

# **El desierto como espacio de transformación. Ascetismo en la Antigüedad cristiana**

FERNANDO RIVAS REBAQUE  
*Universidad Pontificia de Comillas (Madrid)*

Recibido el 4 de diciembre de 2017

Aceptado el 18 de diciembre de 2017

RESUMEN: Estudio del ascetismo cristiano primitivo practicado por los padres y madres del desierto desde tres claves: configuración de una nueva subjetividad, creación de grupos sociales diferentes y creación de una cultura alternativa. Cada clave será comprendida desde una práctica englobante: *enkráteia*, *anajóresis* y *hesyquia* con algunos de sus elementos más significativos: ayuno, silencio y vigilias para la primera; pobreza, castidad/virginidad y destierro voluntario para la segunda; recuperación del paraíso perdido, lucha contra el demonio y las pasiones, y vida sin pasiones para la tercera. Desde aquí se verá en qué medida pueden ayudarnos a nuestra realidad actual.

PALABRAS CLAVE: Ascetismo; padres del desierto; lucha contra las pasiones; monacato.

*The Desert as a Transformative Space. Asceticism in Christian Antiquity*

*SUMMARY: A study of primitive Christian asceticism as practiced by the Desert Fathers and Mothers, from three perspectives: the configuration of a new subjectivity; the formation of different social groups; and the creation of an alternative culture. Each aspect will be analyzed from the point of view of a comprehensive practice -enkráteia, anajóresis and hesyquia- and will include some of their most significant elements: in the first case, fasting, silence and*

*vigils; in the second, chastity/virginity and voluntary exile; and in the third, recovery of a lost paradise, the battle against the devil and passions, and life without passions. We will then suggest the extent to which these practices can be helpful in our present-day situation.*

*KEY WORDS: Asceticism, desert Fathers, battle against passions, monasticism.*

En la actualidad el concepto de ascetismo suele tener muy mala fama y es visto habitualmente como cosa del pasado, con un carácter represivo y anulador del sujeto<sup>1</sup>. Sin embargo cada día somos más conscientes de que nada valioso se hace sin esfuerzo (ἄσκησις). Un esfuerzo aplicado ahora ya no solo al campo deportivo, sino también al mundo educativo, laboral, las relaciones sociales y hasta los proyectos personales o comunitarios, algo que se dio ya en la Antigüedad greco-romana, con el paso desde el campo físico al mundo filosófico, moral y religioso<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Síntoma de esta valoración es la desaparición de esta palabra en los artículos y libros actuales, salvo que traten de cuestiones del pasado, y su sustitución por conceptos como terapia, aprendizaje, guía..., cf JEAN-CLAUDE LARCHET, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, (Salamanca: Sígueme, 2014); MARTHA NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, (Barcelona: Paidós, 2003).

<sup>2</sup> La palabra griega *ascesis* (ἄσκησις) inicialmente designaba un trabajo artístico o técnico (cf HOMERO, *Ilíada* 2,388; 10,438; 23,743 y HERODOTO, *Historias* 3,1; 2,130). Con posterioridad se aplicó a tres campos específicos: a) el ejercicio corporal (sentido físico), b) el ejercicio de la inteligencia y la voluntad (sentido moral), y c) el culto en la vida religiosa (sentido religioso). En el primer sentido (a) se refiere al ejercicio del cuerpo de una manera metódica y prolongada para fortificarlo y se centra sobre todo en el mundo gimnástico y militar (cf TUCÍDIDES, *Historias* 2,39; 5,67; Platón, *República* 289 C y también Jenofonte, donde opone los soldados preparados [οἱ ἄσκηταί] a los inexpertos, sin entrenamiento [ἰδιῶται], *Ciropedia* 1,5,11). El segundo sentido, moral (b), tuvo su más amplio desarrollo en el mundo filosófico y expresa el esfuerzo del alma hacia la sabiduría, bien centrándose en el cultivo de la inteligencia o de la voluntad, como expresa el orador Isócrates: “El ejercicio de la filosofía es al alma lo que los cuidados médicos al cuerpo”, *Busiris* 25. Los sofistas incorporaron este término a su vocabulario para expresar la diferencia entre los dones naturales (φύσις) y el ejercicio de estos dones (ἄσκησις, cf PROTÁGORAS, frag. 3, ed. Diels), que también puede ser designado con el sinónimo μελέτη, “aplicación particularmente atenta y

Lo más curioso es que el cristianismo tiene una larga tradición en este planteamiento ascético, como esfuerzo de mejora, no solo en sus aspectos corporales (salud), sino también psíquicos y espirituales (salvación), estrechamente interconectados<sup>3</sup>. Y que fueron sobre todo los padres y madres del desierto quienes destacaron en este terreno, por lo que nos servirán de guía para descubrir qué sentido tenía el ascetismo, cómo lo vivían y qué puede aportarnos para nuestra realidad actual, las partes de que consta este trabajo.

## I. ¿QUÉ ES EL ASCETISMO?

Dentro del amplio abanico de definiciones sobre el ascetismo, algunas se centran en las prácticas que se realizan bajo este nombre<sup>4</sup>,

progresiva” (cf PLATÓN, *Fedón* 269 D y *República* 374 B). Los filósofos postsocráticos darán a esta expresión su pleno valor de esfuerzo reflexivo y metódico para liberar al alma de las malas pasiones, como vemos en los cínicos, que la equiparan prácticamente a la moral (cf DIÓGENES LAERCIO VI,48,70). Ya en el s. I d.C. Filón de Alejandría considera el ascetismo como un esfuerzo a la vez moral y religioso, que perfecciona el alma y la prepara para la contemplación de Dios, hablando de la “inteligencia ascética”, que progresivamente libera al ser humano del mundo sensible y considera al asce-ta como quien está en progreso entre el mediocre (ὁ φαῦλος) y el perfecto (ὁ τελείος). Por último, en el sentido religioso (c) se habla de las prácticas encaminadas al correcto ejercicio de la vida creyente, como vemos en Píndaro (*Píticas* III,10) e Isócrates (*Busiris* 26). Algunas corrientes filosóficas, como los pitagóricos, llegan a confundir prácticamente la ascesis con la religión. En el NT aparece solo en Hch 24,26, con un sentido general, aunque su idea se expresa en Pablo por medio de algunos términos procedentes del mundo atlético, cf 1Cor 9,24 y 1Tim 2,7. (Esta nota está tomada fundamentalmente de MICHEL OLPHE GALLIARD, “Ascèse. Ascétisme”, en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* I [MARCEL VILLER, DIR.], (Paris: Beauchesne, 1935), cols. 939-940 y JOHN PINSENT, “Ascetics Moods in Greek and Latin Literature”, en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 211.

<sup>3</sup> De hecho tanto en griego como en latín las palabras relacionadas con este mundo (σωτηρία y *salus*) significan tanto salud como salvación.

<sup>4</sup> Así el ascetismo constaría para Rudolf Eisler de “la penitencia, la mortificación de la sensibilidad, de los apetitos, el ejercicio para soportar las privaciones, los dolores, las penas, con vistas a fortificar la libertad interior del

otras intentan establecer las diferentes divisiones en su interior<sup>5</sup> o su lugar dentro del proceso de liberación del ser humano<sup>6</sup>, al considerar que el ascetismo no significa solo una búsqueda individual encaminada a la propia salvación, sino un servicio que se hace a la humanidad, y no consiste solo en destruir lo más bajo del ser humano, sino

alma o purificarla”, "Askese", en RUDOLF EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* I, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, (Berlin, 1927), 101. Para Walter O. Kaelber, elementos universalmente presentes en el ascetismo serían: el ayuno, la abstinencia sexual, la pobreza (en su variante incluso de mendicidad), el aislamiento o reclusión, el dolor autoinfligido, bien físico o mental, cf "Asceticism", en MIRCEA ELIADE (ED.), *Encyclopedia of Religion* I, (New York: MacMillan Library Reference, 1987), 441-445.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Otto Zöckler diferencia entre una ascesis individual negativa, sensible, o de renunciamento; una ascesis individual y social positiva, espiritual, de elevación (oración, culto divino), y una ascesis social de trabajo, a la vez negativa y positiva, que coloca en la práctica de la castidad, la pobreza y la obediencia monásticas, cf *Askese und Mönchtum*, (Frankfurt am Main: Heyder & Zimmer, 1897), 5ss. Oscar Hardman, por otro lado, distingue tres tipos de ascetismo: el místico, cuyo objetivo es tanto la posesión divina como la comunidad; el disciplinario, que busca la observancia de los mandamientos divinos, y el sacrificial, cuya finalidad es la eliminación de toda impureza a través de ofrendas sacrificiales y comportamientos éticos, cf *The Ideals of Asceticism: An Essay in the Comparative Study of Religion*, (New York: Macmillan, 1924). Walter O. Kaelber plantea, en cambio, cinco formas de ascetismo, dependiendo de su relación con la cultura: el ascetismo contra la cultura, el ascetismo de la cultura, el ascetismo más allá de la cultura, el ascetismo visto de manera paradójica a la cultura y el ascetismo como transformador de la cultura, WALTER O. KALBER, "Understanding Asceticism-Testing a Typology: Response to the Three Preceding Papers", en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism...*, 324-328.

