

Sueños eróticos y ejercicios espirituales entre los hombres del desierto.

Los sueños de san Jerónimo

*Sergio Pérez Cortés**

RESUMEN

El presente trabajo, que forma parte de una arqueología de los sueños en la antigüedad, inicia con un sueño de san Jerónimo que es tomado como punto de partida para examinar la trama entre sexualidad, experiencia onírica y ejercicios espirituales entre los monjes del Occidente cristiano entre los siglos III y IV d. C. El artículo hace uso extensivo de las categorías de “prácticas de sí”, proveniente de Michel Foucault, y de “ejercicios espirituales”, de Pierre Hadot.

PALABRAS CLAVE: sueños, ejercicios espirituales, Evagrio, Casiano.

ABSTRACT

This article is part of an archaeology of dreams in antiquity. A dream of Saint Jerome is its starting point for examining the matrix of sexuality, playful experience and spiritual exercises among Western Christian monks between the third and fourth centuries A.D. The article makes extensive use of Michel Foucault's category “practices of the self” and Pierre Hadot's “spiritual exercises.”

KEY WORDS: dreams, spiritual exercises, Evagrio, Casiano.

* Profesor-investigador del Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Correo electrónico: spc0807@gmail.com

nas entre dos y tres años, pero es indicativa de una de las grandes preocupaciones de esos solitarios: la ansiedad de la lujuria. Tomemos, pues, la visión de san Jerónimo como punto de partida para adentrarnos con la trama de los sueños, la sexualidad y las prácticas espirituales con las cuales esos solitarios buscaban erradicar tal pasión, alcanzando la castidad perfecta.

En primer lugar hay que tener presente que los cristianos del desierto eran soñadores privilegiados. Ello se explica por la actitud ambigua que el cristianismo inicial tuvo ante los sueños (Le Goff, 1980). Ambigua porque, por una parte, los cristianos de los primeros siglos mostraron un vivo interés ante los sueños debido a que éstos parecían ligados a momentos esenciales en la vida del cristiano de la época; por ejemplo, como sueños de conversión en el emperador Constantino; como revelaciones hechas a los mártires, tal como le sucedió a Perpetua; o como encuentros con Dios, mencionados por Tertuliano. Todos los sueños parecían tener un significado potencial y, en principio, todos los cristianos eran susceptibles de acceder a esas visiones. Aunque, en sentido inverso, esta posible generalización provocó una profunda desconfianza dentro de la Iglesia triunfante, porque la puerta onírica permitía dudosos contactos con Dios capaces de alimentar toda clase de desviaciones imaginables. Muy pronto, la jerarquía eclesiástica adoptó medidas para impedir esa proliferación de soñadores (Erny, 2005: 124 y ss): suprimió a todos los especialistas en la interpretación de los sueños —que abundaban en el mundo pagano—; condenó, desde el Primer Concilio de Ancira (314 d. C.) la adivinación mediante los sueños; hizo saber que muchos de esos sueños no provienen de Dios sino del diablo; afirmó igualmente que el futuro no pertenece más que a Dios y que ninguna técnica humana puede arrebatarse ese conocimiento contra Su voluntad. Ahora bien, de entre todas esas medidas la más importante para nosotros es que se creó una nueva élite de soñadores, cuya experiencia onírica era relevante por sus condiciones excepcionales. En este selecto grupo se encontraban ciertos gobernantes como Constantino o Teodoro el Grande, un cierto número de santos como Sulpicio Severo y, sobre todo, los monjes del desierto. Es verdad que el número de ascetas era grande comparado con otras categorías, pero al menos teóricamente era un conjunto cerrado. Se trataba de un grupo prestigioso y ejemplar: individuos

que anunciaban su voluntad de transformarse en ángeles, tratando de construir una ventana terrenal al paraíso. Debido a ello, los medios monásticos se convirtieron en un reducto de soñadores privilegiados y de grandes productores literarios y pastorales de relatos oníricos (Le Goff, 1980: 312).

Eran excepcionales también porque los ascetas representaban una humanidad instalada en un sitio donde no debía encontrarse ningún ser humano. Su desplazamiento al desierto tenía algo de batalla contra el mal y algo de búsqueda personal. De batalla, sin duda, porque el desierto era la morada particular de los demonios y allí se enfrentaba al mal en su último reducto: el diablo perdía terreno. San Antonio, el fundador del movimiento anacoreta se refiere, por ejemplo, a una aparición que tuvo: una figura alta que se identificó a sí mismo como Satán deseaba presentar una queja; estaba cansado de que los monjes lo atormentaran día y noche con sus oraciones y, más aún, que haciéndolo en su propia morada lo hubiesen convertido en un vagabundo sin residencia: “no tengo ya lugar –ninguna ciudad, ningún arma–; hay cristianos por todas partes y aun el desierto está lleno de monjes” (citado en Harmless, 2004: 86). Tal batalla no era librada a título personal sino a nombre de la humanidad entera: con sus oraciones, el monje erigía y cuidaba los muros de una fortaleza espiritual que permitía a todos los cristianos comunes realizar sus tareas cotidianas. Sin sus plegarias, la humanidad asediada no tendría respiro posible, pero esta lucha también tenía un aspecto de búsqueda personal, porque el desierto era el lugar en que Dios podía ser encontrado (teniendo en mente la revelación hecha a Moisés en el monte Sinaí). Sólo que para lograrlo, el asceta debía movilizar toda su persona física y espiritual en una transformación profunda de su modo de vida. No era este un propósito desconocido, pues los cristianos lo habían aprendido de las escuelas filosóficas helenísticas. No obstante, hacía que su partida al desierto no fuese un simple escape de los asuntos mundanos, sino el resultado de una búsqueda religiosa y filosófica. A esta transformación de sí lograda en medio del fragor de la lucha contra el mal los monjes la llamaban ascesis, “el duro trabajo de ser monje” (Ward, 1984: xxiv).

En la cristiandad primitiva la ascesis parece estar compuesta de dos elementos esenciales (Wake, 1998: 6): la *anachoresis* o aisla-

miento, y la *enkrateia* o autocontrol. El primero (el “exilio voluntario” como lo llamaba Evagrius) corresponde al distanciamiento de todo lazo humano, pues muy pronto, desde san Antonio, se descubrió que este combate espiritual era imposible en las condiciones de la vida cotidiana. El segundo, el control de sí mismo, significa que el solitario buscaba recobrar el poder sobre aquello que convulsionaba su vida: sobre las pasiones que agitan sus sentidos, y sobre los pensamientos que acosan su mente. Este autocontrol tiene un propósito definido: alcanzar un estado de paz interior, la imperturbabilidad que los cristianos, siguiendo a los filósofos estoicos, llamaban *apatheia* (justamente, “ausencia de pasiones”). Este estado es fundamental para permitir al solitario, ya sea contemplar la esencia divina, como lo pensaba Evagrius, ya sea recibir la gracia de Dios, como lo afirmaba Juan Casiano. Tal imperturbabilidad ante las pasiones, la paz interior del alma, era llamada “pureza del corazón”. Toda la ascesis es un ejercicio preparatorio, un itinerario para alcanzar “la pureza del corazón” y, con ello, estar en condiciones de merecer y recibir la misericordia divina.

La actividad del cristiano del desierto partía del descubrimiento básico (realizado ya en la filosofía helenística) de que a través del ascetismo, de la restricción de las necesidades físicas y de la introspección era posible crear un hombre nuevo, dejando atrás el yo anterior, transformándose a sí mismo en un sentido elegido, encontrando nuevamente la gloria de Adán antes de la caída. Para lograr esa transformación esta espiritualidad impone al monje, pues, un autoconocimiento profundo y un permanente cuidado de sí. El ascetismo no es, en este sentido, un fin sino un medio, una forma de ofrecerse a sí mismo para agradar a Dios; pero puesto que los hombres han sido creados originalmente buenos, esa terapia de las pasiones es a la vez un retorno a la naturaleza verdadera: el asceta debe retornar a su verdadero yo, con el fin de retornar a Dios.

