacia un cadáver sino hacia el propio significado existencial. Sepultar a los muertos implica, de un modo directo, buscar el sentido de lo humano pues es el modo que tiene el hombre, desde lo simbólico, de reafirmar su carencia y su consecuente potencial de deseo frente al muerto que se constituye en la *completud* o bien, en la ausencia de deseo. Y por eso mismo, los ritos fúnebres son el medio adecuado para conjurar la fascinación que la muerte, en tanto retorno al paraíso donde ya no existe la carencia, puede ejercer sobre los deudos que contemplan el cadáver.

Acedia es, también, seducción frente al silencio cadavérico. Si la palabra es el modo humano de expresar el deseo en tanto simboliza el objeto del cual se carece, el descuido por recuperar la palabra y permanecer en la contemplación del mutismo del cuerpo muerto es también desinterés por la propia vida en tanto que el hombre, definido como “sujeto hablante”, necesita de la palabra para permanecer en su “ser hombre”. En este sentido, la *acedia* es indiferencia por el dinamismo existencial: el motor -el deseo o la palabra-, que provoca al sujeto a alcanzar su plenitud está extinguido. Ya nada lo mueve a obrar y no encuentra ya motivos para seguir viviendo. Pareciera entonces que la *acedia* en tanto tedio y desgano por la propia existencia, desde la perspectiva lacaniana, podría ser tomada como equivalente a ciertos tipos de trastorno depresivo.

Pierre Fédida (2002), desde el psicoanálisis tradicional, propone una perspectiva diversa, y lo ejemplifica a partir de lo que Jean Genet devela de las esculturas de Alberto Giacometti. El artista suizo deseaba producir una escultura y luego enterrarla, a fin de que el polvo del olvido impidiera la alteración del ser de la estatua bajo los efectos de la violencia de los comentarios. La intención de Giacometti era “sepultar lo insepulto” o, en otros términos, el desplazamiento del *αφκησδετω* por el *κηδετω* o cuidado de la sepultura. Fédida entiende que el hombre lleva consigo una carga importante de cadáveres que yacen insepultos ocasionándole un constante sufrimiento y, además, impidiéndole conocer y vivir su propio yo. Son esos cuerpos esparcidos sobre el terreno y pasto de las fieras salvajes y de los pájaros, que abruman por su fetidez, los que se interponen y lastiman la identidad del sujeto.

La referencia es, por cierto, a los *traumas* o heridas que la persona ha sufrido en su historia interior, las que ella misma ignora, y que han ido arrumbándose progresivamente en el inconsciente y yacen allí insepultas. La acedia, en este caso, es la indiferencia por ese mundo oculto y lacerante que no deja de causar dificultades más o menos graves en la psicología del individuo. Es la despreocupación de sí y por la tarea del descubrimiento del yo genuino que yace “sepultado” por los cadáveres insepultos que se amontonan en su psiquismo inconsciente. Mientras ellos estén allí, su fetidez impedirá la realización y el encuentro con el propio yo. En este caso, el κηδεῶν o la superación de la acedia vendrá de manos del psicoanalista cuya tarea será la de *exponer* al paciente sus cadáveres guardados a fin de que éste, reconociéndolos, les dé sepultura.

CONCLUSIONES

Si la casi desaparición del término *acedia* de los vocabularios de las lenguas occidentales y la consecuente desaparición del concepto al que refería exige una reconstrucción del mismo a partir de la riqueza semántica que le era propia, entonces su referencia al cuidado de la sepultura no puede ser obviada. Tal como lo demuestran los textos de la literatura clásica griega que hemos comentado en este trabajo, la acedia es en primer término, descuido por la sepultura y, en tal sentido, descuido por la búsqueda y afirmación de la propia identidad.

El ineludible deber de sepultar a los muertos aparece como una constante en las culturas helénica y judeo-cristiana y también se manifiesta en expresiones contemporáneas de corte psicológico. Pareciera, entonces, que se trata de una suerte de “ley natural” que el paso de los siglos no puede oscurecer y cuya recurrencia se produce en momentos significativos de las civilizaciones. No en vano el siglo XX podría ser considerado como el siglo de los cadáveres insepultos, luego de dos monstruosas guerras mundiales, de los gulags soviéticos y de las cámaras de gas nazis. En este sentido bien podría la nuestra ser calificada como la “civilización de la acedia”, aunque Horacio Bojorge (1999), autor de la expresión, le otorga otro sentido.

En la última década han aparecido varios estudios monográficos sobre la acedia, algunos de ellos de notable profundidad y acierto, aunque no siempre se encuentra en ellos referencias a la arqueología del término y a su relación con el cuidado por la sepultura. Si bien es cierto, como hemos puntualizado, que el desarrollo específico del concepto se produjo sobre todo en la época patristica, de manos principalmente de Evagrio Póntico, y en la Edad Media a través de la

pluma sintetizadora de Tomás de Aquino, en ninguno de estos casos se recurrió a la herencia clásica como clave hermenéutica. Es por este motivo, que un estudio contemporáneo sobre el tema no puede descuidar aquellos orígenes. Si el *αφκηπιδετω* de Homero y de Sófocles implicaba una duda existencial que en modo alguno podía ser despreciada, también el hombre contemporáneo debería resolver si esa particular incuria permanece aún vigente.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