<sup>6</sup> Así, el filósofo ruso Nicolás Berdiaev conecta el ascetismo con la liberación de la persona humana por medio de la concentración de las fuerzas internas y el autocontrol, dimensión profundamente relacionada para él con la dignidad humana, cf DONALD A. LOWNE, *Christian Existentialism: A Berdiaev Anthology*, (London: George Allen & Unwin, 1965), 86-87. Y en este mismo contexto, el padre Alexander Elchaniov escribe que "el ascetismo es necesario, antes que nada, para cualquier acción creativa, para rezar, para amar..., es necesario para cada uno de nosotros a través de nuestra vida entera, [pues] cada cristiano es un asceta", y sin ascetismo nadie es verdaderamente humano, *The Diary of a Russian Priest*, (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1967), 177 y 188.

sobre todo refinar e iluminar estas bajas tendencias para transfigurarlas en lo más alto<sup>7</sup>.

Algo más concreto, y desde una perspectiva interreligiosa, Walter O. Kaelber describe el ascetismo como “un voluntario, sostenido y al menos parcialmente sistemático programa de autodisciplina y auto-negación en el que se renuncia a las inmediatas, sensuales o profanas gratificaciones de cara a obtener un estado espiritual más alto o a una más completa unión con lo sagrado”<sup>8</sup>.

Sin embargo seguiré las definiciones de Richard Valantasis y Leif E. Vaage por considerarlas más útiles de cara a la temática que nos incumbe. Para el primero “el ascetismo puede ser definido como una práctica<sup>9</sup> dentro de un medio social dominante encaminada a inaugurar una nueva subjetividad, diferentes relaciones sociales y un universo simbólico alternativo”<sup>10</sup>. En otras palabras: “El objetivo del ascetismo es la transformación y el cambio para llegar a ser mejor de lo que ordinariamente se es, imaginando un nuevo yo, capaz de relaciones sociales diferentes y lograr vivir en un mundo diferente... No significa el simple rechazo de otras formas de vivir, sino que es un rechazo precisamente para abrazar otra existencia, otra forma de vivir encarnada en una nueva subjetividad, unas relaciones sociales alternativas y una nueva imagen del universo, y esta intencionalidad tiene poder para crear una nueva persona, para reestructurar la sociedad y para revisar la comprensión del universo”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> KALLISTOS WARE, “The Way of Ascetics: negative or affirmative?”, en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism...*, 3.

<sup>8</sup> WALTER O. KAELBER, “Asceticism,” en MIRCEA ELIADE (ED.), *Encyclopedia of Religion I...*, 441.

<sup>9</sup> “Una práctica [performance] es una actividad realizada por un individuo o un grupo en presencia de otro individuo o grupo. Incluso aunque las audiencias no existan como tales, la función de la audiencia persiste: parte del grupo que realiza la acción ve a las otras partes del grupo que realizan la acción..., la audiencia implícita es Dios o algún ser trascendente”, RICHARD VALANTASIS, “Construction of Power in Asceticism”, en *Journal of the American Academy of Religion* 63 (1995) 797s.

<sup>10</sup> Ib. 797.

<sup>11</sup> Ib. 799.

De manera parecida, Leif E. Vaage afirma que el ascetismo es una práctica de vida, o sea, una práctica social, que no consiste únicamente en observar una determinada costumbre, donde se mezclarían dos dimensiones: por un lado “el rechazo contundente del mundo, tal como está, como marco normativo para conocer una vida buena o plena (*contemptus mundi*). Por otro lado, el ascetismo busca siempre este bien que todavía falta en el mundo tal como está, insistiendo en encontrarlo dentro de este mundo. El asceta siempre procura conocer el otro mundo que todavía es posible desde el propio cuerpo, aquí y ahora, como fruto de una u otra disciplina asumida. De estos dos aspectos, el segundo es el más importante, pues el primero [rechazo contundente del mundo], está también presente en otras tradiciones de resistencia sociopolítica como la apocalíptica o el martirio”<sup>12</sup>.

Para ambos autores el ascetismo se caracteriza, entre otras cosas, por su novedad. Así para Leif E. Vaage sería “el esfuerzo por vivir ‘a contracorriente’ de lo que un determinado contexto sociopolítico se conoce como normalidad... Conocer aquí y ahora, en el propio cuerpo del asceta..., lo que sería una vida mejor, más amplia, más rica, más pura, más cargada de vitalidad... [El esfuerzo] para poder entrar en otro ‘reino’, para poder vivir otro ‘mundo’, para ocupar otro ‘espacio’, para convertirse en otro ‘ser’ en el que la vida, como tal, sería diferente”<sup>13</sup>. Y para Richard Valantasis, el ascetismo “implica novedad..., vanguardia, prototipo experimental. [Pues] el ascetismo es por naturaleza también transgresor, porque lo nuevo siempre emerge de lo común o aceptado que deja a un lado, o del rechazo de lo aceptable socialmente..., para construir una novedad, que hace del ascetismo algo atractivo, deseable..., le provee la energía e ímpetu para las transformaciones y prácticas ascéticas”<sup>14</sup>.

Y además de por su novedad, el ascetismo surge siempre en conflicto con la cultura dominante, lo que le proporciona un deseo pro-

<sup>12</sup> LEIF E. VAAGE, “El ascetismo en el cristianismo naciente”, en RAFAEL AGUIRRE (ED.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y las creencias en el cristianismo de los orígenes*, (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2017), 264s.

<sup>13</sup> LEIF E. VAAGE, “El ascetismo...”, 265.269.

<sup>14</sup> RICHARD VALANTASIS, “Construction...”, 800.

fundo de crear “algo diferente” en todos los terrenos (personal, social, cultural), porque lo antiguo ya no satisface<sup>15</sup>.

## II. ASCETISMO EN LOS PADRES Y MADRES DEL DESIERTO

Siguiendo la definición de Richard Valantasis proponemos el siguiente esquema explicativo para comprender de una manera global el ascetismo en los padres y madres del desierto diferenciando entre el campo al que se refiere y la práctica que propone para esta nueva subjetividad (ἐγκράτεια), unas relaciones sociales diferentes (ἀναχώρησις) y un universo simbólico alternativo (ἡσυχία).

	CAMPO	PRÁCTICA
ASCETISMO (ἄσκησις)	NUEVA SUBJETIVIDAD	DOMINIO CORPORAL (ἐγκράτεια)
	RELACIONES SOCIALES DIFERENTES	HUIDA DEL MUNDO (ἀναχώρησις)
	UNIVERSO SIMBÓLICO ALTERNATIVO	PAZ Y TRANQUILIDAD (ἡσυχία)

### 2.1. Nueva subjetividad: control/dominio corporal (ἐγκράτεια)

El núcleo del ascetismo es un yo que, mediante una serie de prácticas y cambios de comportamiento, pretende llegar a ser una persona diferente en sus relaciones consigo mismo, con quienes le

<sup>15</sup> RICHARD VALANTASIS, “Competing Ascetic Subjectivities in the Letter to the Galatians”, en LEIF A. VAAGE-VINCENT L. WIMBUSH (EDS.), *Asceticism and the New Testament*, Routledge, New York and London, 1999, 223.

rodean, con la sociedad, con el mundo y con Dios<sup>16</sup>. El ascetismo estaría situado en este espacio/tiempo entre el nuevo yo al que se quiere llegar y el antiguo yo<sup>17</sup>.

Sin embargo, el yo no está situado en medio de la nada, sino dentro de un contexto social y cultural que construye este yo dando lugar a lo que se denomina “subjetividades”, es decir, las personas a las que se considera capaces de ser agentes en una sociedad determinada. Desde este punto de vista el ascetismo tendría como uno de sus elementos distintivos la creación de subjetividades alternativas a las consideradas socialmente como normativas<sup>18</sup>.

Para la creación de estas subjetividades alternativas el ascetismo se sirve de nuevos patrones de comportamiento que, por medio de una sistemática repetición, le hacen experimentar al asceta, aquí y ahora, esta nueva vida a la que aspira como algo posible y actual. Para ello se necesita que estos comportamientos, en muchos casos fuera

<sup>16</sup> Este ascetismo solo fue posible en personas con un yo lo suficientemente capaz de enfrentarse a la sociedad (familia, grupo, etnia) en la que estaba inserto y la habilidad suficiente para desengancharse del grupo de origen, lo que se dio sobre todo en los conversos, que pasaban a pertenecer a la nueva familia (comunidad-Iglesia), o personas que encontraron apoyo en circunstancias adversas (enfermos, viudas, pobres...), o individuos de estatus social elevado (aristocracia), cf BRUCE MALINA, “Pain, Power, and Personhood: Ascetic Behavior in the Ancient Mediterranean”, en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism...*, 167.

<sup>17</sup> Cf. RICHARD VALANTASIS, “A Theory of the Social Function of Asceticism”, en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism...*, 547.

<sup>18</sup> “La nueva subjetividad es el guardián (σκόπος) que clama por el comportamiento y el medio cultural. Hay un elemento intencionalmente deliberado, la articulación de nuevo objeto y una nueva comprensión de la subjetividad, hacia la que la persona se mueve. Este elemento teleológico es crucial y central para comprender el ascetismo”, RICHARD VALANTASIS, “A Theory...”, 549. Cf. Id., “Competing Ascetic Subjectivities...”, en LEIF A. VAAGE-VINCENT L. WIMBUSH (EDS.), *Asceticism and the New Testament...*, 213s. También: “Las prácticas ascéticas transforman el estatus de la persona dentro de la red de complejas relaciones sociales y políticas, y reordenan el poder y la autoridad negociadas dentro de estas relaciones en una manera culturalmente significativa”, WILLIAM E. DEAL, “Toward a Politics of Asceticism. Response to the three preceding papers”, en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism...*, 429.



de lo común y cotidiano (como pueden ser el ayuno, la vigilia, el silencio...), sean imitables, se puedan repetir y sean aprendidos por el que se inicia hasta el punto de llegar a dominarlos y llegar a ser considerados como actividades “naturales” dentro de la cultura ascética, animando a su imitación por otras personas<sup>19</sup>.

