

Diálogo sobre la contemplación

*Una pequeña colección de apotegmas
sobre la obra del monje en forma de diálogo¹*

Introducción

En forma de diálogo

“*Abba, Amma, dime una palabra*”. El marco originario de los apotegmas de padres y madres del desierto no es la exposición o el tratado, sino el diálogo vivo, signado por las circunstancias y el camino de los propios interlocutores. Ya sea que se trate de un peregrino que toca a la puerta de la celda pidiendo un consejo, de un monje joven que busca orientación y auxilio en otro más

¹ Introducción, traducción y notas de Damián J. Burgardt, sacerdote de la Diócesis de Quilmes, graduado en filosofía (damianburgardt@gmail.com).

experimentado, o aún de dos monjes ya maduros que se animan mutuamente en su práctica de la vida que han abrazado, el marco es generalmente el de un intercambio sapiencial, que ahora, gracias a los procedimientos de la escritura y la transmisión de textos, nos incluye a nosotros. Las colecciones que han hecho llegar hasta nosotros estas enseñanzas con frecuencia dramatizan este marco originario presentando un interlocutor que se acerca al anciano y pide: “*Abba*, dime una palabra”².

El *Diálogo sobre la contemplación*, del que ofrecemos una traducción en las páginas que siguen, recrea ese mismo marco. Se nos presenta como la enseñanza de un monje anónimo, respondiendo a las preguntas que le plantean, presumiblemente, uno o más monjes jóvenes o menos experimentados. Pronto se advierte, sin embargo, que esta forma de diálogo es una ficción literaria, por momentos incluso forzada, destinada a dar cierta cohesión a un manajo de enseñanzas que, en rigor, corresponden estrictamente al género literario y al espíritu de las sentencias recogidas, como unidades relativamente breves sin conexión de unas con otras, en las colecciones tradicionales. Por lo demás, el desarrollo no está

² O una pregunta equivalente, en general: “¿Qué debo hacer (para salvarme)?”. Limitándonos a la colección alfabética de los *Apotegmas*, cf. Agatón, 1; Ammonas, 1; Ares, 1; Euprepio, 7; Zacarías, 3; Elías, 8; Teodoro de Fermo, 20; José de Panefo, 2; Hierax, 1.3; Cronios, 1; Macario de Egipto, 23. 25. 27. 28. 41; Matoes, 11. 12; Poimén, 69(2x).111; Pambo, 14; Sisoés, 35. 45; Serapion, 2; Or, 7. De los pocos apotegmas de las madres conservados en las grandes colecciones, ninguno toma la forma de un diálogo iniciado por estas preguntas –forma literaria, que es de lo que aquí se trata, que nada nos informa sobre los hechos mismos tal como pudieran haber acontecido–.

exento de divergencias de vocabulario y de estilo que hacen pensar, al menos, en una recopilación a partir de fuentes diversas³.

El resultado es una pequeña instrucción, eminentemente práctica, puesta bajo la rúbrica general de la “obra del monje” (cf. n. 2), es decir, la práctica de la vida monástica como tal. Tema específico del diálogo es el modo justo de habitar la celda, en el recogimiento (*hesiquía*) por medio del trabajo sobre los “pensamientos” y la oración continua que tiende a la contemplación de Dios. Algunos indicios dispersos en el mismo texto sugieren, además, que se trata de un escrito destinado a monjes jóvenes, incluso tal vez los que estén dando los primeros pasos en la vida “del desierto”. Entre estos indicios podemos contar, en general, el carácter introductorio de las respuestas a los problemas tratados, que no suponen sino una incipiente experiencia, y más específicamente, la esmerada construcción de la obertura del diálogo (ns. 1-2), con una cuidadosa elección del vocabulario y un planteamiento global antes de acotar la problemática; el uso reiterado de ampliaciones y clarificaciones de las cuestiones que podrían resultar oscuras o confusas⁴; la advertencia sobre métodos “grandes y excepcionales” pero poco seguros para la mayoría menos experimentada (ns. 4-5), y la insistencia en cambio sobre los caminos más accesibles y seguros a quienes están comenzando⁵. Se trata de indicios –apenas

³ Cf. los apotegmas de las grandes colecciones citados a lo largo del diálogo y los dichos “inéditos” referidos en los ns. 9, 15 y 22.

⁴ Nótese el uso recurrente de preguntas que piden un desarrollo de la sentencia anterior, a menudo con un simple *pōs* (“¿cómo?” o “¿en qué sentido?”), por ej. en los ns. 5, 6 y 11.

⁵ Un ejemplo significativo es el n. 14 –en el que se reencuentran los dos grandes ejes temáticos del diálogo, la contemplación y el trabajo sobre los pensamientos (cf. n. 13)–, que

indicios— que hacen pensar que se trata de un texto destinado a una instrucción inicial⁶; en términos actuales, un pequeño manual para novicios, aunque por cierto, no sobre la totalidad de la vida monástica, sino sobre cuestiones centrales pero bien acotadas.

El contenido

Los momentos que ordenan el diálogo se advierten sin dificultad y se ven reflejados en los subtítulos añadidos al texto en esta traducción: tras una breve introducción que enmarca el conjunto (ns. 1-2), la atención se dirige primero a la ascesis de los pensamientos (ns. 3-9) y, luego, a la práctica de la contemplación y la oración continua (ns. 10-22).

1. *Introducción: la obra del monje* (ns. 1-2). Las dos primeras intervenciones sirven de obertura, que prepara el tema del conjunto e invita a situarse en la perspectiva justa. El tema se enuncia por medio de una sentencia negativa primero (n. 1), claramente incompleta e insuficiente, seguida de otra sentencia afirmativa (n. 2), que carga todo el peso del discurso. En su unidad, estos fragmentos contienen una visión sintética de la vida monástica, del propósito que anima y sostiene las prácticas cotidianas del monje: la atención a Dios. Esta presentación resulta ciertamente parcial: es una palabra que

se abre con la indicación temporal “por el momento” (*teōs*), en oposición a “lo perfecto” (*to teleion*, cf. n. 2) que llegará a su tiempo.