Semejante transformación espiritual enfrenta, sin embargo, grandes obstáculos: el solitario debía luchar contra sí mismo y contra lo que le rodea. La primera, la batalla contra sí mismo, tiene dos frentes: en el plano físico contra su cuerpo, y luego, en el plano espiritual contra su mente. La disciplina del cuerpo consistía en extirpar la dependencia excesiva de la comida y del sueño mediante prácticas de ayuno y de vigilia. Su objetivo era convertir al cuerpo en un

instrumento voluntario del espíritu, impidiendo que lo material y lo transitorio de la naturaleza humana atenace al solitario. Como se verá más tarde con mayor detalle, los padres del desierto tendieron a pensar que el cuerpo era una suerte de dispositivo automático capaz de funcionar por largo tiempo bajo un régimen mínimo de alimentación.

Si la lucha contra el cuerpo podía ser dolorosa, el combate espiritual era mucho más complejo y tortuoso porque el asceta debía hacer frente en su fuero interno a sus pensamientos y a sus pasiones. Ahora bien, ¿de dónde vienen esos pensamientos y esas pasiones?; ¿son un producto espontáneo del alma? Ante estas preguntas, el primer monacato recurrió a la herencia filosófica, especialmente a la platónica y estoica, pero lo hizo en el marco de su propia concepción del alma y del destino humanos. En efecto, una tradición que encuentra en Evagrio su mejor exponente afirma que los pensamientos tienen su origen, ya sea en las representaciones sensibles, ya en la memoria, pero sobre todo en las insinuaciones de los demonios. Según esta tradición, el solitario no es responsable de sus pensamientos porque estos le son sugeridos por sus adversarios más tenaces: los demonios que poblaban el desierto. La creencia en los demonios no era una invención de los monjes, pues éstos aceptaban creencias populares que les antecedian y que podían encontrar, además, no sólo en teólogos como Orígenes, sino también en la literatura gnóstica y valentiniana. En el desierto esta tradición inició con el mismo san Antonio y las tentaciones que padeció. Desde entonces quedó claro que el propósito de los diablos era escindir al solitario: en su interior, separar la unidad creada indivisible entre el cuerpo y el espíritu humanos; en el exterior, escindirlo de sus semejantes, provocando una fractura en la unidad espiritual de la Iglesia. Por ello, el propósito esencial del asceta era preservar la unidad del cuerpo y su componente espiritual, su “yo”, tal como Dios la ha creado, restableciendo esa perdida unidad originaria.

Con la presencia de los demonios como fuente de los pensamientos, el primer monacato no deseaba evadir la responsabilidad moral del monje. Para toda esta tradición, los diablos, que tienen un verdadero cuerpo físico, pero diferente del nuestro, son incapaces de penetrar al interior de los hombres —privilegio que pertenece a Dios—; son, pues, enemigos externos que sólo penetran si la negli-

gencia espiritual del solitario lo permite. Los demonios viven acechando los gestos del monje y cuando descubren una cierta dejadez se insinúan, pero sólo tienen éxito si la turbación del alma les da asilo. De ahí la necesidad de que el solitario establezca una vigilancia de sus gestos y, sobre todo, de la calidad de sus pensamientos día y noche; él debe, en este sentido, discriminar reconociendo y analizando las ideas que provienen de los demonios. Su tarea es, en consecuencia, cultivar una cierta disposición interior orientada hacia el bien, el valor y la alegría, evitando la desesperación, la turbación y el miedo, porque éstos predisponen al alma a sufrir los ataques enemigos. El solitario era, por lo tanto, aquel que enfrentaba al mal en un combate que, según Evagrio, se llevaba a cabo en una escala cósmica.

Eso en cuanto a los pensamientos, pues en cuanto a la concepción de las pasiones, el primer monacato tuvo una actitud sumamente ecléctica. Existía la corriente que consideraba que las pasiones tienen un origen diabólico externo y que los seres humanos, originalmente creados en equilibrio, sólo caen cuando permiten que sus almas sean desestabilizadas por esos impulsos venidos de fuera. Es la concepción que corresponde a san Antonio. Sin embargo, en la corriente de Evagrio y de Casiano se defendía una idea diferente. Evagrio, quien aceptaba una división tripartita del alma de origen platónico, sostenía que el alma estaba dividida en una parte racional, una parte concupiscente y una parte irascible.¹ Ciertas pasiones, como la gula o la fornicación, provienen de la parte concupiscente; a estas las llama “pasiones corporales”, pues provienen de las necesidades de la carne; otras pasiones, como la ira, provienen de la parte irascible y las llama “pasiones del alma”, porque nacen del contacto con otros hombres. Para esta tradición, las pasiones no provienen de un mal uso del intelecto (y con ello se alejan de la doctrina estoica) sino de las afecciones que los demonios provocan en las partes irracionales del alma, lo que no impide que afecten al intelecto haciéndolo víctima de imaginaciones perversas y desordenadas. Sin embargo, tanto la tradición de san Antonio como la de Evagrio están de acuerdo en una cosa: que las pasiones son enfermedades del alma y que el asceta es capaz de contenerlas

¹ Evagrio dice haberla aprendido no de Platón sino de su maestro Gregorio Nacianceno.

a través de la vigilancia de sus pensamientos. Esta es justamente la tarea espiritual del solitario: recobrar su poder sobre aquello que convulsiona su alma, logrando un estado interior de serenidad en el mismo dominio en que el común de los hombres fracasa: en el dominio de las pasiones y de los pensamientos impuros.

Entre todos los pensamientos y las pasiones que agitan el alma humana aquellos que se refieren al impulso sexual parecen estar entre los más poderosos. Era natural que en los medios ascéticos la sexualidad se convirtiera en un “ideograma privilegiado”² del alma. Las razones son sencillas de comprender. El deseo sexual y la turbulencia que provoca son indicativos de que en el fuero interno se agitan pensamientos indebidos, comenzando por el hecho de que el corazón está dividido, pues desea otro cuerpo, otro ser. Obviamente, el deseo del solitario no está concentrado en el reino de Dios sino que es irremediamente arrastrado hacia lo terrenal. Aún peor, la persistencia de esas fantasías sexuales, especialmente durante los sueños, revela que en alguna parte de difícil acceso en el corazón se aloja un pensamiento que se niega a salir a la luz del día. Era la señal de que existe una interioridad casi inviolable que amenaza con hacer imposible la pureza del corazón del hombre caído. ¡Y pensar que la sexualidad parece co-extensiva con la naturaleza humana!

Es verdad que, contra lo que tendemos a pensar, la sexualidad no era la principal preocupación de esos solitarios: en las condiciones de austeridad y ayuno que eran las suyas; el dolor del hambre prevalecía sobre la inquietud sexual. A pesar de todos los esfuerzos ascéticos, el cuerpo no parece separarse de la necesidad de alimento: “La más amarga lucha del asceta del desierto se presentaba no tanto como una lucha contra la sexualidad, sino contra su vientre” (Brown, 1988: 218). Una vez dicho lo anterior, hay que reconocer que apenas después del alimento, la sexualidad ocupaba un papel relevante entre los malos pensamientos y las pasiones más indóciles. Según san Antonio, es una de las fuentes más importantes del conflicto interno: “Aquel que desea vivir en la soledad del desierto se encuentra liberado de tres formas de conflicto que son fuente de distracción espiritual: escuchar, hablar y ver;³ para él resta única-

² La expresión es de Peter Brown [1988: 232].

³ Todo ello porque san Antonio tiene en mente al asceta aislado.

mente un conflicto: la fornicación” (san Antonio, en Ward, 1984: 11). Un poco más tarde, Evagrión Píntico, un líder espiritual del primer monacato, colocó a la sexualidad, en su obra *Tratado práctico*, en segundo lugar en su lista de ocho “malos pensamientos” que asaltan al monje, sólo detrás de la gula.⁴ La sexualidad merecía este sitio privilegiado por su frecuencia y su tenacidad. Afectaba al monje durante la vigilia, pero sobre todo en los sueños. Naturalmente, los sueños que asaltaban a los monjes eran de muy diversa índole, pero con mucha frecuencia eran signos de la lucha contra sus pasiones y, en especial, contra el persistente deseo sexual. Viviendo en la continencia, los solitarios que como san Jerónimo intentaban domesticar sus cuerpos veían visiones y sueños eróticos que podían adoptar la forma de mujeres seductoras: “La mayoría de los monjes no fueron tan afortunados como el *abba* Elías, cuyo sueño fue que era castrado por los ángeles, quienes así lo aliviaron del deseo”.⁵

La actitud básica de esos cristianos del desierto ante los sueños eróticos sólo puede, entonces, ser comprendida en el contexto de su estrategia para combatir a las pasiones en general, y luego examinando el lugar que asignaron a tales sueños en el progreso espiritual. Este será nuestro camino.