Hay un elemento enormemente influyente en esta creación de subjetividades en el cristianismo primitivo: la dimensión agonística (ἄγων = lucha) de la vida. En la Antigüedad greco-romana existía una tremenda competitividad entre las personas, las ciudades y los pueblos (etnias) que se expresaba por medio de competiciones deportivas, debates dialécticos, grandiosidad de las construcciones, mitos genealógicos, revueltas urbanas o incluso guerras. Las personas eran educadas desde su infancia para sobresalir en sus acciones, debiendo enfrentarse muy a menudo a sus posibles adversarios, para mostrar este carácter duro y competitivo.

El cuerpo va a ser un lugar privilegiado para mostrar la nueva subjetividad alternativa del ascetismo al convertirse en metáfora del mundo, de manera que lo que se realiza en el microcosmos (cuerpo) se refleja en el macrocosmos (mundo) y el asceta puede así mostrar cómo el mundo es aceptado y/o rechazado, transformado y/o trascendido en su relación con el cuerpo<sup>20</sup>, pues a menudo el ascetismo es una “forma de adquirir poder sobre el microcosmos (cuerpo) cuando el poder sobre el macrocosmos es denegado o restringido”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cf. R. VALANTASIS, “A Theory...”, 548.

<sup>20</sup> “El ascetismo no se opone al cuerpo de una forma simple. Porque al caracterizar la vida entera como ‘imitación de Cristo’ o como ‘patrón para los creyentes’, el ascetismo tanto denigra como dignifica el cuerpo, lanzándolo de inmediato como una fuerza transgresora siempre del lado de ‘el mundo’ y como la escena o escenario para la disciplina, la abnegación y la ascesis. Solo a través de ciertos actos físicos reconocidos para constituir ‘dominio’ sobre el cuerpo, en oposición al dominio del cuerpo sobre el yo, la virtud podría ser adquirida o probada”, GEOFFREY GALT HARPHAM, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, (Chicago: University of Chicago Press, 1987), XIV.

<sup>21</sup> GAIL P. CORRINGTON-STEETE, “Trajectories in Ascetical Behaviour. Response to the three preceding Papers”, en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism...*, 123ss. También 120.

La práctica relacionada con el cuerpo será el control/dominio (ἐγκράτεια), donde se muestre la personalidad agonística en todo su esplendor, luchando ya no solo contra los adversarios de fuera sino contra el más difícil de batir, el enemigo interior, para hacer nacer, en este martirio incruento, el nuevo yo, que así se prepara para ser una personalidad heroica, sin la rémora de los deseos o apetencias, a las debilidades, de su propio cuerpo<sup>22</sup>, convirtiéndose en los nuevos “atletas de Cristo”.

Y es que: “Las prácticas ascéticas apuntan al dominio de los apetitos, cuyo *locus* es el cuerpo, y muestran ese dominio por medio de varias actuaciones. Es en estos actos de mostrar maestría o control como el nuevo yo se articula y las oposiciones al entorno social dominante se vuelven más obvias. Tanto el autodomínio (interior) como los aspectos demostrativos o performativos son esenciales para el ascetismo. Es el cuerpo mismo el que proporciona la particular ‘superficie’ de rendimiento, ya sea en forma dramática, como el gesto de Simeón el Estilita de tocar los dedos de sus pies 1244 veces o en la forma más ‘pasiva’ con la negativa de Tecla a casarse... [De esta manera] el ascetismo implica el desempeño de acciones inusuales exageradas o la abstinencia del comportamiento habitual o esperado”<sup>23</sup>.

Sin embargo, la ἐγκράτεια no significa solo el control de los impulsos instintivos, sino su redirección a más altas cotas y su transfiguración en lo que Gregorio Palamas llamará “pasiones divinas y benditas”, porque el objetivo del ascetismo no es la mortificación (νέκρωσις) de las pasiones sino el cambio de su orden (μετάταξις)<sup>24</sup>. Pues, como bien dice el abba Poimén, los ancianos “nos enseñaron,

<sup>22</sup> Como bien expresará Basilio de Cesarea: “Quien se contiene respecto al deseo de honores es humilde, quien se domina con respecto a las riquezas es pobre en el Espíritu..., quien modera su indignación y cólera es manso. La perfecta ἐγκράτεια fija medida a la lengua, un límite a los ojos y refrena el oído”, *Regulae fusius tractatae* 16,3.

<sup>23</sup> JOHN S. KLOPPENBORG, “Making Sense of Difference: Asceticism, Gospel Literature, and the Jesus Tradition”, en LEIF A. VAAGE-VINCENT L. WIMBUSH (EDS.), *Asceticism and the New Testament...*, 151.

<sup>24</sup> GREGORIO PALAMAS, *Défense des saints hésychastes* 2.2.22 y 3.3.15 (ed. JEAN MEYENDORFF, *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 30-31 (Louvain: Peeters, 1959), 367 y 723).

no a matar el cuerpo, sino a matar las pasiones<sup>25</sup>, es decir, matar la “carne (σὰρξ en el sentido paulino)” para poder adquirir un auténtico cuerpo que pueda ser ofrecido como “sacrificio vivo y agradable a Dios” (Rom 12,1).

Dentro de los múltiples campos corporales donde este dominio y control de sí (ἐγκράτεια) puede llevarse a cabo destacaré solo algunos de los que considero más importantes y significativos en el mundo ascético de los padres y madres del desierto<sup>26</sup>: los relacionados con el alimento (ayuno), el habla (silencio) y el sueño (vigilia)<sup>27</sup>.

#### a. El ayuno

El ayuno ocupa un papel fundamental dentro de las prácticas ascéticas del monje, desde muy antiguo fue considerado como una manera de pedir ayuda a la divinidad y preparación ante ciertas acciones arriesgadas. Asumido por ciertas corrientes filosóficas como estoicos y neoplatónicos, servía no solo para alejarse de todo lo que tuviera que ver con lo material (como la sexualidad), sino para fomentar el acercamiento a la contemplación.

Las formas de llevarlo a cabo fueron múltiples: desde la abstinencia de carne hasta limitarse a comer solo pan, agua y sal o el ayuno absoluto durante varios días. Se le atribuye numerosos efectos benéficos entre los que destacan la purificación<sup>28</sup> y la liberación del poder del cuerpo<sup>29</sup>, como bien expresa Filoxeno de Mabbug (c. 450-523):

<sup>25</sup> *Vidas y dichos de los Padres del desierto II. Abad Poemen. Sentencia* 184, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1984, edición de LUCIANA MORTARI), 126.

<sup>26</sup> Tanto para este apartado como para los dos siguientes me he servido del espléndido libro de GARCÍA M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, (Madrid: BAC, 2004<sup>2</sup>).

<sup>27</sup> En este mismo apartado debería ir el control de la sexualidad, que será vista en el siguiente apartado bajo el prisma de la virginidad y continencia.

<sup>28</sup> El ayuno “cura las enfermedades, seca los humores del cuerpo, pone en fuga a los demonios, desecha los pensamientos impuros, hace la mente más

“Bebe agua para beber la ciencia; aliméntate de legumbres para llegar a ser sabio con los misterios; come con medida para amar sin medida; ayuna para ver... Quien come legumbres y bebe agua, cosecha visiones y revelaciones celestes, la ciencia del Espíritu, la sabiduría divina y la explicación de las cosas escondidas; el alma que vive de esta manera percibe lo que la ciencia humana no puede conocer”<sup>30</sup>.

Ante los abusos que se comenzaron a dar desde el inicio, pronto se tuvieron que establecer una serie de criterios o reglas de discernimiento para evitar las competiciones agonísticas sin límite que se establecieron entre los ascetas, porque se consideraba que el alimento era algo bueno en sí, un regalo de Dios, necesario para el cuerpo, y que en cualquier caso el ayuno debe ser considerado como un medio, nunca como un fin, pues:

“Del mismo modo que el cuerpo, cargado de una multitud de alimentos, hace que el espíritu sea flojo y perezoso, así también extenuados por una abstinencia excesiva, inspira tristeza y disgusto de la palabra a la parte contemplativa del alma. Es preciso, por consiguiente regular la alimentación según los movimientos del cuerpo, a fin de que, cuando esté sano, sea convenientemente castigado y, cuando esté débil, razonablemente alimentado”<sup>31</sup>.

### *b. Silencio*

Junto con el ayuno, el silencio fue considerado entre los padres y madres del desierto uno de los medios de mostrar el control y dominio sobre el cuerpo y una de las formas de expresar su alejamiento del “mundo”, con un gran efecto terapéutico, pues nos hace dueños de

aguda y el corazón más limpio, santifica el cuerpo y eleva al ser humano hasta el trono de Dios”, ATANASIO, *De virginitate* 7.

<sup>29</sup> Así dirá Filoxeno de Mabbug que con los alimentos abundantes “el peso [del cuerpo] vence al alma y la señora se convierte en criada sumisa, de forma que el alma ya no dirige libremente el cuerpo, sino que soporta, dominada, su pesadez”, *Homilía* 10 (SC 44, 325).