⁶ Un apoyo externo a esta conjetura lo da la tradición que, en el manuscrito A (Paris, Coislin 108), ha dado al diálogo el título: “Preguntas de uno más joven a los ancianos...” (cf. n. 17).

busca sugerir y provocar, más que exponer y argumentar. Se trata de un procedimiento que encontramos también en otras sentencias de los padres y en la literatura monástica antigua, y que tiene un indudable sabor evagriano⁷. Situado al inicio del diálogo, cumple una función importante: la de precaver a su oyente sobre aquello que está a punto de desplegarse. El diálogo que estamos a punto de presenciar –parece advertir este breve fragmento– no tratará sobre aspectos secundarios o circunstanciales de la vida monástica, sino sobre “la obra perfecta del monje” (n. 2).

Lo que impresiona de este brevísimo texto –y que, espero, justifique el hecho de detenernos un poco en él– es la construcción esmerada y, en particular, la atenta elección del vocabulario. En efecto, en las escasas 38 palabras del original, el autor ha querido introducir no menos de siete términos (ocho, si se cuenta “monje”), que nosotros llamaríamos técnicos, ya consagrados en la reflexión monástica antigua. Tres de ellos se convirtieron muy pronto en sinónimo de la vida monástica como tal (entiéndase: como práctica, la *politeia* o *conversatio* de los monjes, no en tanto *ordo* o institución eclesial): “custodiar la *hesiquía*” (*hēsychazein*)⁸, “estar (o permanecer) en la celda”, y “obra del monje” (*ergasia*, también *ergon* y *pragma*). Los cuatro restantes remiten a temas de algún modo centrales dentro en la práctica y la enseñanza de los primeros monjes: la “memoria” que el monje procura sea siempre “memoria de Dios”, sobre todo por la práctica de la rumia de la Escritura,

⁷ Sobre el tono evagriano del fragmento, cf. n. 18. Sobre otros dichos análogos en las colecciones, cf. por ej., *Apotegmas*, col. alfabética, Zacarías, 1; *Evergetinos* I,22,10.

⁸ Cf. n. 1, nota 20.

la oración y el recogimiento, apartando por tanto todo recuerdo “del mundo” o “de lo humano” (los honores o afrentas, el propio pasado, el pecado, etc.); el “corazón”, a cuya vigilancia o custodia se ha de entregar en consecuencia, con el propósito de alcanzar su unidad (“simplicidad”) e integridad (“pureza”)⁹; la “atención” –sea a sí mismo (los movimientos interiores, los “pensamientos”), sea sobre todo a Dios, aunque sabiendo que los dos aspectos resultan finalmente inseparables–, que le permite vivir en un estado de vigilia; y la “ausencia de distracciones” (*aperispastōs*), que califica singularmente su vida “solitaria”, a la vez retirada y célibe¹⁰. El empleo sistemático, ciertamente intencional, de una terminología tan precisa parece un recurso de primer orden para llamar la atención del lector y situarlo, como dijimos antes, en la perspectiva justa para lo que inmediatamente va a seguir.

2. *Primera sección: la ascesis de los pensamientos* (ns. 3-9). Puesto de este modo el marco, el diálogo aborda el problema de los “pensamientos”, proponiendo una orientación práctica y discutiendo la conveniencia de diversos medios empleados por los monjes para tratar con ellos.

Para la tradición del desierto, estos “pensamientos” (*logismoi*)¹¹ son, para usar el lenguaje agonista y bélico al que los padres recurren con toda frecuencia, los adversarios que combaten desde

⁹ Sobre estos dos temas, cf. n. 9.

¹⁰ Cf. n. 2, nota 22.

¹¹ Sobre los diversos sentidos que el término *logismoi* adquiere en nuestro diálogo, cf. n. 3, nota 23. Lo dicho en este párrafo corresponde al sentido (III) mencionado en esa nota.

las sombras contra el monje. Se trata de imágenes, palabras, representaciones, fantasías, impulsos y, dicho brevemente, estados interiores o contenidos de conciencia, que perturban el alma del monje, le impiden mantenerse en tensión hacia Dios (se dice a menudo que distraen de él la atención, cf. n. 2, o que apartan del corazón su recuerdo, cf. n. 1), lo inducen a obrar en una dirección contraria a la del bien al que está llamado, y amenazan por dominar por entero su fisonomía espiritual. En la reflexión de los padres, los *logismoi* aparecen como fuerzas espirituales sutiles, independientes del ser humano (su origen es otro), que sin embargo guarda siempre la libertad para consentir o rechazar sus embates. Sin lugar a dudas, debemos a Evagrio el tratamiento más sistemático al respecto, especialmente en el *Tratado práctico* y en *Sobre los pensamientos*, y entre otros elementos, el haber fijado en ocho el número de los principales: gula (*gastrimargia*), fornicación (*porneia*), avaricia (*philargyria*), tristeza (*lypē*), ira (*orgē*), acedia (*akēdia*), vanagloria (*kenodoxia*) y orgullo (*hyperēphania*). Esta visión será sostenida de manera casi unánime por la tradición monástica posterior y, por vía de Casiano, que la introduce en Occidente con ligeras variantes, estará en la base de la doctrina, un poco más tardía, de los vicios y pecados capitales.

Nuestro diálogo omite por entero estos puntos. Como es frecuente en la literatura del desierto, los apotegmas en primer lugar, el diálogo supone que su lector-oyente está familiarizado con los *logismoi* y, más todavía, comprometido en la lucha contra ellos. Esta lucha es lo que constituye, propiamente, el objeto de reflexión en la segunda sección del discurso. Se comprende fácilmente el motivo: para los monjes, los *logismoi* son, en primer lugar e irrenunciablemente, el objeto de

una ascesis, no de una indagación psicológica o ética, como pudieron ser realidades análogas para las filosofías contemporáneas de la Antigüedad tardía (estoicos, epicúreos, las diversas escuelas heredadas del platonismo). Y si es verdad que un requisito de esta ascesis es conocer al “enemigo”, comprender sus estrategias, descifrar sus redes y sus trampas, también es cierto que lo decisivo en el saber práctico y el arte (*technē*) de los monjes reside en combatirlos del modo justo y con los medios apropiados. Así, entonces, aunque en justicia se ha elogiado la penetración psicológica de los primeros monjes del desierto, y la sutileza de sus análisis siguen siendo tema de interés y de estudio hasta nuestros días, el tratamiento de los *logismoi* en el monacato antiguo desborda con creces los límites de una psicología, en el sentido tanto antiguo como moderno del término. Y lo que la reflexión monástica tiene de tal, lo tiene en función de un propósito diverso, que es claramente su intencionalidad primaria: una ascesis, un ejercicio de la vigilancia y la custodia del corazón, que prepara y conduce a la unidad de la persona, de sus vínculos y a la unión con Dios.