Una vez conocidos los asedios, cabe entonces preguntarse: ¿cuáles son los medios de resistencia? Estos medios de resistencia indican justamente la transformación de sí mismo que el solitario persigue. Los llamaremos ejercicios espirituales, siguiendo en ello a Michel Foucault (2004) y a Pierre Hadot (2002), porque son una serie de operaciones que el individuo se impone sobre su cuerpo y sobre su alma con el fin de obtener una transformación de sí mismo que lo conduzca a un estado de felicidad, de pureza o de sabiduría, y no son operaciones puramente “mentales”, pues involucran todo el psiquismo del practicante. Es la ascesis, cuyo sentido original era justamente el de “entrenamiento”, “preparación”, que ahora se convierte en el itinerario mismo de la progresión espiritual. Sigamos al monje en sus esfuerzos.

⁴ Esta lista es importante porque, transmitida a Occidente por Juan Casiano, se convirtió con pequeñas modificaciones en los “siete pecados capitales” que habrían de jugar un papel muy importante durante la Edad Media (y luego en Dante).

⁵ Elías había abandonado un monasterio de mujeres por temor a no poder contenerse. Tres ángeles se le aparecieron en el sueño y le hicieron jurar que volvería si ellos lograban curarlo de esa pasión. Una vez que hubo jurado, los ángeles lo tomaron de los pies y las manos y el tercero lo emasculó “no realmente, sino en el sueño”. Véase, *Lausiaca History*, 1964: 29, 4.

Lo mismo que los asedios, los medios de resistencia eran mentales y físicos. Ellos exigían una práctica sin descanso: reclamaban, sin duda, la atención del monje durante el día, en estado de vigilia, pero se prolongaban durante la noche, en la cual la vida espiritual era aún más intensa y ferviente; por ello, han quedado signos de que el eremita deploraba la salida del Sol: “¡Oh!, Sol, ¿por qué me perturbas? Tú sólo te levantas tan temprano para alejarme de la claridad de la luz verdadera” (Casiano, 1988: ix; xxxi). Comencemos por el lugar en que tal actividad se llevaba a cabo: la celda, porque ya la mera permanencia en ella era un ejercicio espiritual. Lo era porque el monje debía evadir las multitudes, incluyendo las festividades religiosas, pues en ellas podía encontrar mujeres: “Sentado en tu celda, concentra tu entendimiento”, sugiere Evagrio (*Foundations of Monastic Life*, en 2003). De hecho, la palabra que Evagrio usa para “estar sentado” indica el estado de paz y contemplación que el asceta persigue. Este estado era también llamado *hesychia* en griego y, en este sentido, “permanecer en la celda” era más una disposición del alma que un estado corporal (Regnault, 1999: 88). En la celda, la suya es acción, pero acción “interior”; Evagrio la llama “práctica”, pero el practicante era un *hesychiasta*, un hombre “contemplativo”. Es en su celda donde cumple con una serie de prescripciones físicas y espirituales.

Veamos las prescripciones físicas. Las prácticas ascéticas físicas son bien conocidas: el ayuno y la vigilia. El primero, el ayuno, es esencial para la realización de la vida interior por sus propiedades de purificación: “practica el ayuno en presencia del Señor cuanto puedas —escribe Evagrio—; él te purificará de tus faltas y de tus pecados; él hace al alma pura, santo al espíritu, expulsa los demonios y aproxima a Dios” (Evagrio, *Foundations of Monastic Life*, en 2003: 10). El ayuno consistía en limitar con severidad el alimento y el agua, lo que era importante porque su exceso estaba asociado con otros pecados, sobre todo con la gula y la saciedad, que son las madres de la fornicación: “pesa tu pan en la balanza y mide el agua que bebes, y el espíritu de fornicación huirá lejos de ti” (Evagrio, *A los monjes*, en 1995: 102). Evagrio sugiere la restricción sobre todo del agua, siguiendo la opinión de la medicina de su tiempo que pensaba que un exceso de humedad en el cuerpo era el origen de una mayor actividad sexual.

Los eremitas lograban hazañas sorprendentes en la práctica del ayuno, pero éste era apenas una parte de la ascesis física: su complemento era la dureza de las condiciones de vida. Evagrio sugiere, por ejemplo, que el anacoreta se acueste en la tierra dura y que mantenga una dieta rigurosa, pues asimila la vigilia a una forma de ayuno: lo mismo que no debe dar satisfacción a su vientre tampoco debe dormir hasta la saciedad; “el hambre y la sed consumen los malos deseos; la buena vigilia purifica el interior” (Evagrio, *Exhortación a una virgen*, en 1995: 40). Cuando los ataques del demonio de la fornicación eran muy crueles, Evagrio aconsejaba una intensa actividad física para aliviarlos: caminar con vivacidad alrededor de la celda mientras se recitan las plegarias, o bien –como hizo él mismo– permanecer desnudo toda la noche en el exterior de la celda, pues la fornicación es un sobrecalentamiento de la parte deseante del alma.

Más que una lucha física, la del monje era un combate espiritual, una transformación del alma. Por ello, los ejercicios espirituales eran más numerosos y variados. Entre ellos, la oración constituía uno de los más importantes. La oración es comunión humilde con Dios; se encontraba entre las armas más poderosas, pues los padres del desierto estaban convencidos de que, sin la ayuda de Dios, su combate estaba perdido. Por eso Casiano sugiere al anacoreta aplicarla sin cesar con el corazón humilde y contrito a fin de que en toda circunstancia lo asista el socorro de Dios. Para repeler los ataques de los demonios abundaban expresiones como “Dios, ayúdame”; “Dios, ven en mi auxilio”; “ten piedad de mí”, alocuciones todas que designaban una actitud de desamparo, la cual era reforzada mediante gestos corporales: el monje se postraba completamente en el suelo para indicar a la vez su humildad, su carencia de valor, su falta de poder ante Dios, pero también su confianza en este acto de sumisión total (Regnault, 1999: 121). Según Juan Casiano es a través de la plegaria que el monje entiende que su progreso no se debe a su celo ni a su vigilancia, sino a la asistencia de Dios; y esta integridad durará el tiempo que disponga concederle la misericordia divina. La plegaria es, pues, una prevención contra el orgullo que surge cuando el monje cree haber hecho progresos espirituales por sí mismo. Finalmente, la oración es una comunión con Dios: “la oración es el coloquio del intelecto con Dios” (Evagrio,

Sobre la oración, en 1995: 3). Ella ofrece la posibilidad de un tránsito espiritual porque es una purificación del intelecto y éste es el único ser susceptible de contemplar la Santa Trinidad. Tal comunión y la asistencia de Dios lograda por la plegaria se expresa, según Evagrio, por la presencia de los ángeles, quienes vienen a asistir a los hombres curando las heridas que reciben en su lucha contra los demonios, mediante la palabra, a través de mensajes contenidos en los sueños y, algunas veces, aplicándole al monje correctivos físicos. La plegaria está asociada a la vigilia y ambas a las lágrimas. Evagrio recomienda la unidad de todas ellas, especialmente contra los pensamientos que provienen de la parte concupiscente del alma, aunque son muy eficaces contra todos los malos pensamientos como, por ejemplo, contra la fornicación.

El ayuno, la vigilia y la plegaria son las prácticas ascéticas más conocidas, pero estaban acompañadas de muchos otros ejercicios espirituales en los cuales se exhibe la deuda que el cristianismo tenía con las formas de autocontrol que las filosofías helenísticas habían explorado. Veamos algunos de ellos.