<sup>30</sup> ID., *Homilía* 11 (SC 44, 413).

<sup>31</sup> DIADOCO DE FÓTICE, *Capita centum de perfectione spiritali* 45 (SC 5 BIS, 111).

nuestra lengua, nos enseña a usar rectamente la palabra y nos permite encontrar la paz<sup>32</sup> y la sencillez<sup>33</sup>.

Desde muy pronto, lo mismo que pasó con el ayuno, van a establecerse una serie de reglas para su correcta práctica, que van desde la más radical, que aparece en Arsenio cuando este pidió a Dios que le mostrara la vía de la salvación y una voz le contestó: “Huye, *calla* y mantente en la quietud”<sup>34</sup>, a la que leemos en Evagrio Póntico: “Di de manera distinta lo necesario, en un tono conveniente y apropiado a las exigencias del oído, haciendo escuchar tu palabra de un modo inteligible y en voz alta, a fin de hacerla llegar agradablemente a los oídos de los que te escuchan. Guárdate de decir alguna cosa que no hayas examinado antes por ti mismo. Guárdate asimismo de esconder por envidia la sabiduría a los que no la poseen”<sup>35</sup>.

En cualquier caso, se debe diferenciar entre el silencio exterior y el interior, que es lo realmente buscado y lo importante, pues “los hay que parecen callar, y su corazón condena a los demás. Estos hablan sin cesar. [Mientras] alguien habla desde la mañana hasta la noche y guarda silencio, pues nada dice que no tenga una utilidad espiritual”<sup>36</sup>.

Así, lo que comenzó siendo un medio para mantenerse lejos de las pasiones, poco a poco fue adquiriendo un gran valor místico hasta el punto que para Gregorio de Nacianzo el silencio es uno de los medios más útiles para regular los movimientos del corazón y así poder acoger dignamente a Dios y a su Palabra<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Cf. *Vidas y dichos de los Padres del desierto II. Abad Poemen. Sentencia 84*: “Si guardas silencio, en cualquier parte que te encuentres hallarás reposo”, 103. También GARCÍA COLOMBÁS *El monacato primitivo...*, 565.

<sup>33</sup> “Cuanto más se permanece en el silencio, tanto más se adquiere la sencillez”, FILOXENO DE MABBUG, *Homilía 4* (SC 44, p. 106).

<sup>34</sup> *Vidas y dichos de los Padres del desierto I. Abad Arsenio. Sentencia 2*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996), 87.

<sup>35</sup> EVAGRIO PÓNTICO, *Sobre el silencio*, en *Evagriana Syriaca* (ed. J. MUYLDERMANS), 153s.

<sup>36</sup> *Vidas y dichos de los Padres del desierto II. Abad Poemen. Sentencia 27*, 89.

<sup>37</sup> Cf. P. SALMON, “Le silence religieux. Pratique et Théorie”, en *Mélanges Bénédictins*, (Paris: Sainte-Wrandille, 1947), 17.

### c. *Vigilias*

Retomando la antigua costumbre de pasar en vela la noche de la vigilia pascual así como otras festividades litúrgicas, el monacato la ampliará al resto de noches para dedicarse a la oración o la meditación de la Escritura, como una manera de permanecer siempre en vela, atentos y despiertos, para no caer bajo la influencia de los malos instintos y mostrar el dominio sobre el sueño<sup>38</sup>.

Pues quienes pasan la noche en vela son como los ángeles, preparados para recibir el Esposo, empeñados en un duro y penoso combate, en un nuevo tipo de martirio: “Crucifica tu cuerpo durante la noche... Si no sucumbes al sueño, pasa y colócate entre los mártires. No te dejes vencer por el sueño durante la noche; no echas a perder tu victoria. Conviértete en mártir de las vigilias... Los mártires fueron testigos de día; los ascetas, de noche”<sup>39</sup>.

### 2.2. *Relaciones sociales diferentes: huida del mundo (ἀναχώρησις)*

El ascetismo no se contenta con la creación de nuevas subjetividades alternativas, sino que, para su propia supervivencia y extensión, desarrolla también una serie de relaciones sociales diferentes, habitualmente en conflicto con los ordenamientos sociales dominantes<sup>40</sup>. Pues, en el fondo, el asceta plantea la lucha entre la antigua sociedad, a la que ha pertenecido, y la nueva, situándose en un nuevo espacio (el desierto), donde las transformaciones son posibles, pero donde también se hace necesario marcar las fronteras<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> El abad Saramata llega a afirmar: “Cuando digo al sueño: ‘Vete’, se va; cuando le digo: ‘Ven’, viene”, *Vidas y dichos de los Padres del desierto II. Abad Saramata. Sentencia 2*, 181.

<sup>39</sup> EFRÉN SIRIO, *Exhortatio ad monachos* 5.

<sup>40</sup> R. VALANTASIS, “Construction...”, 796.

<sup>41</sup> Sobre estas dos sociedades, cada una con su poder, es muy sugerente el artículo de R. VALANTASIS, “Construction...”, 810s. También una obra que, aunque atribuida por la tradición a Basilio de Cesarea, fue escrita posiblemente por Nilo de Ancira, la *Epistola ad Chilonem* 4: “Yo... vivo en este desierto en el que el Señor ha morado. En él está la encina de Mambré; en él, la escala que conduce al cielo y los campamentos de los ángeles que vio Jacob;

Así, mientras “el cenobita construye una nueva sociedad, lejos y en oposición a la sociedad dominante, y vive con otros ascetas, el eremita construye una sociedad interna y vive con realidades interiores que resisten al yo tal como es presentado por la sociedad dominante. El ascetismo cenobítico renuncia al poder operativo de la sociedad dominante como falso, en favor de uno más verdadero y real, reconstruido. El eremita renuncia a todas las formas de poder social de cualquier sociedad para poder combatir con los poderes interiores en una interior y personal sociedad”<sup>42</sup>.

Para ser capaz de vivir este conflicto, el ascetismo necesita generar comunidades con fuertes vínculos internos y un número suficiente de admiradores (que comparten sus objetivos y se ven beneficiados de sus resultados) donde estas opciones personales alternativas se vean sostenidas y reforzadas<sup>43</sup>.

A esto contribuye en gran medida la imitabilidad<sup>44</sup> de las prácticas ascéticas para animar a prácticas semejantes<sup>45</sup> no solo a los que rodean presencialmente al asceta (transmitiéndolo por medio de una tradición de maestro a discípulo), sino a multitud de personas que, mediante fuentes narrativas ascéticas (habitualmente de carácter fuerte-

en él el desierto en el que el pueblo... recibió la ley...; en él el monte Carmelo, en el que Elías vivió y agradó a Dios...; en él el desierto, en el que el bienaventurado Juan... predicó la penitencia a los hombres; en él el monte de los Olivos, al que Cristo subía y en el que oraba”.

<sup>42</sup> R. VALANTASIS, “Construction...”, 807.

<sup>43</sup> El asceta no experimenta la recompensa de la vida eterna directamente, sino que la vive a través de lo que los sociólogos llaman “compensador”, una recompensa sustituta. Además, las personas no ascetas comparten las recompensas que ganan los ascetas de manera vicaria, cf PAMELA EISENBAUM, “The Virtue of Suffering, the Necessity of Discipline, and the Pursuit of Perfection in Hebrews”, en LEIF A. VAAGE-VINCENT L. WIMBUSH (EDS.), *Asceticism and the New Testament...*, 333.

<sup>44</sup> Se debe tener presente, sin embargo, que “el asceta tiene como objetivo imitar la vida, no como es, sino como debería ser”, STEPHEN J. PATTERSON, “Askesis and the Early Jesús Tradition”, en LEIF A. VAAGE-VINCENT L. WIMBUSH (EDS.), *Asceticism and the New Testament...*, 60s.

<sup>45</sup> Cf. GOFFREY GALT HARPHAM, “Asceticism and the Compensations of Art”, en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism...*, 358.

mente biográfico)<sup>46</sup>, se ven capaces de seguir su ejemplo a distancia espacial o temporal<sup>47</sup>, y la generación de un nuevo discurso ascético que afecte a la sociedad de múltiples maneras: contactos personales, comunicaciones orales, viajes, textos escritos<sup>48</sup>

De esta forma el ascetismo monástico establece la necesidad de la separación de la vida ordinaria y la creación de una “ciudad (πόλις)” autónoma en el desierto, donde se podía vivir de una manera anticipada la ciudadanía celeste a la que los cristianos estaban llamados<sup>49</sup>, reconociendo que era imposible vivir esta “vida mejor” dentro del contexto de las obligaciones sociales ordinarias<sup>50</sup>.

Por eso la práctica más acorde con este objetivo ascético será el abandono/rechazo del mundo (*contemptus mundi*) y la huida al desierto (ἀναχώρησις)<sup>51</sup>, pues la llamada al ascetismo debe probarse por

<sup>46</sup> “Las fuentes narrativas describen esta perspectiva [imitabilidad del asceta] desde las figuras del héroe, del guía divino, del taumaturgo, del enemigo sobrehumano del Enemigo... Por eso, el asceta siempre se mueve entre la identidad deconstruida y la construida..., en proceso, en movimiento hacia una nueva subjetividad. Los antiguos monjes cristianos se experimentaron a sí mismos como no completamente humanos ni complementa divinos, como ángeles encarnados y humanos desencarnados, como cadáveres vivientes, que vivían en la sociedad y no vivían, que se alejaban de la sociedad para crear otra”, R. VALANTASIS, “Construction...”, 801.