De las muchas estrategias que la tradición monástica conoce en relación con la ascesis de los pensamientos, dos son abordadas explícitamente en nuestro diálogo –una recomendada como camino accesible a todos, otra señalada como vía estrecha cuya práctica “no es para todos segura” (n. 4)–, y una tercera, complementaria de las anteriores, aparece mencionada incidentalmente, aunque sin menoscabo de su importancia. El diálogo recomienda lo que en algunos medios llegó a conocerse como “huida”, en atención a la práctica familiar para el mundo antiguo de buscar refugio o santuario en el lugar sagrado ante los ataques y violencias contrarias;

la práctica consiste, sencillamente, en rechazar la sugerencia de los pensamientos tan pronto como estos se presenten, por medio de una breve invocación o súplica vuelta directamente a Dios. La segunda práctica, desaconsejada por ardua y riesgosa, es la del pensamiento *antirrético* (es decir, contradictorio), en la que Evagrio es, de nuevo, un referente obligado. La estrategia consiste en responder a las sugerencias de los pensamientos al modo de Jesús en el desierto (Mt 4,1-11), es decir, contradiciéndolos con una palabra de sentido opuesto tomada de la Escritura¹². Junto a estas dos, el diálogo menciona una tercera práctica que, en rigor, no se refiere únicamente a la lucha contra los *logismoi* sino que es esencial a cualquier persona que se interne en la vida monástica y la lucha del desierto: la guía del padre (o la madre) espiritual y la “apertura del corazón”. Aunque la mención se encuentra casi al pasar (n. 8), las expresiones son tan seguras y firmes que resulta difícil no sostener que el autor del diálogo tiene la intención de recordar la importancia de esta práctica.

Notemos, por último, que no obstante esta atención a las estrategias en la lucha contra los pensamientos, para la tradición monástica antigua –y con ella, para nuestro diálogo– el primado de la gracia está fuera de toda discusión. Desde el primer momento se nos recuerda que el alma “no puede [apartar los pensamientos]

¹² Este es, a modo de ejemplo, el consejo de Evagrio en relación a la acedia: “Cuando nos enfrentamos al demonio de la acedia, con lágrimas dividamos nuestra alma en dos partes –una que consuela y otra que es consolada–, sembrando en nosotros buenas esperanzas y repitiendo el canto [*kateradontes*] del santo David: ¿Por qué estás triste, alma mía, y por qué te me turbas? Espera en Dios, porque lo alabarás, salvación de mi rostro y Dios mío (Sal 41-42 [42-43],6 LXX)” (*Tratado Práctico*, 27).

enteramente por sí misma, porque no tiene la fuerza” (n. 3) y que depende en cambio de la acción purificadora de Dios (*íd.*) y el auxilio del Espíritu Santo (n. 8, cf. n. 9). Un detalle ciertamente menor en este sentido, pero no por ello carente de interés, es el tono de confianza filial que domina la relación del monje con Dios, que es llamado “tu Padre” por nuestro diálogo (n. 8). En la lucha del desierto, al monje no se le pide ser un guerrero heroico ni un virtuoso imperturbable, sino uno que en humildad y confianza aprende a abandonarse en las manos de su Padre.

3. *Segunda sección: la contemplación y la oración continua* (ns. 10-22). La última sección, la más extensa del diálogo, aborda el problema de la oración y puede subdividirse en dos segmentos que tratan, respectivamente, de la contemplación (ns. 10-17) y de la oración continua (ns. 18-22). Notemos que, entre uno y otro, el n. 17 funciona como transición, introduciendo la idea de que sea posible “contemplar siempre” (*pantote*).

Aun tratándose de la sección más extensa del diálogo, es la que menos comentarios e preámbulos necesita. La instrucción se centra en temas elementales, por momentos rudimentarios (cf. por ej., n. 21)¹³; el argumento es directo, y el lenguaje, llano; las metáforas e imágenes, en su mayoría tomadas directamente de la Escritura (cf. esp. ns. 10-11 y 14) resultan relativamente transparentes. En comparación con

¹³ Estamos muy lejos de elaboraciones contemporáneas e incluso anteriores a nuestro diálogo, como las que se refieren a la oración “pura”, la llamada oración *monologistos*, o la misma reflexión evagriana acerca de la contemplación, por citar apenas unos pocos ejemplos. Tampoco hallamos exhortaciones sobre el fervor, el recogimiento o la atención en la oración, u otras semejantes, que son frecuentes en la literatura monástica.

la sección anterior, el predominio de citas directas o alusivas de la Escritura resulta llamativo, pero el abordaje no es en absoluto técnico: los textos son citados a la letra, sin necesidad de otra interpretación que la que da el propio marco. Es un tipo de uso de la Escritura que vemos testimoniado también en otras partes de los apotegmas: una hermenéutica bíblica enmarcada y sostenida por una inquietud eminentemente sapiencial y práctica (sin por ello ser pragmática). A su vez, sobre todo en lo que se refiere a la oración continua, el discurso expone, sin mayores desarrollos ni elaboraciones, lo que es enseñanza unánime de toda la tradición monástica, recurriendo incluso a los textos tópicos de Lc 18,1 y 1 Ts 5,17. La impresión general es, como ya se indicó más arriba, la de una “instrucción inicial”, o un pequeño manual para novicios. En nada disminuyen estas observaciones el valor de lo que el diálogo tenga para decir (y decirnos): es un testimonio de continuidad y, sobre todo, de arraigo en la enseñanza de los “ancianos”, los primeros monjes del desierto que permanecen, para las generaciones futuras, como referentes y maestros de un camino practicable que ya ha sido abierto.