En el complicado juego de imágenes, pensamientos y sentimientos que asaltan al alma se encuentra, en primer lugar, la rememoración del pasado, especialmente el recuerdo de los pecados cometidos. Ello es así porque el eremita se ha alejado de los hombres, pero aún no ha tomado distancia de sí mismo: no ha podido desprenderse de su yo anterior. Mediante la memoria reviven esas antiguas pasiones y la literatura del desierto muestra la dificultad que los monjes tenían para liberarse de esa pesada carga. Rememorar esas faltas era un ejercicio espiritual que servía para tener conciencia de la fragilidad de los progresos; de que la victoria sobre sí mismo nunca es definitiva; y de que el estado actual es inseguro y lábil. Ahora bien, más importante que recordar las faltas cometidas era el cuidado que el monje debía tener consigo mismo para evitarlas en el presente. A esta vigilancia permanente de sí mismos la llamaban “custodia del corazón” y significaba la obligación de discernir, para cada pensamiento que sobreviniera a la mente, su origen y su carácter, bueno o malo. Según san Antonio, al desplazarse al desierto el monje se había liberado de tres batallas que provienen del mundo: la de escuchar cosas indebidas, la de pronunciarlas con los labios y las tentaciones de la vista, pero aún tiene una batalla

ante sí: la del corazón. Se ha librado de todo lo que en el exterior podía conducirlo al pecado, pero ahora tiene que prevenirse contra los peligros internos. Una gran parte de los testimonios conservados se refiere a esta vigilancia continua. Esta actividad era la misma que los filósofos estoicos ejercían a propósito de las representaciones que el mundo físico les ofrecía; por eso, el cristianismo del desierto y el estoicismo compartían ciertas metáforas, como la del “guardia de la casa”. En efecto, el enemigo es como un extranjero colocado fuera de la casa, la cual es protegida por un guardia: él no puede entrar a menos que sea invitado. El guardia tiene como tarea discernir entre los buenos visitantes que le son sugeridos por los ángeles y los pensamientos enemigos de origen diabólico: “Sé atento contigo mismo, conviértete en el portero de tu corazón y no dejes entrar ningún pensamiento sin interrogarlo. Pregunta a cada uno de ellos: ¿eres uno de los nuestros o eres de los adversarios?”⁶

No había, sin embargo, un acuerdo definitivo acerca de si el mal pensamiento debía ser rechazado de inmediato o si, por el contrario, el monje debía darle acceso para iniciar un combate frontal contra él. El *abba* José, por ejemplo, decía que había que repelerlo de inmediato, tan pronto aparecía porque, lo mismo que los ratones que invaden una casa, o bien se elimina rápidamente al primero o su multiplicación los hace inerradicables. Evagrio y Casiano hubiesen quizás estado de acuerdo si eso se refiere a un monje primerizo, pero recomendaban a uno experimentado dejar entrar esos pensamientos para enfrentarlos cara a cara, a fin de asegurarse mayores progresos. De cualquier modo, la lucha no era sencilla porque un pensamiento podía asaltar al solitario durante muchos años: la lujuria, por ejemplo, era capaz de permanecer hasta por nueve años.

Entre las armas espirituales de esta transformación de sí se encontraba la escritura. Nuevamente, este ejercicio espiritual tenía orígenes estoicos evidentes, por ejemplo, en las *Meditaciones* escritas por Marco Aurelio, el emperador estoico (Hadot, 1992). San Antonio se había apropiado del valor terapéutico de la escritura y recomendaba a sus discípulos poner por escrito lo que se convulsiona en el interior: “que cada uno ponga por escrito las acciones y

⁶ Véase Evagrio, carta 11, citado por Antoine Guillaumont (2004: 243). Epicteto, el filósofo estoico, había sugerido en sus *Diatribas* que a cada pensamiento, imagen o representación se le preguntara igualmente: “¿vienes en son de paz?”

los movimientos del alma, como si debiera darlo a conocer a otros”. En efecto, aseguraba que el solitario no incurriría en ninguna falta estando en presencia de los demás; que la escritura ocupe entonces el lugar del ojo del Otro. Ello porque la tarea principal del eremita era cultivar su disposición interior, gozando del Señor, reflexionando acerca de aquello que tiene que ver con Dios y reconociendo que, finalmente, los demonios y los malos pensamientos no tienen fuerza contra el cristiano. Ellos se observaban constantemente a sí mismos con el fin de no desagradar a Dios. Esta es la disposición básica de “tener a Dios” en el sentido bíblico, de vivir siempre bajo Su mirada (Regnault, 1999: 117). Todos los ejercicios espirituales tienen este significado último.

Como se ha visto, algunos de esos ejercicios tenían antecedentes filosóficos, pero con frecuencia adquirían un tinte espiritual diferente en el momento de pasar a los ámbitos cristianos: este es el caso de pensar constantemente en la propia muerte. Entre los estoicos el ejercicio de pensar su propia muerte tenía como propósito provocar una separación entre el alma y el cuerpo para concentrar su atención en el cuidado de sí mismo en tanto que agente racional y, por ende, moral. Al estoico su propia muerte le permitía hacer frente a las desgracias físicas, sabiendo que su alma racional no se veía afectada por ellas, y colocando luego a las calamidades corporales en una visión del cosmos, es decir, dejando de juzgar las cosas desde una perspectiva antropocéntrica. En el ámbito cristiano, pensar la propia muerte significaba para el monje acentuar el aspecto transitorio de la vida, corregir sus debilidades mediante el aliciente (o la amenaza) de una vida futura. Obsérvese, por ejemplo, la lúgubre visión que tiene Evagrio de ese ejercicio: “sentado en tu celda –dice– observa el cadáver en que el cuerpo se convierte, represéntate la desgracia, concibe el sufrimiento que será. Reconoce la vanidad que reina en el mundo [...], piensa lo que sucede en el infierno, considera las almas que ahí habitan: qué silencio amargo, qué angustia, qué espera, el incesante dolor, los inacabables lamentos del alma” (Evagrio, *Foundations of Monastic Life*, en 2003: 9). Entre todos los padres del desierto, Evagrio destaca por la profundidad con la que logró comprender la mentalidad de los anacoretas, razón por la cual en la versión siria de su biografía se le describe como “el escrutador de pensamientos”. Había llegado tan lejos que él mismo

declara haber sido amenazado por los demonios: en su *Antirrético* relata que un diablo le dijo: “Haré de ti un objeto de burla y de irritación entre los monjes porque tú has escrutado y revelado la naturaleza de todos los pensamientos oscuros” (citado en Guillaumont, 2004: 221). Esta notable habilidad se hace perceptible en el hecho de que sugiere diversos ejercicios espirituales, algunos de los cuales ha rescatado de la tradición anterior agregándoles, sin embargo, una dimensión mística que le es propia. Una de sus estrategias más conocidas sugiere no evadir el mal pensamiento, sino iniciar de inmediato la batalla interior, respondiendo a la agresión diabólica con la guerra. El primer paso consiste en observar detenidamente al pensamiento que sobreviene y, si se trata de un pensamiento de origen diabólico, intentar reconocer al demonio que lo engendra. Esto es esencial para evitar que ese pensamiento se encadene a otros y arrastre al monje lejos de su estado natural. A los propagadores de pensamientos es necesario denunciarlos, pronunciando las palabras susceptibles de desarmarlos, en este caso su nombre. Según Evagrio, un demonio identificado y desenmascarado es un demonio vencido, cuya reacción consistirá en convertirse en un loco furioso. El demonio no sabe resistir a aquel que lo ha reconocido porque, a pesar de sus amenazas y su turbulencia, es un ser impotente al que conviene no temerle.

Un segundo ejercicio espiritual que deriva del conocimiento de los demonios consiste en enfrentar a los malos pensamientos entre sí, aprovechando una suerte de incompatibilidad que existe entre ellos. Se trata de oponer entre sí a los malos pensamientos. Por ejemplo, la tristeza es un mal pensamiento, pero puede ser útil para aplacar las ideas más agresivas, especialmente aquellas que afectan la parte irascible del alma. La tristeza debe ser administrada, naturalmente, en pequeñas dosis, pues actúa igual, asegura Evagrio, que ciertos venenos que usados en grandes cantidades destruyen, pero que administrados con moderación tienen efectos curativos. Es una práctica espiritual que exige del solitario un gran dominio de sí: de este modo, contra los malos pensamientos alojados en la parte concupiscente el monje puede hacer uso de los recursos de la parte irascible, sólo que dirigiendo esta violencia contra el demonio mismo quien, según Evagrio, teme más que ninguna otra cosa la cólera que se dirige contra él (Evagrio, *On Thoughts*, en 2003: 16, 12-14).