<sup>47</sup> IB., 799 y PAMELA EISENBAUM, “The Virtue of Suffering...”, 334.

<sup>48</sup> Este “discurso ascético” lo conforma un “complejo de ideas que se agrupan en torno a los temas de la renuncia, la tentación, la negación, el progreso espiritual o el ascenso en la vida espiritual”, AVERIL CAMERON, “Ascetic Closure and the End of Antiquity”, en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism...*, 151, también 155.

<sup>49</sup> Cf. Flp 3,20.

<sup>50</sup> “Quien desea de verdad seguir a Dios debe necesariamente liberarse de las cadenas que le tienen amarrado a esta vida. Esta separación no es segura sino retirándose definitivamente a la soledad... Es imposible alcanzar nuestro objetivo de agradar a Dios si no nos arrancamos de la parentela carnal y de las relaciones ordinarias de la vida presente, esforzándonos en transportarnos a otro mundo, conforme a la frase del Apóstol: ‘Nuestra ciudad está en el cielo’, Flp 3,20”, BASILIO DE CESAREA, *Regulae fusius tractatae* 5,2.

<sup>51</sup> “Desde todos los puntos, la separación [ἀναχώρησις] del mundo es útil”, DIADOCO DE FÓTICE, *Capita centum...*, 18.



medio de una serie de renunciaciones entre las que se incluyen los bienes (pobreza), el matrimonio (castidad/virginidad) y la patria (ξεντεία), ya que, como comenta Macario, “quien no renuncia a todas las cosas mundanas, no puede ser monje”<sup>52</sup> y el asceta no podría edificarse a sí mismo si no hubiera destruido todo. Una renuncia que, como todo lo que afecta al ascetismo, tiene un carácter progresivo bellamente expresado por el *apa* Pafnucio en Juan Casiano:

“La tradición de los Padres y la autoridad de las Sagradas Escrituras<sup>53</sup> demuestran, en efecto, que son tres [las renunciaciones]... La primera, corporal, consiste en despreciar todas las riquezas y bienes de este mundo; la segunda, en abandonar nuestras antiguas costumbres, vicios y afecciones del espíritu y de la carne; la tercera, en apartar de la mente todo lo presente y visible, para contemplar únicamente las cosas futuras y no desear más que las invisibles”<sup>54</sup>.

#### a. Pobreza

Cuando los primeros monjes se internaron en el desierto no llevan consigo más que el vestido, unos pocos víveres, una jarra, la estera y la Escritura (si sabían leer). Era la “desnudez” de la que habla Evagrio Pónico a fines del s. IV: no tener absolutamente nada, “salvo la capa, la túnica, el libro [la Biblia] y la celda”<sup>55</sup>.

A pesar de la existencia de ciertos monjes que seguían manteniendo la posesión de sus bienes (*apotactitai* o sarabaítas), la mayoría de los ascetas practicaban la pobreza absoluta (ἀκτημοσύνη), porque así podían participar plenamente de la “pobreza de Cristo”<sup>56</sup>, ya que “es muy conveniente y muy útil, apenas conocido el camino de la piedad, vender en seguida todos nuestros bienes, distribuir su precio a los pobres según el precepto del Señor (cf Mt 19,21)... Esto nos valdrá efectivamente un honroso desprendimiento y una pobreza al

<sup>52</sup> *Vidas y dichos de los Padres del desierto II. Abad Macario*. Sentencia 2,12.

<sup>53</sup> Cf. Gén 12,1: “Sal de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre”.

<sup>54</sup> JUAN CASIANO, *Colaciones* 3,6.

<sup>55</sup> EVAGRIO PÓNICO, *Sobre el ayuno* 7.

<sup>56</sup> JUAN CASIANO, *Instituciones cenobíticas* 4,36 y 37.

abrigo de toda trampa, que desdeña toda injusticia y todo litigio, pues ya no tenemos nada que atice en nosotros el fuego que quema a los codiciosos”<sup>57</sup>.

En esta misma línea, Nilo de Ancira diferenciará entre tres tipos de pobreza: la excelsa de quien, libre de toda preocupación material, se dedica exclusivamente a Dios (como Adán y Eva en el paraíso); la mediana, de quien, a pesar de estar muy atentos a las cuestiones espirituales, se ocupan de las necesidades corporales básicas (monjes), y la ínfima de quienes están preocupados solo por los bienes materiales, sin preocuparse de su espíritu<sup>58</sup>. Pues en realidad el monacato, como bien dirá Jerónimo, no es otra cosa que “seguir desnudo a Cristo desnudo”<sup>59</sup>, ser pobre con quien, “siendo rico, se hizo pobre por amor a nosotros (2Cor 8,9)”. De esta forma el monje se libera de toda atadura y puede comportarse de manera solidaria con los más necesitados.

#### b. Castidad/virginidad

Monje (μόναχος) es aquel que vive solo, y se llama así porque “en primer lugar no toma mujer”<sup>60</sup>. Sin embargo, hay que diferenciar entre castidad y virginidad, mientras la primera es concebida como abstención de las relaciones sexuales, la virginidad vendría a ser una continencia que “guarda la integridad de la carne al Creador del espíritu”<sup>61</sup>. Ambas han estado conectadas dentro del monacato primitivo al estado primigenio del paraíso y a la idea evangélica de que después de la resurrección viviremos, no en matrimonio, sino “como los ángeles”<sup>62</sup>, aunque diferenciando entre diversos grados de castidad<sup>63</sup>. Así

<sup>57</sup> DIADOCO DE FÓTICE, *Capita centum...*, 125.

<sup>58</sup> Cf. NILO DE ANCIRA, *De voluntaria paupertate* (PG 79,968.1060).

<sup>59</sup> JERÓNIMO, *Carta* 125,20.

<sup>60</sup> MACARIO, *Homilía* 56.

<sup>61</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De virginitate* 8.

<sup>62</sup> Cf. CIPRIANO, *Sobre el vestido de las vírgenes* 22 y AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre las vírgenes* II,8.

<sup>63</sup> Cf. JUAN CASIANO, *Colaciones* XII, donde pone seis grados para llegar a la castidad perfecta, o JUAN CLÍMACO, *Escalera* 15, donde se habla de tres

Efrén Sirio llegará a decir: “Los ángeles recibieron sin esfuerzo el don [de la castidad], tú por el contrario, como resultado de un combate”<sup>64</sup>. Algunos de los medios ascéticos más eficaces para conseguir esta castidad serán el ayuno, el duro trabajo y las prolongadas vigi-lias.

### c. *Destierro voluntario* (ξενιτεία/*pegrinatio*)

Este abandono se manifestaba de manera evidente en el desarraigo de la propia patria, pues “no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura” (Heb 13,14). Un destierro expresado en diversas formas. Así la continua itinerancia de ciertos grupos monásticos sirios, que vivían de la limosna o lo que encontraban en el camino, encarnando en sus vidas el texto evangélico: “Las raposas tienen madriguera y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza” (Lc 9,58).

Pero la forma más habitual era entender que la vida monástica debía caracterizarse por esta condición de extranjero y peregrino, lo mismo que Abrahán<sup>65</sup>, como escribe Genadio sobre Bequiarario: “Desnudo y expedito, decidió consagrarse a Dios y, para preservar íntegra su profesión [monástica], quiso expatriarse..., no por miedo de los hombres, sino a causa de Dios..., a fin de que, saliendo de su tierra y familia, llegará a ser coheredero del patriarca Abrahán”<sup>66</sup>.

### 2.3. *Universo simbólico alternativo: paz, tranquilidad* (ἡσυχία)

Por último, el ascetismo lleva consigo la construcción de un universo simbólico alternativo<sup>67</sup> capaz de asumir esta nueva subjetividad

grados: el producido por el ascetismo corporal, el que se causado por la humildad y el que se concede por la gracia de Dios.

<sup>64</sup> EFRÉN SIRIO, *De virginitate* 15,4.

<sup>65</sup> Cf. JERÓNIMO, *Cartas* 71,2 y 125,30.

<sup>66</sup> GENADIO, *De viris illustribus* 24.

<sup>67</sup> “Los universos simbólicos son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significados diferentes y abarcan el orden institucional como una totalidad simbólica”, PETER L. BERGER-THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 124. Los

y las relaciones sociales diferentes en un doble nivel: por un lado las actuaciones ascéticas producen una nueva manera de entender la realidad; pero por otro estas actividades ascéticas se relacionan con la cultura dominante, bien como coexistencia<sup>68</sup> o como alternativa (contracultura)<sup>69</sup>.

En cualquiera de los dos casos, pero sobre todo en este último, el nuevo universo simbólico creado por el ascetismo está obligado a articularse con el resto de universos simbólicos existentes, desarrollando sus propias instituciones, encontrando su propia legitimación ideológica<sup>70</sup> y constituyéndose como una cultura de la resistencia, algo evidente en el caso del ascetismo cristiano primitivo, marcado en gran medida por la lucha constante para convertirse en el propio texto de la Escritura, encarnándola en la propia existencia del asceta<sup>71</sup>.