Por lo demás, conviene notar que el argumento de esta última parte está íntimamente unido al de la sección anterior, como el propio diálogo se esfuerza por mostrar (cf. especialmente ns. 13 y n. 17). De hecho, el último apotegma citado, que se aplica *prima facie* a la enseñanza sobre la oración continua (n. 22), podría entenderse también como una digna conclusión del diálogo en su conjunto¹⁴.

¹⁴ Cf. a propósito, el apotegma anónimo citado en n. 51, que se refiere no a la oración, sino a la ascesis de los pensamientos.

El texto y su transmisión

El texto griego nos fue transmitido –como sucede también con otros documentos semejantes– a modo de apéndice añadido a las grandes colecciones en cinco manuscritos, todos ellos de entre los siglos XI y XIII. Existe además una temprana traducción siríaca, de comienzos del siglo VII, y se encuentra parcialmente reproducida en el *Evergetinos*, del siglo XI. Su recuperación y estudio se debe a Jean-Claude Guy, que en 1962 publicó la edición crítica del texto acompañada de su traducción al francés¹⁵. Sobre la base de esta información, el propio Guy propuso la hipótesis de un original compuesto en la segunda mitad del siglo VI, idea que ha permanecido incontestada desde entonces. Aunque el texto contiene fragmentos anteriores, no parece que se pueda avanzar mucho más en cuanto a la datación del conjunto.

Como tal, este diálogo es una pieza menor de la literatura monástica antigua, y probablemente ya lo fuera en el momento en que presumiblemente fue escrito. Basta pensar que hacia el siglo VI en el mundo de habla griega circulan –además de las obras de Evagrio, Basilio o los demás capadocios– traducciones al menos parciales de los escritos de Efrén o Juan Casiano y han comenzado a aparecer los grandes pseudoepigráficos, como las *Constituciones ascéticas* y la *Admonición a un hijo espiritual* del Seudo-Basilio. Pero afirmar que se trata de un escrito menor, en cierto modo marginal, no equivale

¹⁵ J.-C. Guy, “Un entretien monastique sur la contemplation” en *Recherches de Science Religieuse* 50 (1962), pp. 230-241 (texto griego, con aparato crítico, en pp. 232-236); en adelante citado sólo por su autor y página.

a decir sin más que nuestro escrito carezca de interés. Por una parte, parece un buen testigo de los desarrollos de temas centrales para el conjunto de la literatura monástica: la vida en la celda, la atención, la custodia del corazón, los pensamientos, el rol del padre (o la madre) espiritual, la oración, la contemplación, etc. Y si este desarrollo aparece más bien como la muestra de una continuidad sin mayores innovaciones, tanto más nos permite identificar los grandes temas que dan al monacato antiguo –particularmente aquel ligado al eremitismo egipcio– su consistencia y su fisonomía. De hecho, el autor del diálogo no tiene pretensión alguna de originalidad. Como en las grandes colecciones de los apotegmas, no teme apoyar su exposición en la enseñanza de “los ancianos”, cuya autoridad da por descontada, aún permaneciendo anónimos¹⁶. Por lo demás, como procuraremos mostrar en las notas, no se puede descontar la influencia del pensamiento de Evagrio; de hecho, se tiene la tentación de atribuir el diálogo a una tardía escuela o tradición evagriana, pero varios elementos nos previenen en este sentido. En primer lugar, resultan llamativamente ausentes conceptos centrales y constantes de la reflexión específicamente evagriana; entre otros, la distinción entre *physikē theōria*, la contemplación de lo creado, y *theologikē theōria*, la contemplación de Dios propiamente tal¹⁷, que habría sido del todo pertinente en nuestro diálogo. Por otra parte, se percibe cierto tono polémico, dentro del cuadro general

¹⁶ De hecho, no se cita por nombre a ningún padre y, al menos en dos ocasiones (ns. 15 y 22), se introduce el apotegma con un parco e inespecífico “Y decía”, sin otra referencia.

¹⁷ Sobre esta distinción, cf. por ej. *Tratado Práctico*, 1; *A los monjes*, 118-120, y más enigmáticamente en *Sobre la oración*, 51.

de admiración y reconocimiento, en el recuerdo del monacato en Escete (¿asociado, como suponen algunos, a discípulos de Evagrio?) y su práctica del “pensamiento *antirrético*”, en la que Evagrio resulta sin dudas un referente obligado (cf. ns. 4 y 9). En consecuencia, más que adscribir el diálogo a esta o aquella tradición particular, habría que situarlo en la continuidad de la gran tradición monástica, con especial referencia a sus expresiones maduradas en la vida eremítica del desierto, como en general testimonian todas las colecciones de apotegmas.

A su vez, si el texto tiene una intención introductoria, como se dijo más arriba, es decir, si está destinado particularmente a quienes dan los primeros pasos en la vida monástica, el diálogo nos permitiría entrever al menos en parte el trasfondo de experiencias e inquietudes que atraviesan el eremitismo más de dos siglos después de su florecimiento.

Apenas hace falta agregar, finalmente, que su lectura sigue siendo de interés para quienes han sido llamados a vivir el seguimiento de Cristo en el surco abierto por los padres y madres de la vida monástica, de quienes este diálogo es al mismo tiempo portavoz y testigo.

La presente traducción fue realizada sobre el texto griego establecido por J.-C. Guy. Las notas contienen las citas y referencias de rigor y añaden, además, algunos comentarios con el fin de destacar algunos contenidos del texto e indicar –a veces sólo sugerir– sus conexiones con la teología de la vida monástica más amplia.

Texto

Sobre el modo en que se ha de estar¹⁸ en la celda y sobre la contemplación, a través de preguntas y respuestas

[Introducción: la obra del monje]¹⁹

1. ¿Cómo se ha de custodiar la *hesiquía*²⁰ en la celda?

El que está en la celda no debe tener en absoluto memoria alguna del ser humano.