Evagrio creyó encontrar en la tradición ciertos ejercicios que podían utilizarse en el desierto. Uno de ellos estaba contenido en las *Escrituras* y había sido practicado por el rey David: con lágrimas, dividase el alma en dos partes, una que consuela y otra que es consolada y, sembrando en sí mismo los buenos impulsos espirituales, pronúnciese con David este encantamiento: “¿por qué estás triste alma mía?; ¿por qué te inquietas?”⁷ Una práctica adicional que Evagrio había encontrado en la tradición consistía en desmenuzar cada pensamiento, desintegrándolo hasta que cada partícula fuera tan insignificante que resulte vergonzoso estar dominado por ella. Es la misma estrategia que Marco Aurelio aplicaba al análisis del acto sexual, reduciéndolo al frotamiento de dos vientres, ciertas agitaciones espasmódicas, y la expulsión de líquidos pegajosos (Marco Aurelio 2001: vi, 13). Es un modo de evitar que la vida toda, en bloque, desaliente el esfuerzo espiritual. Evagrio sugiere que cuando uno de los pensamientos enemigos visite al solitario, este último lo divida en su interior preguntándose: ¿de cuántos elementos se compone?; ¿cuál es el elemento que más atormenta al intelecto? Este método está, por supuesto, sólo al alcance de contendientes veteranos provistos de una alta dosis de capacidad especulativa; pero en estos casos, afirma Evagrio, es incluso posible enfrentar ese mal pensamiento no contra sí mismo, sino contra otros “pensamientos neutros” que surgen del puro interés especulativo, como por ejemplo: ¿cómo los demonios visitan nuestro mundo?; ¿cómo cayó Lucifer de su sitio?

Estas prácticas espirituales se explican porque para Evagrio, a diferencia de en la tradición estoica, los pensamientos y las pasiones no pueden ser completamente erradicados puesto que sostiene que el alma no es puramente racional, sino que aloja a las pasiones a las que hay que atemperar, sin posibilidad de extirparlas definitivamente. De modo que para Evagrio el problema radica más bien en cómo reorientar a las pasiones hacia una dirección positiva; por ejemplo, en lugar de desear sexualmente otros cuerpos humanos, mejor desear fervientemente a Dios; en lugar de actuar agresivamente contra nuestros semejantes, más bien dirigir esa agresividad contra los demonios. El objetivo del conocimiento práctico es curar

⁷ Evagrio, *Tratado práctico* (en 1995: 27), citando el Salmo 41: 6.

esas partes irracionales de manera que produzcan no emociones negativas sino virtudes positivas.

Sin embargo, el ejercicio espiritual que se identifica enteramente con el nombre de Evagrio está contenido en su obra *Antirrético*. El ejercicio consiste en que el solitario pueda oponer a cada mal pensamiento que lo asalta una frase extraída de la *Sagrada Escritura*. Para el monje el remedio no es sencillo, porque en el estruendo de la lucha no siempre es posible encontrar rápidamente las frases que se deben pronunciar contra el enemigo. Por eso, Evagrio escribió su *Antirrético* o “libro de las réplicas”, en el que cataloga 487 tentaciones agrupadas bajo las ocho clases de malos pensamientos y, después de describir cada una de las variantes del mal pensamiento, sugiere un fragmento de las *Escrituras* que habrá de hacerle frente. Por ejemplo: “Para aquellos demonios que se transforman en imágenes obscenas y que aparecen poco a poco en el aire sutil es necesario responder como lo hizo el divino Antonio, diciendo: ‘El Señor está conmigo, me socorre; miraré por encima a los que me odian’ ”.⁸ El método descansa en la idea tradicional de que la mejor arma contra los pensamientos y los demonios que los originan son las palabras sagradas. Evagrio no se considera el creador del método y señala a algunos maestros en esta práctica: Juan de Nicópolis, los dos Macarios y san Antonio. En la vida monástica ya existía la práctica de utilizar los textos bíblicos, especialmente los Salmos, en casos de exorcismo para expulsar a los demonios. Algunos escritos médicos dan testimonio del uso profiláctico de los Salmos para enfrentar enfermedades que eran atribuidas a espíritus malignos. De cualquier modo, el método antirrético recibió críticas debido a su complejidad y muchos pensaron que, más que acumular tanto saber, era preferible refugiarse únicamente en el nombre de Jesús.

Hasta ahora nos hemos concentrado en los ejercicios ascéticos en el plano general del domino de sí. Sin embargo, existe uno que se refiere explícitamente a los sueños: se trata de la vigilia. En efecto, la vigilia, a la que ya nos hemos referido al lado del ayuno y de la plegaria, tiene un significado particular cuando se orienta a evitar el sueño frecuente, y especialmente uno de los momentos de mayor peligro espiritual: el sueño profundo. La sabiduría del desierto abunda en consejos acerca de no dormir, de permanecer des-

⁸ Véase Evagrio, *Antirrético*, “Ira”, en 1995: 47. Evagrio está citando el Salmo 117: 7.

piertos, de velar. Los ascetas lo sugieren tanto en sentido literal como en el sentido de “permanecer alerta”. Ello se debe a que el sueño arrastra al monje a un mundo de equívocos y errores, es decir, estamos frente a un medio en que los demonios se sienten confortables. Además, el sueño es indicativo de que el solitario se ha dejado llevar por el pecado que lo pierde: la negligencia. La vigilia tenía amplios antecedentes en el mundo de los anacoretas: Paladio narra, por ejemplo, que un tal Moisés “El Etiope” pasó, atormentado en sueños por el recuerdo de crímenes horribles cometidos previamente, seis años en su celda, de pie toda la noche, sin cerrar un ojo. Para no ser vencido por el sueño hacía un recorrido nocturno por las celdas de los verdaderos ascetas, dedicándose a llenar, sin su consentimiento, sus yugos con agua (*Lausiac History*, 1964: 19, 8). Otro solitario, Arsenio, normalmente pasaba la noche rezando y sólo dormía un poco por la mañana. Declaraba que, si es un luchador, al monje le basta con una hora de sueño. Este era un logro poco común y por los pocos testimonios conservados, como los consejos que Caeremón le daba a Casiano, se presume que un régimen más próximo a las cuatro horas diarias de sueño era el promedio en el desierto.

De cualquier modo, cada hora de sueño era un obstáculo para la liberación espiritual del monje. En consecuencia, se dormirá sólo lo necesario y, de ser posible, en una postura distinta a la de estar tumbado para evitar la molicie y los sueños propios del reposo: sentados, en cuclillas o estando de pie, apoyados contra un muro (Lacarrière, 1964: 93). El mejor ejemplo es Pacomio, el impulsor del movimiento cenobítico.⁹ Palaemon, quien durante algún tiempo actuó como guía espiritual de Pacomio, le impuso una ascesis estricta que incluía pocas horas de sueño: “Permanece despierto –le advirtió–, impide que Satán te tienta, porque debido al sueño muchos han caído en la aflicción” (citado en Brakke, 2006: 84). Pacomio tuvo oportunidad de comprobar lo bien fundado del consejo cuando sufrió diversos ataques demoníacos y, aunque combatió contra ellos, no logró una victoria definitiva sino hasta que, según su biografía en la versión griega, pidió a Dios que lo mantuviese despierto, sin dormir, hasta que lograra vencerlos; el Señor accedió por un tiempo hasta que los ataques cesaron (Brakke,

⁹ Hasta ahora nos hemos referido esencialmente a los monjes anacoretas, solitarios; a partir de este momento incluiremos a la segunda gran clase de monjes, los cenobitas, aquellos que viven en comunidad dentro de los monasterios.

2006: 85). Todo ello le dejó una huella profunda. Pacomio llegó a afirmar que el demonio no puede aproximarse al monje que está luchando por el Espíritu Santo, pero que cuando el monje se distrae o se hace por completo negligente, el demonio sólo espera que se duerma para saltar sobre él y engañarlo. En una instrucción a los monjes que aparentemente fue modificada más tarde, pero que quizá remonta al mismo Pacomio, se les exhorta a resistir la negligencia haciendo referencia a los proverbios: “No concedas sueño a tus ojos, ni sopor a tu mirada. Escapa, como la cierva de la mano, como el pájaro de la mano del lacero” (*Proverbios*, 6; 45).