Esta tarea se realiza a través de varias fases: 1) mediante el ascetismo se produce un readiestramiento de los sentidos y percepciones del asceta que le lleva a experimentar y percibir el mundo de una manera diferente, lo que dará lugar a una nueva comprensión del mundo; 2) el ascetismo permite al monje vivir dentro de este nuevo mundo revisado o recreado gracias a las transformaciones psicológicas del yo, los rituales y las nuevas relaciones sociales; 3) esta nueva cultura se ve pronto completada por nuevos sistemas teóricos de base antropológica y teológica, basados en las narraciones biográficas del asceta, y un método para trasladar estos conceptos teóricos a modelos de

expertos, las mitologías, las ciencias y las prácticas terapéuticas son algunos de los elementos que contribuyen a su mantenimiento.

<sup>68</sup> Un caso particular de coexistencia entre la cultura dominante y la cultura ascética son los casos donde el asceta pasa a ser considerado como el culmen del perfeccionamiento de los valores culturales dominantes, una especie de héroe, transformador de la cultura o ingeniero social, cf. WALTER O. KAELEBER, "Understanding Asceticism...", en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism...*, 326ss.

<sup>69</sup> Cf. R. VALANTASIS, "Construction...", 796, e ID., "A Theory...", 548ss.

<sup>70</sup> Cf. ID., "Construction...", 812ss.

<sup>71</sup> Cf. GAIL P. CORRINGTON-STEETE, "Askesis and Resistance in the Pastoral Letters", en LEIF A. VAAGE-VINCENT L. WIMBUSH (EDS.), *Asceticism and the New Testament...*, 299 y GEOFFREY GALT HARPHAM, *The Ascetic Imperative...*, 97 y 134.

comportamiento imitables (tradiciones monástica); 4) el resto de dominios del conocimiento se incorporan a este nuevo mundo reimaginado<sup>72</sup>.

De este modo, “el ascetismo funciona como un prisma a través del cual la luz de los otros dominios del conocimiento son refractados en un nuevo medio cultural. Esta refracción da al antiguo conocimiento un nuevo medio interpretativo de modo que el contexto provee el cuadro de referencia para su comprensión y significado”<sup>73</sup>.

Por ello se hace necesaria la socialización en los nuevos modelos culturales ascéticos<sup>74</sup> de las nuevas generaciones, con su proceso disciplinario y sus tecnologías educativas específicas, con el fin de que puedan ser aplicados al resto de las esferas sociales<sup>75</sup>.

Este nuevo universo simbólico ascético va a estar representado y sustentado en los padres y madres del desierto por la práctica de la *ἡσυχία*<sup>76</sup>, la paz, tranquilidad, quietud y sosiego a que dará lugar esta nueva vida<sup>77</sup>, una práctica que va a configurar asimismo un estilo de

<sup>72</sup> Cf. R. VALANTASIS, “A Theory...”, 550ss.

<sup>73</sup> Cf. *IB.*, 552.

<sup>74</sup> Estos nuevos modelos culturales son “esquemas cognitivos compartidos a través de los cuales las realidades humanas se construyen e interpretan”, SUSAN R. GARRET, “Beloved Physician of the Soul? Luke as Advocate for Ascetic Practice”, en LEIF A. VAAGE-VINCENT L. WIMBUSH (EDS.), *Asceticism and the New Testament...*, 72s.

<sup>75</sup> Cf. ANTHONY J. SALDARINI, “Asceticism and the Gospel of Matthew”, en LEIF A. VAAGE-VINCENT L. WIMBUSH (EDS.), *Asceticism and the New Testament...*, 17.

<sup>76</sup> En el mundo griego, la palabra *ἡσυχία* designa el estado de calma, paz, reposo y tranquilidad producido por el cese de las molestias exteriores (ruidos, negocios, guerras) e interiores, que se manifiesta, entre otras cosas, por la suavidad o el silencio, cf. HERODOTO, *Historias* I,66; VII,150; PLATÓN, *Apología* 37 E; *Id.*, *República* X,604 E. En Jenofonte llega incluso a significar silencio o retiro solitario, cf. *Memorables* II,1,21. Este mismo sentido se mantiene en los LXX, mientras que en el NT es raro su uso (cf. 2Tes 3,12; 1Tim 2,11-12; 1Pe 3,4).

<sup>77</sup> Juan Clímaco llegará a decir que la *ἡσυχία* es “adorar a Dios incesantemente y esperar en Él... El hesicasta es quien dice: ‘Yo duermo, pero mi corazón está despierto’ (Can 5,2)”, *Escalera espiritual* 27,18.

vida y una institución (hesicasmó), como bien describe este dicho de uno de los padres del desierto:

“Tres amigos, llenos de celo, se hicieron monjes. Uno de ellos eligió reconciliar a los que tenían pleitos, según lo que está escrito: ‘Bienaventurados los que buscan la paz’ (Mt 5,9). El segundo se propuso visitar a los enfermos. El tercero fue a poner en práctica la ἡσυχία en la soledad. El primero, agotándose en los pleitos de los hombres, no podía pacificar a todos. Desalentado se fue donde estaba el que ayudaba a los enfermos y lo encontró también desanimado, incapaz de cumplir el mandamiento divino. De común acuerdo fueron al encuentro del que se había retirado al desierto, y le contaron sus tribulaciones y le rogaron que les dijera a qué situación había llegado. Este quedó un momento en silencio, y llenando una copa de agua les dijo: ‘Mirad esta agua’. Estaba turbia. Y poco después añadió: ‘Mirad ahora cómo se ha vuelto trasparente’. Se inclinaron sobre el agua y vieron en ella su rostro como un espejo. Esto sucede al que mora en medio de los hombres: el desorden no le permite ver sus pecados, pero si recurre a la ἡσυχία, sobre todo en el desierto, descubrirá sus pecados”<sup>78</sup>.

Este estado de plenitud (ἡσυχία) se produce tras la recuperación del paraíso perdido en medio del desierto y la lucha contra el demonio y las pasiones (*militia Christi*), y dará lugar a la vida sin pasiones (ἀπάθεια), que conforman el nuevo universo simbólico dentro del que se mueve el ascetismo monástico.

#### *a. Recuperación del paraíso perdido en medio del desierto*

Los padres y madres del desierto eran plenamente conscientes del estado de esclavitud en el que el ser humano había caído después de su expulsión del paraíso y suspiraban por el regreso a este estado de perfección en el que Adán y Eva habían vivido<sup>79</sup>. Un paraíso, sin embargo, que no era solo el que aparece en el Génesis, sino el paraíso último y definitivo que, gracias a la imitación de Jesucristo, Dios nos

<sup>78</sup> *Las sentencias de los Padres del desierto. Recensión de Pelagio y Juan*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1988), 51.

<sup>79</sup> Así lo expresa Juan Crisóstomo: “Cuando [Adán] estaba revestido de gloria, conversaba familiarmente con Dios y habitaba aquel lugar donde toda bienaventuranza tiene su asiento”, *Comentario sobre el Evangelio de Mateo*, hom. 68,3.

tiene prometido y que ahora puede anticiparse, ya aquí en la vida presente, mediante el ascetismo, donde la humanidad caída puede quedar restaurada<sup>80</sup>.

Y para recuperar este paraíso se marcharán al desierto, el espacio bíblico del sufrimiento, la soledad y la desesperanza donde Dios se hace presente en medio de la prueba y la tentación. Pues será en medio de yermo desolado donde el monje combate no solo contra un ambiente inhóspito y hostil, sino que participa de manera consciente en la lucha cósmica entre el reino de Dios y Satán<sup>81</sup>.

#### *b. Lucha contra el demonio y las pasiones (militia Christi)*

La vida monástica era considerada como una lucha espiritual que se sostiene, hacia el exterior, contra los malos espíritus que dominan el mundo, pero que tiene su correlato interior en las pasiones que nos tiranizan<sup>82</sup>.

Siguiendo el ejemplo de Jesucristo, “arrojado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo” (Mt 4,1) y el consejo de la Carta a los efesios<sup>83</sup> entienden que el enemigo es Satán y su numerosa corte de demonios que tenían su reinado en el espacio más inhóspito, el desierto, lugar a donde se dirigen los monjes para sostener esta última lucha, una vez que el resto de espacios había sido conquistado

<sup>80</sup> Como bien escribe Jerónimo: “Para mí el pueblo es una cárcel, y la celda un paraíso”, *Carta* 125,8.

<sup>81</sup> “El desierto indica una transitoriedad del espacio y del tiempo, porque se está de paso... Es una tierra de exilio y espera: el tiempo de la fe y la esperanza... Es un tiempo... de insuficiencia, de margen, de transición hacia la perfección definitiva”, GIUSEPPE TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, (Roma: Ed. Studium, 1961), 84.

<sup>82</sup> Juan Crisóstomo dirá: “Grande es el combate de los monjes”, *Tratado sobre el sacerdocio* 6,5, Agustín hablará de los “soldados de Cristo, los monjes que luchan en silencio, no para matar a los hombres, sino para derrotar a los príncipes, potestades y espíritus de maldad, esto es, al diablo y a sus ángeles”, *Carta* 220,11.

<sup>83</sup> Ef 6,12: “Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso”.

por el cristianismo<sup>84</sup>. De aquí su protesta furibunda contra Antonio Abad: “¡Fuera de nuestros dominios! ¡Qué se te ha perdido en el desierto!”<sup>85</sup>.

Porque es en el desierto, donde se va a sostener esta “batalla de dimensiones cósmicas en que el demonio está comprometido desde hace tiempo y despliega una táctica rica en recursos. Sus acometidas se distinguen por su variedad. Satanás y sus ángeles caídos forman a veces un verdadero ejército...; otros prefieren un combate singular, y atacan uno después de otro, empezando siempre por los menos fuertes. Todos ellos, en efecto, tienen su especialización, sea cual fuere su jerarquía. En general suelen mostrarse ágiles, tenaces, hábiles y astutos... Adoptan las más diversas formas: a veces animales, a veces humanas, híbridas o completamente fantásticas”<sup>86</sup>.