¹⁸ Literalmente “sentarse” o “estar sentado”, aunque el verbo español “estar” es un buen equivalente (cf. la respuesta en n. 1). El título figura así en un manuscrito del Monasterio de Santa Catalina, Monte Sinaí, escrito muy probablemente en 1004. Los demás testigos lo omiten en un caso, ponen uno genérico (*Preguntas y respuestas de los santos padres*, dice el manuscrito del siglo XIII que Guy retiene como la mejor base para el resto del texto crítico), o bien ofrecen otro que se corresponde sólo en parte con el contenido (*Preguntas de un [monje] más joven a los ancianos tebanos sobre el modo en que se ha de estar en la celda*, se lee en un manuscrito del siglo XI).

¹⁹ Un fragmento atribuido a Evagrio, conservado en griego, presenta una notable similitud, casi a la letra, con nuestro texto y podría ser su fuente: “En verdad es *hesiquía* el estar [sentado] en la celda sin tener memoria de las realidades del mundo, estando atento a Dios solo sin distracción” (*Excerpta* [Paris, F. gr. 2748, f.º 163], 31: ed. J. Muyldermans, *A travers la tradition manuscrite d’Évagre le Pontique*, Louvain 1932, p. 89, citado por J.-C. Guy, p. 236, nota 1). El diálogo dramatiza esta enseñanza y aporta unos pocos matices que la enriquecen: la memoria que se ha de apartar es la “del ser humano”, no la de “las realidades del mundo” (aunque las dos expresiones, de hecho, podrían significar lo mismo); a Dios (ya no a “Dios solo”) se ha de estar atento “en todo”; y el inciso final es señalado, con una fórmula solemne que resalta su importancia, como “la obra perfecta del monje”, en la que ha de trabajar “su corazón”.

²⁰ El término griego *hēsychia* (quietud, calma, recogimiento), lo mismo que el verbo correspondiente *hēsychazein* (que traduzco como “custodiar la *hesiquía*”), muy pronto

2. ¿Qué obra debe tener entonces el corazón?

Esta es la obra perfecta²¹ del monje: permanecer atento a Dios en todo sin distracciones²².

entraron a formar parte del vocabulario técnico de la teología de la vida monástica y tienen matices que hacen problemática su traducción. He preferido, en consecuencia, conforme al uso extendido, adoptar el neologismo *hesiquía* formado a partir de la raíz griega. El término había recibido ya una elaboración temática en la filosofía pre cristiana, particularmente entre estoicos y epicúreos, que enfatizaron la necesidad de un cierto distanciamiento del rumor y el tumulto para forjar un modo de vida que fuera digna del ser humano. Pero es entre los monjes del desierto donde *hēsychia* encontró su mayor despliegue y realce. Como tal, el término comporta una serie de matices indisociables y alude, en general, a un cierto recogimiento, tanto externo como interno, que el monje está llamado a habitar y custodiar. En este sentido, *hēsychia* comporta, al mismo tiempo, al menos tres elementos: un ámbito propicio (un entorno libre de distracciones), una práctica exterior (la discreción en los movimientos y la palabra), y una práctica de la interioridad (un estado interior de dominio de sí y serenidad).

²¹ El término “perfecto” (*teleion*) reaparece en el n. 14, donde entra en tensión con un “por el momento”, que califica un estado inicial o, al menos, anterior. A la luz de esto, habría que señalar que “perfecto” equivale a “acabado”, en el sentido de lo que ha llegado a su madurez por vía de un itinerario. En el marco global del diálogo, en consecuencia, parece responder a una imagen de progreso, dinámica de la vida del monje. La tradición nos ha legado otro uso más estático y jerárquico de “perfección” y sus derivados, tematizado más tarde en la teología de los estados de perfección, que opone la *forma vitae* monástica a otras “imperfectas” o “menos perfectas”, que serían la de los laicos y, presumiblemente, también la de los ministros ordenados. Un uso semejante parece ajeno al conjunto del texto, o cuanto menos no el único posible.

²² La importancia de las prácticas de atención (*prosechein*) se encuentra bien documentada en las escuelas filosóficas de la Antigüedad tardía; es fácil descubrir su influjo sobre autores cristianos, aunque resulta exagerado suponer una adopción llana y acrítica del pensamiento contemporáneo. En el diálogo, equivale a un estado de vigilia, por el que el monje se encuentra vuelto hacia Dios, y aparece asociada al ideal de una vida “sin distracciones” (*aperispastōs*) que, al igual que “libre de inquietudes” (*amerimnos*, cf. n. 8), expresiones que son prácticamente sinónimos, se encuentran en el corazón de la recomendación paulina del celibato (1 Co 7,35 y 32 respectivamente); como tales, han sido una preocupación constante de quienes abrazan la vida solitaria (célibe) en el “desierto”.

[La ascesis de los pensamientos]

3. ¿Cómo debe la mente apartar los pensamientos?²³

No puede enteramente por sí misma, porque no tiene la fuerza. Pero en el momento en que el pensamiento se introduce en el alma, ella debe inmediatamente buscar refugio junto a su Creador con súplicas, y él lo hará fundirse como la cera; porque *nuestro Dios es un fuego devorador*²⁴.

²³ *Logismoi*. En el diálogo, la expresión presenta tres significaciones (o matices), las dos primeras compartidas con el marco cultural más amplio: (i) Conforme a su uso original en la lengua griega (“pensamiento”, “razonamiento”, “cálculo”), *logismos* puede significar genéricamente “pensamiento”, con un sentido valorativamente neutro, como cuando se habla del “pensamiento *antirrético*” (ns. 4 y 9). (ii) Derivado de esta significación, el término, siempre en singular, puede venir a representar la facultad del pensamiento en general; es decir, es empleado como sinónimo de *noús* (“mente”, “entendimiento”, expresión que figura en esta misma pregunta). Conforme a la filosofía heredada, esta facultad constituye la parte racional (*logistikón*) del alma y, en general, el elemento espiritual por excelencia del ser humano. Con este sentido aparece en ns. 7 (pregunta), 8 (pregunta, al final), 9 (respuesta), 13 y 17 (donde figura nada menos que seis veces y finalmente es equiparado a la “mente”, *nous*). (iii) La tercera acepción es la más frecuente en el diálogo y la más específica y extendida en la tradición monástica, donde el término *logismos* vino a representar casi exclusivamente los “pensamientos malvados” (*ponēroi logismoi*; cf. introducción). Así, en ns. 3 (2x), 6 (2x), 7 (respuesta, en referencia a la fornicación), 8 (pregunta, en referencia a la vanagloria, y respuesta), 9, 13 y 17 (al inicio de la respuesta, donde se contraponen el sentido II y III, en singular y plural respectivamente); notemos, además, que en el n. 13 se los llama “impuros” y, en el n. 8, los *logismoi* aparecen asociados a las “pasiones”. Por lo demás, ya que en el texto mismo nada diferencia una acepción de las otras, que se esclarecen más bien por el contexto, en la traducción conservo siempre la expresión “pensamiento(s)”, sin añadidos (en castellano, el adjetivo “malos” que, desde nuestra perspectiva, sugiere una valoración ética, a mi juicio, inconsistente con la doctrina de los primeros siglos del monacato).