Este verso se encontraba justamente en diversos escritos que circulaban entre los monjes del siglo iv d. C. para justificar la privación del sueño y no como una figura metafórica. En sus *Instituciones*, Pacomio escribió: “no caigas en el sueño, porque ahí hay emboscadas” (*Instituciones*: 1. 9. 11, citado en Brakke, 2006: 86). Él aplicaría esta regla rigurosamente en las instituciones cenobíticas que fundó: los monjes pacomianos dormirían siempre sentados en asientos bajos y nunca tendidos. Pacomio mismo se refiere a esas sillas diseñadas para permitir mantener una semivigilia, y afirma haber aprendido esas prácticas directamente del *abba* Palaemon. En el monasterio en el que Pacomio y su hermano reclutaban a los primeros monjes para su movimiento, ellos mismos se entregaban a ascesis muy duras: “No movían ni los pies ni las manos, que mantenían extendidas para evitar que el sueño los amodorrara. Con el fin de luchar mejor contra el sueño jamás se arrodillaban y, de este modo, sus pies se hinchaban a consecuencia de la fatiga y sus manos estaban llenas de sangre, porque no las movían ni siquiera para ahuyentar a la multitud de mosquitos que las devoraban. Si necesitaban adormilarse un poco, sentábanse en medio del lugar donde oraban, sin apoyar la espalda contra la pared” (Lacarrière, 1964: 97). No eran un caso excepcional, pues muchos otros, como Besarión o Macario, nunca se acostaban para dormir; ellos dormitaban sentados en pequeños taburetes hechos con papiro trenzado que ellos mismos fabricaban (Regnault, 1999: 109). Pacomio pasó quince años sin echarse a dormir: se mantenía de pie, en medio de su celda, sin otro alivio que apoyarse un poco contra el muro, cosa que le producía un gran malestar que soportaba con gran paciencia.

Como todos los demás, Evagrio sugiere la vigilia, a la que coloca como una de las disciplinas fundamentales, al lado del ayuno y de la plegaria: “No te dejes arrastrar por la gula de tu vientre ni te satures de sueño nocturno. Si tienes esto en cuenta llegarás a ser puro y el espíritu del Señor reinará sobre ti” (Evagrio, *Sobre los monjes*, en 1995: 97). Evagrio había sufrido una experiencia onírica que transformó su vida: mientras sostenía una relación ilegítima con la esposa de un oficial bizantino tuvo un sueño: “se imaginó a sí mismo bajo arresto militar, de pie, encadenado y con un collar al cuello. De improviso, un ángel se le apareció y lo instó a jurar sobre los evangelios que abandonaría la ciudad, cosa que hizo al día siguiente de esta admonición” (Harmless, 2004: 313). Apenas llegado al desierto, Evagrio había aprendido la práctica de la vigilia de su guía, Macario “El Alejandrino”, quien le había revelado su propio régimen ascético: “por veinte años, le dijo, no me he saciado de pan, de agua o de sueño; he comido mi pan en pequeñas cantidades, he tomado mi agua con medida y he arañado algunos pestaños de sueño, mientras me apoyo contra un muro” (Evagrio, *Tratado práctico*, en 1995: 94).

No obstante, los demonios aprovechaban incluso esos pequeños lapsos de sueño que los ascetas se permitían. Evagrio, quien no se interesa de ningún modo ni en el simbolismo ni en las propiedades proféticas de los sueños, sólo desea revelar a través de ellos el estado espiritual del durmiente. En su *Tratado práctico sobre la vida ascética* señala que los demonios pueden atacar durante el sueño ya sea la parte concupiscente, ya la irascible del alma. Si ello sucede, estas partes enfermas oscurecen a la parte racional. Cuando las imágenes del sueño incluyen placeres eróticos o referidos a la gula –como reuniones de amigos, coros de mujeres y otros espectáculos– los demonios están atacando la parte concupiscente, cuya enfermedad se revela por el hecho de que tales objetos son deseados con pasión. Según Evagrio, los remedios al alcance del asceta son: el hambre, la fatiga y la soledad, pero de acuerdo con su doctrina es necesario además convertir esas pasiones negativas en virtudes positivas, ejercitando el alma hasta que actúe de acuerdo con su naturaleza, es decir, fortaleciendo la continencia, la caridad y la templanza (Evagrio, *Tratado práctico*, en 1995: 54). Cuando los demonios atacan la parte irascible del alma, las visiones que acompañan al sue-

ño muestran al monje perseguido por hombres armados o por bestias ponzoñosas y carnívoras. Es síntoma de que esa parte del alma no está internamente pacificada. Es preciso, entonces, redoblar la práctica de los medios ya señalados: la paciencia, la dulzura, la misericordia y la caridad. A la vez, deben ejercitarse las virtudes que corresponden al estado natural de la parte irascible del alma: la valentía y la perseverancia (Evagrio; *Tratado práctico*, en 1995: 54).

La actividad de los demonios durante el sueño tiene, según Evagrio, un objetivo: socavazar, mediante un trabajo previo, la resistencia del alma para poder admitir, al día siguiente, los malos pensamientos. El monje no tiene, propiamente hablando, responsabilidad alguna en los sueños que le son sugeridos, pero el desorden que mantiene en su fuero interno provoca que un poco después reciba el producto de su negligencia. Sin llegar a una verdadera interpretación de los sueños, Evagrio estima que en ciertos casos es posible deducir el nexo causal que sutilmente une a la imagen soñada con el deseo agazapado; por ejemplo, el durmiente sueña que es un pastor que conduce un rebaño; al día siguiente el monje se cree llamado al sacerdocio cuando en realidad obedece a un deseo de vanagloria que, equivocadamente, se creía superado. La presencia de imágenes en el sueño es signo inequívoco de la mala salud del alma. Evagrio va tan lejos como sugerir que si tales imágenes son difusas, la herida que revelan es antigua; mientras que, por el contrario, si los rostros están bien definidos en el sueño, entonces la cicatriz pertenece a una herida reciente. Naturalmente, cuando los movimientos naturales del alma durante el reposo están libres de imágenes se puede deducir que el alma está saludable “en cierta medida”, dice Evagrio (*Tratado práctico*, en 1995: 55).

Aunque el sueño es síntoma de que se han acogido con pasión ciertos objetos puede suceder que, sin tener el monje ninguna responsabilidad en ello, se presente una “conmoción corporal”, es decir, uno de los signos más ominosos de la vida de los padres del desierto: las poluciones nocturnas. En efecto, el fenómeno masculino de las emisiones nocturnas era una preocupación constante porque indicaba una cierta relación entre las necesidades del cuerpo y la moralidad: al presentarse ponían en cuestión el grado de responsabilidad del monje e, incluso, podían ser el índice de su incapacidad para seguir con éxito la ascesis. De cualquier modo, sem-

braba la incertidumbre y era causa de ansiedad: entre los más jóvenes, inseguros de su vocación, y entre los más viejos que desesperaban de su verdadero progreso hacia la castidad perfecta. El problema se centraba en la responsabilidad moral. La cuestión dividía dos grandes campos de opinión: por un lado, aquellos para quienes las emisiones nocturnas tienen una base fisiológica y, por tanto, no representaban un problema moral. Entre los defensores de esta opinión se encuentran Atanasio, para quien la polución es una emisión natural comparable al excremento, la saliva o las secreciones nasales, de manera que no son ni remotamente pecadoras, y Nemesio de Emesa, para quien la actividad genital durante el sueño estaba fuera del dominio de la razón, lo que significaba que tales emisiones, aun en sueños con un contenido sexual explícito, no eran una responsabilidad del monje. Sin embargo, no todos intentaban reducir de este modo la responsabilidad del soñador. Evagrio, por ejemplo, considera que puede haber emisiones en las que el monje quede libre de incumbencia porque no se encuentran acompañadas de imágenes, pero aun así, ellas señalan que la impasibilidad que el monje ha alcanzado no es perfecta y que se encuentra lejos del grado de espiritualidad al que aspira.