Entre las armas utilizadas por el demonio predominan los “pensamientos (λογισμοί)”, los malos impulsos que habitan nuestro interior, pero también se sirven de visiones alucinatorias o su aparición bajo formas engañosas, e incluso sobrenaturales, por no hablar de los sueños o los recuerdos. Cualquier medio es bueno para tentar el monje. Sin embargo, el demonio no puede hacer nada el asceta si este no le da su permiso y consentimiento, por lo que no hay que temerlo, pues ha sido derrotado por Cristo: es un perro atado a la cadena que muerde solo a los incautos e imprudentes<sup>87</sup>.

Por eso el monje se protege de estas tentaciones con la oración, la Escritura<sup>88</sup>, el ayuno, la manifestación de los pensamientos, el discernimiento de espíritus y, sobre todo, la humildad. Consciente, como escribe Jerónimo, de que “Jesús mismo, nuestro jefe, tiene una espada, y siempre avanza delante de nosotros, y lucha por nosotros, y vence a los adversarios”<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> Cf. JEAN DANÉLOU, ANTOINE y CLAIRE GUILLAUMONT, “Démon”, en *Dictionnaire de spiritualité* III, Beauchesne, Paris 1957, cols. 152-212.

<sup>85</sup> ATANASIO, *Vida de Antonio* 41.

<sup>86</sup> GARCÍA COLOMBÁS, *Monacato primitivo...*, 604.

<sup>87</sup> Cf. GIUSEPPE TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo...*, 179.

<sup>88</sup> Por ejemplo, la costumbre de replicar al demonio con algún texto bíblico apropiado, cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Antirrhetikós*, de “increpar, contradecir” (ἀντίρρησις).

<sup>89</sup> JERÓNIMO, *Tratado sobre el Salmo 76*.



c. *Vida sin pasiones (ἀπάθεια)*

La vida “sin pasiones (ἀπάθεια)” es una idea procedente del mundo filosófico greco-romano<sup>90</sup> que muy pronto entró en el vocabulario cristiano<sup>91</sup> y se convirtió en elemento clave de comprensión del monacato primitivo, especialmente a través de uno de sus intelectuales más influyentes, Evagrio Póntico<sup>92</sup>, el cual la considera como la señal más evidente de la salud espiritual. Una salud que ya tenía Adán en el paraíso, que se perdió por la caída primigenia y a la que ahora el monje puede acceder gracias a Cristo, libre de pasiones, que nos hace partícipes de este don.

Otro autor monástico, Diadoco de Fótiçe, la considera como elemento clave en la vida ascética cuando afirma: “Ninguna otra virtud puede procurar al alma la ἀπάθεια, sino la caridad...”, porque “en la caridad perfecta no hay temor..., sino la ἀπάθεια completa”<sup>93</sup>. Y en esta misma línea escribe otro monje, Isaías de Gaza, cuando ve la ἀπάθεια como el término de la conversión y la transformación ascética:

“En el camino de la virtud hay caídas, pues existe el Enemigo; existen cambios y variación; existen abundancia y restricción, existen imperfección y desánimo, existen alegría y pena del corazón..., existen progreso y sujeción. Es un viaje hasta que llegues al reposo. Pero la ἀπάθεια está libre de todas estas cosas. No tiene necesidad de nada. Pues está en Dios y Dios en ella. Ya no conoce la enemistad, ni caídas, ni incredulidad, ni esfuerzo para guardarse, ni el temor de las pasiones, ni deseo alguno de nada, ni ninguna pena causada por el Enemigo. Sus glorias son grandes e innumerables”<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Cf. GUSTAVE BARDY, “Apátheia”, en *Dictionnaire de Spiritualité* I, cols. 727s.

<sup>91</sup> ID., 728-734. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los efesios* 7,2 (hablando de Jesucristo); ATENÁGORAS, *Legatio* 10,1; JUSTINO, *IApología* 25,2 (referido a Dios); ID., *Diálogo con el judío Trifón* (en alusión al cristiano después de la resurrección); CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI,9,72 (sobre el cristiano perfecto)...

<sup>92</sup> Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Práctico* I,35.37.41

<sup>93</sup> Cf. DIADOCO DE FÓTIÇE, *Cien capítulos sobre la perfección espiritual* 89 y 17.

<sup>94</sup> ISAÍAS DE GAZA, *Logos* 24.

### III. ¿EN QUÉ NOS PUEDE AYUDAR HOY EL ASCETISMO DE LOS PADRES Y MADRES DEL DESIERTO?

El ascetismo de los padres y madres del desierto puede ayudarnos, en primer lugar, a la creación, vertebración y puesta en marcha de *nuevas subjetividades creyentes* en momentos como los actuales donde este es uno de los problemas fundamentales al que nos enfrentamos, con multitud de personas y colectivos desestructurados, fáciles de manejar y poco resistentes a las circunstancias personales y sociales.

Porque el ascetismo nos hace conscientes de la importancia de la creación (o re-ordenación) de hábitos en la vida cotidiana, donde puedan anclarse la voluntad y el conocimiento, frente a propuestas de corte voluntarista o ideológicas, que fácilmente caen en el desánimo o la manipulación. Es en esta vida diaria donde se muestra la presencia y el proyecto de Dios, no en la búsqueda de momentos extraordinarios que nos superan y nos separan de lo que realmente nos constituye.

- El *ayuno* nos puede ayudar a hacer frente al afán *consumista* que, a pesar de las voces críticas, cada vez tiene un mayor arraigo y recorrido en nuestras sociedades. Aprender a vivir con lo necesario y no dejamos engañar por los atractivos “diabólicos” de lo superfluo (que se nos vende cada vez más como “necesario”) es una de las primeras tareas pedagógicas a las que toda persona creyente está llamada, convirtiéndose en una resistencia pacífica a esta colonización que nos hace cada día más dependientes.

- El *silencio* se convierte en una práctica contracultural de primer orden en una cultura tan atrapada por la información y la comunicación incesante, desde los whatsapp hasta las redes sociales, pasando por los móviles, para evitar que la ruidosfera nos atrape en su continuo flujo de novedades y urgencias que al día siguiente se quedan obsoletas. Solo desde el silencio se puede crear una voz propia que no se contente con repetir como un vulgar eco lo que otros dicen, porque la Palabra auténtica necesita para nacer el humus del silencio.

- Las *vigilias* nos invitan a mantener despiertos nuestros sentidos y nuestros deseos para todo lo que tenga que ver con el Reino. A no dejarnos adormecer por las falsas invitaciones a la comodidad en medio de una sociedad narcotizada por el culto al bienestar (desconectado del bien-ser). En el fondo, como vieron los an-

tiguos monjes del desierto, las vigilias convierten a estos hombres y mujeres ebrios de Dios en personas “népticas”, vigilantes y conscientes de lo que pasa, siendo fieles a nuestras actividades cotidianas con la máxima atención; o, en otras palabras, personas “dioráticas”, videntes y profetas, capaces de descubrir en lo profundo de los signos de los tiempos la presencia escondida de Dios.

Sin embargo, para que estas nuevas subjetividades se sostengan y se extiendan y no queden agostadas por el medio hostil se necesitan, en segundo lugar, *nuevas relaciones y espacios sociales* (comunidades), donde este ascetismo se reconozca, se convierta en modelo de conducta y pueda ir atrayendo a nuevos miembros. Porque el ascetismo no es solo una actividad religiosa, sino una actividad religiosa con profundas implicaciones políticas en múltiples campos<sup>95</sup>, así:

- La *pobreza*, considerada como la forma de seguir desnudo al Cristo desnudo, nos puede ayudar no solo a vivir más “ligeros de equipaje”, como bien cantó Antonio Machado<sup>96</sup>, y por lo tanto más disponibles, tanto personal como comunitariamente, para adentrarnos en las periferias y desiertos actuales, sino una manera excelsa de descubrir al Dios de Jesús, por encima de los ídolos en que lo hemos convertido y los fetiches con que lo hemos recubierto. Solo desde aquí podremos irnos liberando de nuestras ataduras y seremos creíbles, porque en la actualidad, por desgracia, pocas cosas hay tan universales como la pobreza.

- La *castidad/virginidad* puede convertirse en un comportamiento contracultural en una sociedad cada vez más “hipersexualizada”, donde el sexo se ha convertido en uno de los negocios más lucrativos, utilizado para que afloren las tendencias más bajas y deshumanizadoras. Una castidad y virginidad que no sea materia exclusiva (o excluyente) de unos pocos, sino que sea vivida por todos los creyentes para profundizar en aquello que nos constituye: el ser hijos e hijas de Dios, por encima de las diferencias. Una castidad que no olvide que Dios nos ha creado como “cuerpo”, pero un cuerpo llamado a constituirse por la comunicación y las relaciones en “cuerpo espiritual (1Cor 14,44)” y “templo de Dios (1Cor 3,16)”.

<sup>95</sup> Cf. WILLIAM E. DEAL, “Toward a Politics of Asceticism...”, 428.

<sup>96</sup> “Y cuando llegue el día del último viaje,/ y esté al partir la nave que nunca ha de tornar,/ me encontraréis a bordo ligero de equipaje,/ casi desnudo, como los hijos de la mar”, ANTONIO MACHADO, *Campos de Castilla* XCVII.