²⁴ Dt 4,24; Hb 12,29.

4. *¿Cómo es, entonces, que los padres de Escete²⁵ empleaban el pensamiento antirrético?²⁶*

Aquella obra es grande y excepcional, pero supone gran esfuerzo y no es para todos segura.

5. *¿En qué sentido no es para todos segura?*

Conlleva dispersión interior²⁷.

6. *¿Cómo?*

Cuando un pensamiento sobreviene al alma y esta puede, tras mucho combate, arrojarlo fuera, viene otro [pensamiento] para asediar al alma. Y de este modo el alma, respondiendo todo el

²⁵ Escete (hoy Uadi Natrum) es, junto con Nitria y Las Celdas (Kellia), uno de los centros monásticos más importantes del antiguo Bajo Egipto, habitado por una colonia de eremitas (aunque sin organización central, de modo que no constituían una *lavra*, como más tarde las conoceremos). Escete, en particular, ocupa además un papel central en la formación y transmisión de los apotegmas. A este centro están directa o indirectamente asociados los nombres de *abba* Ámmón, Arsenio, los dos Macarios (y de ellos, particularmente el egipcio, que parece haber desempeñado un rol singularmente importante en la consolidación de la disciplina de vida), Poimén y Evagrio, entre otros. Por lo demás, aunque el estilo de la vida ascética en Escete comparte un cierto anti intelectualismo común a todo el monacato egipcio de los comienzos, los nombres recién citados testimonian a favor de una concepción más matizada; al menos un buen número de sus monjes fueron hombres de una formación y una competencia intelectual que les permitieron dar forma a una verdadera teología de la vida monástica. La ascendencia cultural y espiritual de la cercana Alejandría resulta, a su vez, incuestionable. Aun así, las fuentes antiguas evocan a Escete sobre todo por la radicalidad de vida (que no significa severidad ni rigidez, y mucho menos ausencia de discernimiento, sino más bien lo contrario) y la práctica ejemplar de la vida monástica de sus habitantes. Bajo este signo aparece también en nuestro diálogo (cf. también n. 9).

²⁶ *Antirrētikos* (lit., controversial, polémico). Sobre la práctica del pensamiento *antirrético*, cf. introducción.

²⁷ Literalmente, “vagabundeo de las entrañas” (*ekstasis phrenōn*). La expresión se repite en el n. 15; sobre su sentido, cf. las palabras de un “santo” anónimo referidas en el n. 17.

día a los pensamientos, no llega nunca a estar disponible²⁸ para la contemplación de Dios.

7. *¿Con qué práctica²⁹, entonces, el pensamiento busca refugio junto a Dios?*

Si te nace un pensamiento de fornicación, aparta pronto de él la mente llevándola hacia lo alto³⁰; y no te demores, porque en demorarse hay un inicio de condescendencia.

8. *Si sobreviene un pensamiento de vanagloria por los logros alcanzados, ¿no debe darle respuesta el pensamiento?*

En el momento mismo en que se le responde, aquél se vuelve más fuerte y vehemente. En efecto, él encuentra más con qué responderte, y mientras tanto, no te auxilia tanto el Espíritu Santo, porque te encuentras como quien dice: “Me basto a mí mismo para combatir las pasiones”. Así como quien, teniendo un padre espiritual, entrega a su padre toda preocupación, y está libre de inquietud en relación a cualquier cosa y ya no teme el juicio ante Dios, así también quien se entrega a Dios no debe en absoluto dejarse preocupar por

²⁸ *Scholazei* (estar disponible, entregarse, dedicarse libremente, el *vacare* latino). La relación entre *scholazein* y *hesiquía* ya había sido tematizada por las filosofías de la Antigüedad tardía y es retomada como un supuesto por los padres monásticos.

²⁹ Literalmente, “con qué arte (*technē*)”. La pregunta pide una clarificación eminentemente práctica de la estrategia propuesta; esta respuesta y la siguiente, en consecuencia, se enfocan en casos particulares (los *logismoi* de la fornicación, la vanagloria e, incidentalmente, también el orgullo), que pueden extenderse luego como reglas generales.

³⁰ Aunque con un marco más amplio y con un vocabulario distinto, el mismo consejo sobre la misma problemática se encuentra también en *Apotegmas*, col. alfabética, Macario el egipcio, 3.

un pensamiento, ni responderle, ni dejarle el menor espacio por donde pueda introducirse. Pero si llega a introducirse, elévalo hacia tu Padre y di: “No me ocupo yo; sí, mi Padre lo conoce”³¹. Y aun antes de que llegues a la mitad de tu camino, huirá abandonándote; porque no puede ir contigo hacia Dios Padre, ni mantenerse en pie en su presencia. No hay obra más grande y libre de inquietud que ésta en toda la Iglesia.