1. Alberto Magno 1895, *II Summae Theologiae*, A. Borgnet (ed.), Paris, L. Vivès.
2. Alejandro de Hales 1930, *Summa Theologica*, B. Marrani (ed.), Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.
3. Evagrio Póntico 1971, *Traité pratique ou Le moine*, A. y C. Guillaumont (eds.), Paris, Cerf.
4. Homero 1988, *Opera*, D. B. Monro y T. W. Allen, Oxford, Oxford University Press.
5. Juan Damasceno 2010, *La foi orthodoxe*, B. Kotter (ed.), Paris, Cerf.
6. Juan Damasceno 1955, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, E. M. Buytaert (ed.), New York, The Franciscan Institute.
7. Platón 1956, *Leyes*, E. des Places (ed.), Paris, Les Belles Lettres.

ESTUDIOS

1. Bouvier, D. 2005: «La fascination du cadavre dans la poésie homérique», en Gilbert, M. (ed.), *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève, Labor et Fides, pp. 70-84.
2. Bojorge, J. 1999: *En mi sed me dieron vinagre. La civilización de la acedia*, Buenos Aires, Lumen.
3. Brandt, P.-I. 2005: «D'où viens-tu et où vas-tu? De la naissance impensable à la destinée impensé», en M. Gilbert, M. (ed.), *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève, Labor et Fides, pp. 133-145.
4. Fédida, P. 2002: «Dépression et création», *Magazine littéraire* n° 411, pp. 27-30.
5. Forthomme, B. 2000: *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression : histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Synthélabo.
6. Hess, G. 2005: «Antigone et la sépulture: au-delà de l'éthique», en: M. Gilbert, M. (ed.), *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève, Labor et Fides, pp. 119-132.
7. Lacan, J. 1978: *Le Séminaire, Livre II*, Paris, Seuil.
8. Lacan, J. 1998: *Seminar XX. Encore 1972-1973*, trad. B. Fink, New York, W.W. Norton.
9. Gilbert, M. 2005: «Antigone et le motif de la sépulture: Un nouveau paradigme pour l'anthropologie psychanalytique contemporaine?», en Gilbert, M. (ed.), *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève, Labor et Fides, pp. 201-220.
10. Moreux, B. 1967: «La nuit et les morts chez Homère», *Phoenix* 21, pp. 237-272.

11. Palleschi, F. 2005: «L'acedie dans l'oeuvre d'un prémontré devenu chartreux au XII^e siècle. Adam Scot et le *Liber De quadripartito exercitio cellae*», en N. Nabert (ed.), *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne : anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*, Paris, Beauchesnes.
12. Peretó Rivas, R. 2011: «Acedia y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica», *Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología* vol. 3 n° 1, < <http://www.ea-journal.com/es/numeros-antiores/64-vol-3-no-1-agosto-2011/296-acedia-y-depresion-aportes-para-una-reconstrucion-historica> > (04/06/2013).
13. Peretó Rivas, R. 2012: «Las mutaciones de la acedia: de la Patrística a la Edad Media», en: Herrera J. J. (ed.), *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, Tucumán, UNSTA, pp. 371-386.
14. Peretó Rivas, R. 2013: «La acedia y Evagrio Póntico. Entre ángeles y demonios», en M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica* vol. 54, Leuven, Peeters.
15. Vermeule E. 1979: *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley, University of California Press.
16. Vernant, J.-P. 1989: *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
17. Wenzel, S. 1967: *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

RESUMEN

En este trabajo se analiza el concepto de acedia entendido como cuidado por la sepultura en algunas obras de la literatura clásica helénica desde una perspectiva filosófica, señalando la vinculación entre ese especial cuidado y la búsqueda de la propia identidad y del significado existencial de la persona. Esta visión propia del mundo griego se complementa con los aportes que en el mismo sentido aparecen en el ámbito judeo - cristiano, tanto en el texto bíblico como en las obras de algunos pensadores de la patrística. Finalmente, se proponen algunas referencias del psicoanálisis acerca del significado existencial de la sepultura que replican, como un eco, las afirmaciones de los clásicos, relacionándose de ese modo la acedia con la depresión.

Palabras clave: Acedia; sepultura; depresión; Homero; Lacan

SAŽETAK

ACEDIJA I DEPRESIJA KAO BRIGA ZA UKOP U KLASIČNOM SVIJETU I NJIHOVI SUVREMENI ODJECI

Ovaj članak analizira s filozofskog aspekta koncept acediae kao sustava brige za ukop pokojnika u nekim grčkim klasičnim djelima, ističući povezanost između takve brige i potrage za osobnim identitetom te egzistencijalnim smislom čovjeka. Osim toga, članak postavlja u središte pozornosti židovski i kršćanski odnos prema ukopu pokojnika kroz analizu Biblijskih tekstova i pisanja crkvenih otaca. Konačno, ovaj tekst nudi i psihoanalitičke reference o temi, oživljavajući tvrdnje iz klasičnog razdoblja nudeći pritom poveznicu između acediae i depresije.

Ključne riječi: acedija; ukop; depresija; Homer; Lacan