No es sin embargo Evagrio, sino Casiano, quien ofrece un análisis más detallado de la cuestión. De hecho, Juan Casiano está menos interesado en el fenómeno del orgasmo nocturno que en la psicodinámica que tal emisión deja entrever (Steward, 1988: 82). En su opinión los sueños eróticos, que con frecuencia están asociados a las emisiones, reviven tanto experiencias de imágenes del pasado como encuentros recientes y tienen, por tanto, un significado moral. Para los monjes más experimentados, los sueños podían indicar la persistencia en el inconsciente de pasiones ya inactivas en la vigilia, de modo que alegar que sólo la naturaleza es responsable de la polución es ocultar que en la causa está la negligencia propia.

La relación entre los sueños y las emisiones nocturnas era un lugar común en la literatura médica antigua. Médicos de la talla de Caelius Aurelianus las consideraban como resultado de la acción conjunta de la necesidad orgánica y la imaginación culpable (Jacquart y Thomasset, 1985: 207-208). Casiano estaba al corriente de esas doctrinas y señala que existe una divergencia entre la escuela hipocrática, que encontraba la causa de esos sueños en la abundancia de

humores, y otros autores que, por el contrario, daban un papel preponderante a las fantasías ocurridas en el sueño. De acuerdo con la medicina de la época, Casiano explica las emisiones nocturnas como una necesidad para aliviarse de los humores producidos por el consumo de comida y bebida; tales humores se acumulan en el tuétano o “médula espinal” y deben ser expulsados periódicamente. Casiano ofrece varias estimaciones de la frecuencia de tales expulsiones: tres veces al año, cada dos meses, o más prudentemente, “algunos meses”. Cuando esas emisiones no están acompañadas de fantasías las llama “emisiones simples”. Ahora bien, aun si Casiano admite que existen causas fisiológicas no acepta que ello retire responsabilidad moral al monje: incluso lo que es natural desde el punto de vista de la naturaleza humana puede ser contrario a la castidad; es preciso distinguir, como un “juez imparcial”, lo que debe atribuirse como inevitable a la flaqueza humana y lo que arranca de los hábitos viciosos o los descuidos de la mocedad (Casiano, 1988: XII, VIII). Es que para Casiano el problema se concentra en la medida en que la gracia ha penetrado en el individuo. Para él, todo debe colocarse desde la perspectiva de los esfuerzos hechos por el monje, pero que requieren inevitablemente de la ayuda divina. Por eso cree que la perfección es posible a condición de no esperar que resulte del puro esfuerzo humano. Contra Agustín, quien pensaba que en la memoria radicaba una naturaleza sexual inescapable, Casiano considera que aun esos “hábitos inculcados” en la memoria pueden ser arrancados del corazón, por la gracia de Dios. En aquel que obtiene esa gracia, las emisiones nocturnas ocurrirán por razones puramente fisiológicas sin las fantasías nocturnas que indican pasiones irresueltas. Para éste, incluso la experiencia de la erección del pene mientras se duerme no puede ser atribuida a la concupiscencia, a condición de dejar a la benevolencia divina el cuidado nocturno del corazón. “Tú dominaste mis bajas tendencias”,¹⁰ le confiesa a Dios.

En respuesta a las dudas que Germán expresa, en las *Colaciones* Casiano afirma que ni el sueño puede mancillar a aquéllos en cuyo interior la gracia ha depositado la castidad. Como prueba, Casiano ofrece el caso de un monje que solía tener emisiones la víspera de

¹⁰El original dice “renes”, riñones, órganos a los que los antiguos consideraban la fuente de la potencia sexual.

cada domingo, lo que le impedía asistir a la eucaristía; angustiado, el monje pidió ayuda a sus superiores, e interrogado severamente se le encontró inocente, lo que le permitió volver a la comunión, lo cual a su vez provocó que las emisiones cesaran. El ejemplo es sintomático porque revela varias cosas: primero, para el monje la humildad y la obediencia son una forma de lucha; al pedir ayuda abrió su corazón, mostrando que no deseaba ocultar nada de su fuero interno a sus hermanos (aunque, por supuesto, todo resulta visible al ojo omnipresente de Dios). Esta es la “transparencia del corazón”. En segundo lugar, ello permite a Casiano adoptar una explicación tradicional: el demonio provoca ilusiones y hasta “emisiones simples” para hacer creer al monje que hay complicidad de su parte y, por tanto, que carece del valor personal necesario para recibir la eucaristía. El demonio utiliza esas emisiones para descorazonar al asceta, para hacerlo dudar de la existencia de la gracia.

El sueño es un momento de gran fragilidad humana que puede descubrir una realidad que no coincide con los deseos ni con los esfuerzos del monje, pero por la misma razón los sueños son también signos seguros de los progresos realizados. Aunque resulte sorprendente a nuestra mirada, la posibilidad de ver en los sueños ciertos índices de progreso espiritual muestra que en los medios monásticos existía una continuidad emocional entre la vigilia y el sueño; para ellos, los sueños no son “la otra escena” que se mueve por sus leyes propias, sino un dominio de la vida emocional en la que el individuo es capaz de incidir. Por eso, lo que sucede en el sueño repercute en la vigilia y a la inversa, lo que el monje realiza durante la vigilia es determinante para lo que habrá de soñar. Sus actos en la vigilia otorgan material a su vida onírica y ésta, a su vez, predispone las condiciones del alma vigilante. Como reveladores de las pasiones del alma, los sueños prolongan sus efectos sobre el espíritu más allá del reposo y, puesto que constituyen un peligro real para la vida, el monje debe aprender a controlarlos. Si tiene fortaleza, logrará extinguir por completo su actividad onírica. Este es el estado extremo de la imperturbabilidad, el punto culminante de la espiritualidad tanto para Evagrio como para Casiano.

En efecto, para Evagrio el orden establecido en la lista de los ocho malos pensamientos es en cierto modo una escala de perfección espiritual. Los pensamientos —y las imágenes oníricas— de la

fornicación se encuentran entre los más frecuentes y tenaces. El monje luchará con frecuencia ante el demonio de la fornicación y sólo hará frente a los demonios de la vanagloria y el orgullo una vez que haya vencido a los demonios más formidables. Es de subrayar, sin embargo, que contrariamente a lo que se podía pensar los ataques de los demonios no se atenúan con el progreso espiritual; a la inversa, entre mayor sea el progreso más debe crecer en el monje el temor a ser sorprendido y asaltado, pues se sabe –asegura Evagrio– que Satán encuentra especial satisfacción en herir almas purificadas. El control sobre los sueños, especialmente los sueños lujuriosos, señala una frontera espiritual: el paso del estado “práctico” del monje, es decir, sujeto a la ascesis y la vigilancia permanente, al estado “gnóstico” del monje, esto es, el estado de la impasibilidad perfecta. El control sobre tales sueños señala que el gnóstico ha logrado la real paz interior: es el estado contemplativo. Es cierto que llegado al estado de contemplación el gnóstico no detiene su progreso espiritual, pues a su interior Evagrio establece todavía cuatro estadios más, pero la ausencia de turbulencias nocturnas prueba que se ha ingresado ya a la *apatheia*, a la imperturbabilidad; puede ahora entregarse al sueño. Desde luego, para el gnóstico no es posible evitar del todo las imágenes oníricas, pero gracias a la ascesis ya no lo aterrorizan; según Evagrio, aquellos que han alcanzado la *apatheia* ya no son perturbados por las tentaciones demoníacas, ni aun en sueños, y pueden dedicar su paz interior a la contemplación espiritual de la Santa Trinidad. Ante la presencia de imágenes que pueden surgir en el alma, aquél permanece tranquilo, dominando la situación: el demonio se estrellará entonces, dolorosamente, contra un muro de impasibilidad.