9. *¿Cómo agradan a Dios, entonces, los [monjes] de Escete en el pensamiento antirrético?*

Porque ellos obran con simplicidad y temor de Dios;³² por eso Dios los auxilia y enseguida la obra de la contemplación viene a ellos, queriéndolo Dios por sus muchos esfuerzos y su amor por Dios. El anciano que enseñaba esto decía: «Me encontraba yo en Escete, donde había ido a pasar algún tiempo con un santo. Él tan sólo me saludó y, sentándose, no me respondió sobre ninguna otra cosa. Estando yo sentado y entregado a la contemplación, mientras él trabajaba una cuerda, no se volvió hacia mí para prestarme atención ni me propuso comer. Más todavía, pasados seis días

³¹ O bien: “mi Padre sabe [qué hacer]”. A su vez, ¿debemos traducir “Padre” (en referencia a Dios) o “padre” (en referencia al padre espiritual)? Lo que antecede parece pedir esto último, pero la idea de “elevar” el pensamiento (cf. n. 7) y lo que sigue nos hacen inclinarnos por ver aquí una referencia a Dios. La ambigüedad no deja de ser significativa (cf. introducción). Notemos, finalmente, que el adjetivo “espiritual” añadido más arriba a “padre” no es meramente funcional; es decir, no remite únicamente a la función, la tarea o el ministerio desempeñado por un *abba*, sino a su condición de “hombre del Espíritu” (o experimentado, probado, en las cosas del espíritu).

³² Los mismos temas se encuentran en el fr. 32 de los *Excerpta* evagrianos [Paris, F. gr. 2745, f.º 163] editados por Muyldermans (*A travers la tradition*, p. 89, cit. por J.-C. Guy, p. 237, nota 6).

sin comer, él permanecía todo el día trenzando. Al caer la tarde, de nuevo remojó hojas [de palmera] y pasó la noche trenzando. Al día siguiente, hacia la hora décima, me respondió diciendo: “Hermano, ¿dónde encontraste tu obra?”³³. Yo por mi parte le dije: “Y tú, ¿dónde encontraste tu obra? Porque, en lo que respecta a nosotros, desde nuestra infancia fuimos instruidos en esta obra por nuestros padres”. El hombre de Escete me respondió: “Yo no recibí una enseñanza así de mi padre, pero así como me has visto, del mismo modo transcurrí todo el tiempo de mi vida³⁴: un poco de trabajo manual, un poco de meditación, un poco de oración y, en la medida en que me es posible, conservarme puro de pensamientos y responder a los que se me presentan³⁵. Y de este modo el espíritu

³³ Con esta pregunta emerge nuevamente el tema de la obra del monje, que había abierto el diálogo (n. 2). Aquí se trata de la fuente y la autoridad que fundan la práctica de la vida monástica. Los apotegmas muestran que esta ha sido una preocupación recurrente entre los monjes del desierto. De manera casi unánime, la tradición responde: la Escritura (cf. ns. 10-11) y, junto a ella, los padres que aparecen –por su vida, más que por alguna forma de erudición– como sus intérpretes y portavoces autorizados. En este sentido, resulta significativo un intercambio con *abba* Antonio, que encontramos entre los apotegmas reunidos bajo su nombre: «Fueron unos hermanos adonde estaba *abba* Antonio y le dijeron: “Dinos una palabra: ¿qué debemos hacer para salvarnos?”. El anciano les dijo: “¿Escucharon la Escritura? Tienen lo que es bueno para ustedes”. Pero ellos le dijeron: “También de ti queremos escucharlo, padre”» (*Apotegmas*, col. alfabética, Antonio, 19).

³⁴ Literalmente, “todo mi tiempo”. La expresión, que en líneas generales significa “toda mi vida”, esconde también la alusión a una disciplina del tiempo. Esta disciplina –tema recurrente en la literatura monástica antigua– procura dar un orden a lo que, de otro modo, corre el riesgo de convertirse en tiempo vacío (la *otiositas* de la regla benedictina: RB 48,1) o una dispersión en ocupaciones diversas; en un nivel más profundo, una disciplina del tiempo procura que el monje quede en condiciones de habitar el tiempo, más que de administrarlo. Toda la narración parece construida para mostrar que esta disciplina no es accidental a la ascesis de los pensamientos y la custodia del corazón.

³⁵ Esta enumeración tiene algunos paralelos en las grandes colecciones, aunque ninguno del todo exacto; cf., en especial, *Apotegmas*, col. alfabética, José de Panefo, 7 y Poimén, 168. Tomados en sí mismos, son breves resúmenes que buscan expresar las bases esenciales

de contemplación vino sin que yo supiera y sin estar informado en absoluto de que otros tuvieran un obrar semejante”. Yo respondí: “Por mi parte, fui instruido en él desde la infancia”».

[La contemplación]

10. *¿De qué modo debe un [monje] como éste permanecer atento³⁶ en la contemplación?*

Las Escrituras mostraron cómo.

11. *¿Cómo?*

Daniel [contempló a Dios] como *Anciano de los Días*³⁷; Ezequiel, sobre el carro de querubines³⁸; Isaías, sobre *un trono excelso y elevado*³⁹; Moisés *se mantuvo firme como si viera al invisible*⁴⁰.

12. *¿Cómo puede la mente contemplar lo que jamás ha visto?*

Jamás has visto al rey sentado [en su trono], como en las imágenes.

de la práctica cotidiana de los monjes en el desierto. En comparación, el texto de nuestro diálogo parece intencionalmente cuidado, equilibrando los distintos elementos de la vida monástica (nótese la inclusión del trabajo manual, ausente en el apotegma de José, y la reunión de las diversas prácticas de oración bajo una única rúbrica, aunque llama la atención que no exista mención de los ayunos –y eventualmente las vigiliass–, que suelen ser el signo de la ascesis corporal del monje).

³⁶ “Permanecer atento” (*prosechein*), cf. n. 2, nota 22.

³⁷ Dn 7,13.

³⁸ Ez 10,18 ss.

³⁹ Is 6,1.

⁴⁰ Hb 11,27.

13. *¿Y la mente debe representarse la Divinidad?*

¿No es más conveniente representársela que condescender a los pensamientos impuros?

14. *¿No le será contado como pecado?*

Por el momento mantén con firmeza esto, como lo vieron los profetas según sus historias, y lo perfecto mismo llegará, como dice el apóstol: *“Ahora vemos como en un espejo, en enigma, pero entonces [veremos] cara a cara”*⁴¹; es decir, cuando el pensamiento llegue a ser perfecto, entonces verá abiertamente⁴².