- El *destierro voluntario* nos invita a salir de nuestras zonas de confort, para desplazarnos a las periferias sociales y existenciales para allí poder encontrarnos con Dios, siendo capaces de superar nuestras identidades locales, basadas en la pertenencia a una clase social, la nación o la cultura, para llegar a construir identidades globales alternativas, no basadas en el dinero, el poder o la influencia, sino justamente en todo lo contrario. Para ello se necesitan personalidades e instituciones recias y resistentes, pero también abiertas y generosas, que no caigan en las tentaciones de la nostalgia o el aventurerismo, como sabias seguidoras del Jesús que no tenía donde reposar la cabeza.

Sin embargo, estas subjetividades alternativas y sociedades diferentes necesitan, en tercer lugar, un universo simbólico contracultural que las sostenga y las anime. De aquí la importancia de:

- La *recuperación del paraíso perdido en medio del desierto*. Hoy día no hace falta irse de los lugares donde estamos para descubrir auténticos desiertos, tanto personales como sociales, en los que muchas personas se sienten solas y desorientadas, perdidas entre multitudes. De aquí la importancia de pasar del desierto exterior al interior, para encontrar allí nuestro espacio de rehabilitación, para convertir estos desiertos en oportunidad de oasis. En medio de una sociedad, la europea, cada vez más avejentada y volcada sobre sí misma, se necesita crear y recuperar nuevos imaginarios que nos abran a los otros y al Otro, generar una nueva cultura capaz de aprovechar los intersticios que deja el sistema actual, para vislumbrar que otro mundo es posible, que el Reino sigue activo a pesar de nuestros desánimos. Aprovechar las propuestas emergentes como la ecología, el decrecimiento económico, los movimientos altermundialistas, la política de la austeridad, el ritmo lento..., para articularlos en un discurso teológico alternativo conectado con comunidades que lo pongan en práctica y sujetos capaces de expresarlo con una vida coherente.

- La *lucha contra el demonio y las pasiones* sigue siendo cada día más necesaria porque el demonio va adquiriendo nuevas formas, cada vez más sofisticadas (y no siempre vestido de Armani), y porque las pasiones nos siguen dominando, con el problema de que ahora no tenemos ni una pedagogía ni un discurso capaz de enfrentarse al discurso dominante. Los nuevos “exorcismos” deben conectarse con las nuevas formas de explotación, manipulación y dominio actualmente existentes, que se aprovechan de nuestros miedos y deseos para manejarnos de una manera más eficaz. El as-

cetismo de los padres y madres del desierto nos puede dotar de un eficaz mecanismo para enfrentarnos a nuestros deseos de una manera honesta. De aquí la necesidad de acompañantes y maestros espirituales, hombres y mujeres expertos en discernimiento de espíritus y pasiones.

- Seguir apostando por una *vida sin pasiones*, no por nuestra fortaleza heroica, sin debilidades ni caídas, sino precisamente por reconocer nuestra propia condición humana, frágil y vulnerable, pero habitada por una Presencia que nos invita a crecer, a transformar nuestras torpes vidas en lámpara para los que nos rodean. Descubriendo, que “el peor enemigo del ascetismo no fueron los grandes pecados, sino la mediocridad, los cortesanos, los ávidos de gloria y dinero que esperaban al último momento para convertirse”<sup>97</sup>. Ser conscientes de que, frente a muchas propuestas actuales que animan a un encuentro pleno con Dios de manera casi automática, como decían los antiguos (*ad astra per castra*) solo se puede entrar en la mística (*astra*, “estrellas”) por el esfuerzo ascético (*castra*, “campamentos militares”), y que cualquier otro recorrido es no solo engañoso, sino destructivo.

Para que esto no se quede en meras palabras el ascetismo monástico dispone de tres medios tremendamente eficaces y de una gran actualidad: por un lado modelos ejemplares, biografías imitables y atractivos, que permitan “guionizar” nuestras vidas y considerar que es posible el cambio; por otro, comunidades plurales (eremitas, cenobitas, modelos mixtos), con un carácter laical y cercanos a los estamentos inferiores de la sociedad, que hagan creíble este nuevo estilo de vida al tiempo que lo abren a nuevas propuestas; por último, la centralidad de la vida de oración, donde se sustenta esta práctica, pues, como bien decía Evagrio Póntico: “Si eres teólogo, orarás verdaderamente; y si oras verdaderamente, eres teólogo”<sup>98</sup>.

## CONCLUSIONES

El ascetismo, como afirma Geoffrey G. Harpham, es “ambidextro”, por la capacidad que tiene para articular en su seno las relaciones entre la vida y el conocimiento, lo material y lo espiritual, el indi-

<sup>97</sup> GIUSEPPE TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo...*, 150.

<sup>98</sup> EVAGRIO PÓNTICO, *Sobre la oración* 60.

viduo y la sociedad, en una “oposición dentro de la cual el diálogo y la dialéctica pueden ocurrir, pero deja sin resolver el problema, al privilegiar a ambas partes”<sup>99</sup>.

El ascetismo cristiano supuso, desde sus orígenes, una democratización de las propuestas ascéticas elitistas que encontramos en ciertas corrientes posteriores a Sócrates. Ahora va a ser una propuesta realizada a todos los miembros de la comunidad, mujeres y miembros del estamento inferior incluidos, como una forma de distinguirse frente a los de fuera, pero también como una manera de acercarse más plenamente al auténtico yo, al prójimo y a Dios, por la eliminación de las pasiones que nos impiden este encuentro.

A lo largo de los siglos IV y V asistimos en el interior de la propia Iglesia a la competencia entre dos subjetividades ascéticas: por un lado la expresada por ciertos obispos e intelectuales cristianos, conectada en gran medida con el ascetismo imperial de los antiguos filósofos, al servicio del orden social dominante, dirigida a miembros de los estamentos urbanos más culturizados y con un planteamiento de corte reformista.

Y por otro lado el ascetismo que vemos en los hombres y mujeres ascetas que se marcharon al desierto, heredera en gran medida del ascetismo doméstico y comunitario anterior (ascetas y vírgenes), abandonó este para convertirse en un fenómeno social novedoso por sus prácticas, sus relaciones sociales y su universo simbólico. No deja de ser significativo en este sentido que los obispos más influyentes de este período fueron aquellos capaces de compatibilizar ambas subjetividades: primero una vida monástica y luego su ministerio episcopal (Basilio de Cesarea, Juan Crisóstomo o Agustín de Hipona son algunos ejemplos).

Tanto la práctica ascética como los discursos que lo acompañaban contribuyeron a la cristianización de la sociedad más que otros muchos discursos y prácticas eclesiales por llegar a espacios, como el mundo campesino, hasta ese momento escasamente evangelizados, dirigirse a unos estamentos populares que mantenían una cierta distancia del cristianismo oficial (ubicado sobre todo en las ciudades) y hacer creíble y practicable la propuesta del Reino.

<sup>99</sup> Cf. GEOFFREY GALT HARPHAM, *The Ascetic Imperative...*, III.

Aviso para navegantes: aunque el ascetismo cristiano nace como una alternativa al orden social y la cultura dominante, su propia configuración propició en gran medida su “reasimilación en cultura dominante, bien por la vía de la rutinización, generando una subcultura integrada funcionalmente, bien por ser reintegrado en la cultura dominante, lo que permite iniciar procesos de cambios y reformas (domesticación)”<sup>100</sup>, y no se nos debe hacer olvidar el potencial del ascetismo para los procesos conservadores, por su capacidad para mantener ciertas cosas firmemente en el lugar tradicionalmente asignado<sup>101</sup>.

En esta misma línea, deberíamos ser conscientes de que, como bien afirma Leif A. Vaage para la Antigüedad (y también hoy, añado yo), no cualquier tipo de ascetismo contribuye a la transformación social, pues habría que diferenciar entre un ascetismo imperial, que en el fondo sirvió y sirve para reproducir los sistemas y las instituciones existentes, y un ascetismo doméstico que, muy pronto adquirió un carácter público y hasta político, con una propuesta fuertemente contracultural. De hecho, el poder imperial y eclesial permitieron (y siguen permitiendo) la creación de discursos simbólicos alternativos siempre y cuando no pusieran en duda la centralidad de los propios, e incluso fueron capaces de utilizar estos universos simbólicos alternativos para sus propias necesidades.

Sin embargo, quisiera acabar este artículo con una frase de Pavel Florensky, donde afirma que el ascetismo “no busca una [persona] buena, sino una bella personalidad”<sup>102</sup>, mostrándonos que la propuesta ascética no se conforma solo con mejorar (reformular) al ser humano caído, sino que permite aflorar lo mejor que hay en él, las semillas del Logos resucitado que Dios ha puesto en nuestro interior, para así vivir como hombres y mujeres transfigurados.

<sup>100</sup> Cf. WALTER O. KAELEBER, “Understanding Asceticism...”, en VINCENT L. WIMBUSH-RICHARD VALANTASIS, *Asceticism...*, 325.

<sup>101</sup> Cf. JOHN S. KLOPENBORG, “Making Sence of Difference: Asceticism, Gospel Literature and the Jesus Tradition”, en LEIF A. VAAGE, *Asceticism in New Testament...*, 151.

<sup>102</sup> NICHOLAS O. LOSSKY, *History of Russian Philosophy*, (New York: George Allen & Unwin, 1951), 182.