Para Juan Casiano, igualmente, la calidad de los sueños es un indicador de que se ha alcanzado un nuevo estado espiritual, irreductible a todo lo precedente: “La perfección de la castidad consiste en que el monje no se manche, a sabiendas, con el placer malvado durante el día, y que durante la noche no se vea turbado en su sueño con ilusiones importunas” (Casiano, 1988: XII, XVI). Los hombres son afortunados, dice Casiano, de poseer los sueños y las emisiones nocturnas como signos preventivos de su progreso o de su negligencia; en todo caso, éstos funcionan como incentivos hacia la castidad. Y en efecto, Casiano establece seis niveles en el proceso de

transformación espiritual: éste se inicia con la cesación deliberada de la actividad sexual: “incluso cuando está despierto, no es asaltado por un ataque de la carne” (Casiano, 1988: xii, vii.2), refiriéndose quizás a la tentación de la masturbación. Los dos niveles siguientes indican la liberación del monje respecto de los pensamientos y los deseos obsesivos que sobrevienen cuando se observa un rostro femenino. El cuarto nivel es la actitud preventiva del cuerpo cuando es despertado por las demandas de la carne con emisiones espontáneas no acompañadas de fantasías deliberadas. El siguiente nivel es el estado de completa indiferencia del monje en presencia del acto de la reproducción humana, en una lectura o en una conferencia. El último nivel se alcanza cuando la castidad llega al dominio más lejano: el de los sueños, impidiendo en ellos por completo la presencia de fantasías eróticas. Como sabemos, para Casiano cruzar esa frontera entre la vigilia y el sueño no está al alcance de las puras fuerzas humanas. La voluntad sola no puede hacerlo, atrapada como está entre la carne y el espíritu. La ascesis del monje, tan dura como parezca, no alcanza sino a la posibilidad de recibir la misericordia de Dios. Esta última es la que otorga la castidad, una cualidad de integración entre la carne y el espíritu, es decir, de incorrupción, que debe ser descrita como “pureza”: es el estado de imperturbabilidad, la *apatheia*. Mientras se experimenten las rebeliones de la carne no se ha logrado la castidad. Por eso, la imperturbabilidad es el dominio de Dios: “[...] donde Dios tiene sus delicias; no tanto en medio de los combates y de la lucha contra los vicios, cuanto en la paz de la castidad y la perfecta tranquilidad del corazón” (Casiano, 1988: xii, xi).

En ese momento, la carne deja de luchar. Y este, escribe Casiano, es el gran milagro de Dios: “que un hombre de carne y viviendo en ella haya sido capaz de neutralizar todo afecto carnal” (Casiano, 1988: xii, xiii). Quiere decir que la naturaleza física ha sufrido una derrota a manos de la naturaleza espiritual. Claro que esta situación sobrepasa las fuerzas humanas y es por ello que se trata de un milagro: “quienes se apresuran con una voluntad de acero a alcanzar la palma de la perfección deben triunfar en cierto modo de la naturaleza humana” (Casiano, 1988: xi, v). ¿Cómo se manifiesta dicho estado? Porque el monje ya no siente el alma seducida por los encantos del vicio y “sólo tiene que lamentar las manchas incons-

cientes y raras que ocurren entre sueños” (Casiano, 1988: xii, viii). El sueño ya no habrá de mancillarlo, aun cuando suspenda la austeridad de la vida. Habrá una continuidad emocional perfecta entre la vigilia y el sueño, entre el día y la noche, y será siempre el mismo, porque ya no habrá ningún deseo agazapado y oculto, ningún pliegue oscuro del alma: habrá alcanzado la “pureza del corazón”.

En la ascesis que hemos recorrido, este es el fin último que lo domina todo: la pureza del corazón. Es el término de todas las acciones y todos los deseos del asceta. Por ella ha sufrido la soledad, los ayunos, las vigiliass, el trabajo y la desnudez. De manera que los monjes pueden ser definidos como aquellos que han librado una batalla contra su propio corazón para hacerlo inexpugnable a las insinuaciones de los demonios. Si tenían éxito, su corazón era de una sola pieza: estaba liberado de sus pasiones y no había en él ningún vicio obstinado que la voluntad debía ocultar a las miradas ajenas. Eran hombres que habían alcanzado la completa transparencia: observaban idéntica línea de conducta durante el día y durante la noche, en el lecho o en la plegaria, a solas o en compañía de los hombres: “su actitud era tal que en el secreto no se ruboriza, caso de ser visto en ello” (Casiano, 1988: xii, viii). No había nada en su corazón que no pudiera exhibirse sin dudarlo ante los demás; no se oculta ya entre sus pliegues ningún pensamiento ominoso que hubiera querido guardar para sí. Se comprende, entonces, por qué los sueños eran piezas esenciales de este dispositivo espiritual: ellos mostraban que el rincón más inaccesible había sido alcanzado y se había cerrado la brecha entre el yo privado y el yo público: “La última fisura entre su yo privado, con sus amenazantes pensamientos, y sus semejantes, se había colmado” (Brown, 1988: 232). Purificado ante Dios, su progreso se mostraba también en su relación con sus semejantes y con el mundo mediante una completa serenidad y un magnetismo personal insuperable. Eran, pues, la prueba viviente de que los hombres podían someter aun los rincones más álgidos de su existencia, sus sueños, convirtiéndolos en relicarios de perfección espiritual.

BIBLIOGRAFÍA**FUENTES CRISTIANAS**

Casiano, J.

1988 *Colaciones*, vols. I y II, Ediciones Rialp, Madrid.

Evagrio Póntico

2003 *The Greek Ascetic Corpus*, traducción de Robert E. Sinkewicz, Oxford University Press, Oxford.

1995 *Obras espirituales*, traducción de Juan Pablo Rubio, Editorial Ciudad Nueva, Madrid.

Lausiaca History

1964 anónimo, traducción y notas de Robert T. Meyer, en *Ancient Christian Writers*, Paulist Press, Grand Rapids.

Marco Aurelio

2001 *Meditaciones*, Traducción y notas de Ramón Bach, Gredos, Madrid.

San Jerónimo

1983 *Epistolario*, edición preparada por Juan Bautista V. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid

The Lives of the Desert Fathers

1981 anónimo, traducción de Norman Russell, Cistercians Publications, Kalamazoo Michigan.

Ward, Benedicta, traductora

1984 *The Sayings of the Desert Fathers*, Cistercians Publications, Kalamazoo, Michigan.

ESTUDIOS MODERNOS

Brakke, David

2006 *Demons and the Making of the Monk*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets.

1995 *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Clarendon Press, Oxford.

Brown, Peter

1988 *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York.

Burton, Christie D.

1993 *The Word in the Desert*, Oxford University Press, Oxford.

Colombas García, M.

1998 *El monacato primitivo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Cox Miller, Patricia

1997 *Dreams in Late Antiquity. Studies on the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, Nueva Jersey.

Driscoll, Jeremy

2005 *Steps to Spiritual Perfection. Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus*, The Newman Press, Nueva York.

Erny, Pierre

2005 *Les chrétiens et le rêve dans l'antiquité*, L'Harmattan, París.

Foucault, Michel

2004 *L'herméneutique du sujet*, Gallimard, París.

Gould, Graham

1993 *The Desert Fathers on Monastic Community*, Clarendon Press, Oxford.

Goehring, James

1999 *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania.

Grün, Anselm

2003 *La sabiduría de los padres del desierto*, traducción de Pablo García, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Guillaumont, Antoine

2004 *Un philosophe au désert. Evagre le Pontique*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.

Hadot, Pierre

2002 *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, París.

1992 *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Librairie A. Fayard, París.

Harmless, William

2004 *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Oxford.

Jacquart, D. y C. Thomasset

- 1985 *Sexualité et savoir médical au moyen age*, Prensas Universitarias de Francia, París.

Lacarrière, Jacques

- 1964 *Los hombres ebrios de Dios*, traducción de Antonio Valente, Aymá Editores, Barcelona.

Le Goff, Jacques

- 1980 "Le christianisme et les rêves", en Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, París.

Regnault, Lucien

- 1999 *The Day-to-Day Life of the Desert Fathers in the Fourth Century Egypt*, St. Bede Publications, Petersham, Massachusetts.

Rubenson, Samuel

- 1995 *The Letters of S. Anthony. Monasticism and the Making of a Saint*, Fortress Press, Minneapolis.

Steward, Columba

- 1988 *Cassian, the Monk*, Oxford University Press, Oxford.

Wake, Kallistos

- 1998 "The Way of the Ascetis. Negative or Affirmative?", en V. Wimbush (ed.), *Asceticism*, Oxford University Press, Oxford.

Winbush, V. L., editor

- 1990 *Ascetic Behavior in Greco-roman Antiquity. A Source Book*, Fortress Press, Minneapolis.