15. *¿No implica esto dispersión interior?*

No en general, si es que se combate en verdad. Decía [un padre]: “Trabajé toda la semana y no traje a la memoria recuerdo alguno del ser humano”. Y otro decía: “Una vez, mientras iba de camino, vi a un par de ángeles caminando conmigo, uno a cada lado, y no les puse atención”⁴³.

16. *¿Por qué?*

Porque está escrito que *ni ángeles ni espíritus podrán separarnos del amor de Cristo*⁴⁴.

⁴¹ 1 Co 13,12.

⁴² “Abiertamente” (*parrhēsia*), es decir, libremente y sin ambigüedad.

⁴³ La sentencia final, completada con la cita paulina del n. siguiente, se encuentra en Evagrius, *Sobre la oración*, 112; de allí ha pasado también a otras recopilaciones más tardías. El apotegma anterior (“Trabajé...”), hasta donde sabemos, carece de paralelos.

⁴⁴ Cf. Rm 8,38-39, el final está corregido según el v. 35.

17. *¿Puede el pensamiento contemplar siempre?*

Si no siempre, al menos en cuanto el pensamiento ha podido [triunfar] sobre los pensamientos, es necesario que no se demore en refugiarse junto a Dios. En efecto, te aseguro que, si tu pensamiento llega a la perfección en estas cosas, es más fácil mover una montaña que derribar al pensamiento. Porque, así como un condenado que estuvo encarcelado en un lugar oscuro, en el momento en que fue liberado y vio la luz, no quiere acordarse más de la oscuridad, así también [sucede con] el pensamiento cuando comienza a percibir su propia claridad. Uno de los santos decía: “En una ocasión, quise poner a prueba si mi pensamiento, cuando lo dejo en libertad, descende y vaga por el mundo. Habiéndolo dejado libre, se mantuvo allí donde estaba sin saber adónde ir. Entonces de nuevo lo elevé hacia lo alto. Sabía en efecto que, si se apartaba vagando, tendría su castigo. Esta obra la realiza la *hesiquía* con la oración”. Y decía: “Orar con perseverancia pronto conduce a la mente a la rectitud”⁴⁵.

[La oración continua]

18. *¿Cómo es posible orar siempre⁴⁶? El cuerpo se fatiga en la liturgia.*

No solo el estar de pie en el momento de las plegarias es llamado aquí “oración”, sino también [el orar] siempre.

⁴⁵ La última sentencia se encuentra también en *Apotegmas*, col. sistemática, XII,15.

⁴⁶ Lc 18,1. Este n. y los siguientes emplean tres términos con significaciones muy cercanas: oración (*euchē*), plegaria (*proseuchē*) y súplica (*deēsis*). En el diálogo representan actos o matices diversos, aunque los tres son frecuentemente intercambiables, de modo que esta indicación debe tomarse con cierta amplitud. El primer término, “oración” (*euchē*), es una expresión general, que engloba a los dos restantes y otros del mismo tenor. “Plegaria”

19. *¿En qué sentido [se dice] “siempre”?*

*Sea que comas, sea que bebas, sea que vayas de camino, sea que realices cualquier acción*⁴⁷, no abandones la oración.

20. *Pero cuando se habla con alguien, ¿cómo es posible cumplir el [precepto de] orar siempre?*

Es por esto que el apóstol dijo: “*Con toda clase de plegarias y súplicas*”⁴⁸. Entonces, cuando no pudieras dedicarte a hacer la plegaria, mientras estés conversando con otro, ora por medio de una súplica.

21. *¿Qué oración se debe decir al hacer las plegarias?*

Las palabras “*Padre nuestro, que estás en el cielo*”, y lo que sigue⁴⁹.

(*proseuchē*) se refiere comúnmente a la oración litúrgica, en un sentido amplio, o la que está de algún modo sujeta a elementos (fórmulas, gestos, tiempos, etc.) públicos o, al menos, fijos. Así, “estar de pie para la oración”, como se dice en nuestra respuesta, es una locución habitual para referirse a la participación en la *synaxis* (el oficio divino, ya sea en común o en soledad) y otras acciones litúrgicas. “Súplica” (*deēsis*), que podría traducirse también como “ruego”, “invocación” o “intercesión”, en el diálogo representa una oración más breve, en general deprecatoria y muy posiblemente ligada a las circunstancias o la situación de quien la profiere. La tradición nos ha legado varios ejemplos de las fórmulas usadas o recomendadas por los padres, desde versículos sálmicos (esp., Sal 69 [70],2 LXX: cf. Casiano, *Conferencias*, X,10,2 ss.) a la oración del publicano (Lc 18,13: cf. Juan Clímaco, *Escala*, 18,9), pero podría consistir también en invocaciones, más o menos estereotipadas, expresadas libremente (cf. por ej., *Apotegmas*, col. alfabética, Macario, 19).

⁴⁷ Cf. 1 Co 10,31.

⁴⁸ Ef 6,18.

⁴⁹ Mt 6,9 ss.

22. ¿Qué medida se debe observar *en la oración*?

No se indicó medida, porque decir “*orar siempre*” y “*orar sin cesar*”⁵⁰, no supone medida. En efecto, si el monje ora solamente cuando está de pie para las plegarias, ese tal no ora⁵¹. Y decía [un padre]: “Quien quiera cumplir íntegramente esto debe ver a todos los seres humanos como uno solo”⁵².

⁵⁰ Lc 18,1 y 1 Ts 5,17.

⁵¹ *Apotegmas*, serie anónima, N 104.

⁵² Cf. *Apotegmas*, serie anónima, N 105: «Un anciano decía: “Veinte años permanecí en el combate con un solo pensamiento para mirar a todos los seres humanos como uno solo”. La sentencia recuerda además las palabras de Evagrio: “Monje es aquel que está separado de todos y unido a todos. Monje es aquel que se considera unido a todos, porque en cada uno se ve siempre a sí mismo” (*Sobre la oración*, 124-125). Por otra parte, tres manuscritos completan la última frase del diálogo añadiendo “y abstenerse de la maledicencia” (cf. 1 P 2,1), expresión que Guy retiene en el aparato crítico, aunque la conserva en su traducción.