

LA ORACIÓN INCESANTE EN LA VIDA DE SAN ANTONIO EL GRANDE¹⁰²

En los evangelios Cristo enseñó con preceptos y ejemplos que la oración era parte esencial de la vida cristiana. San Pablo, compenetrado del espíritu de Jesús, manifestó que la oración no era algo transitorio cuando recomendó a sus convertidos “orar sin cesar” (1 Ts 5,17). Tales enseñanzas no cayeron en el vacío.

La literatura monástica y el ejemplo de los ascetas orantes muestran que el ideal de la oración incesante desde un comienzo estuvo muy vivo en el ambiente de los monjes. El solitario que renunciaba al mundo se proponía como meta alcanzar la plenitud de la vida de oración. La primera personalidad importante en la historia monástica es el copto Antonio. El relato de su vida, escrito por san Atanasio muy poco después de la muerte del santo en el año 356, es la primera biografía de un monje que ha llegado hasta nosotros. Tanto en su lengua original como en sus traducciones la *Vida de San Antonio*¹⁰³ se convirtió en el factor más importante de la propagación del monacato. No sólo dominó el movimiento monástico desde su partida, sino que tuvo su papel decisivo en la definición del ideal monástico en los tiempos posteriores, convirtiéndose en el modelo de la hagiografía cristiana, tanto en Oriente como en Occidente. Teniendo en cuenta que la VA ha tenido una repercusión tan grande en la historia de la espiritualidad monástica, vale la pena detenerse en el estudio de la oración incesante. A fin de comprenderla en su contexto histórico nuestro examen se extiende al período anterior a la VA.

A través de Atanasio se establece una continuidad histórica entre la VA y la gran escuela de teología de Alejandría, que lo tuvo entre sus estudiantes y marcó su concepción teológica con un sello imborrable. A través de sus principales luminarias, Clemente (+ 215) y Orígenes (+ 254) esta escuela ejerció en la espiritualidad monástica una influencia que fue de verdadera importancia y la convirtió en verdadera precursora del monacato. Esto tiene especial validez en lo que se refiere a la doctrina de la oración incesante, de la cual tanto Clemente como Orígenes fueron campeones entusiastas.

Un cuarto de siglo después de haber sido escrita la VA muchas ideas de Orígenes sobre la oración y el ascetismo fueron recogidas y desarrolladas por un monje griego que vivía en Egipto, Evagrio Pónico (+ 399), una de las figuras más importantes del monacato del siglo IV. Evagrio a su vez fue el principal maestro de Juan Casiano, autor del gran compendio espiritual del monacato occidental que son las “Instituciones” y las “Colaciones”, que describen la vida y doctrina de los Padres del desierto. Ambos autores escribieron extensamente acerca del ideal monástico de la oración incesante.

Históricamente, pues, la VA ocupa un lugar intermedio entre los pioneros alejandrinos y sus seguidores en círculos monásticos, cuyas enseñanzas acerca de la oración y la contemplación tuvieron inmenso influjo en la historia de la espiritualidad cristiana. Podemos preguntarnos con todo fundamento si la VA es un lazo de unión entre la famosa escuela de Alejandría de Clemente y Orígenes y sus discípulos monásticos, entre los que Evagrio y Casiano son los más representativos. ¿Acaso la VA recogió las ideas de Clemente y Orígenes sobre la oración incesante y las introdujo en el monacato?

Una ojeada sobre los diversos pasajes de la VA referentes a la plegaria muestra la importancia que tiene la oración incesante en la vida ascética. Ya en los comienzos de su vida religiosa

¹⁰² Traducido de *Studia Anselmiana*, 38. Tradujo: Mauro Matthei, osb. Viña del Mar.

¹⁰³ *Vida de S. Antonio*: en adelante VA.

Antonio aprendió de sus maestros que “había que orar en privado, sin cesar” (3,9). Más tarde a su vez el patriarca “tenía el mismo consejo para todos los monjes que llegaban a él: poner su confianza en Dios y amarlo” (55,2).

Pero es difícil entender aisladamente cualquier asunto. Como el progreso en la oración es un proceso continuo de desarrollo correspondiente a un progreso moral, no puede ser tratado prescindiendo de otros factores de la vida espiritual. La práctica de la virtud y la pureza de vida son los antecedentes imprescindibles para alcanzar el hábito de la oración y tienen un efecto decisivo en la formación de un hombre de oración. En consecuencia, si se quiere tratar a fondo el tema de la oración incesante debe tomarse en cuenta tanto la condición espiritual del asceta que aspira a alcanzar la más íntima unión con Dios, como los medios y métodos empleados para quitar los obstáculos de la vida de oración.

Nuestro ensayo se dividirá en cuatro partes: 1. La meta a la que tiende toda la vida del asceta; 2. Los medios para alcanzar la perfección de aquella meta; 3. Las cualidades del “monje perfecto” tal como las revela la VA; 4. La VA y la escuela alejandrina de Clemente y Orígenes.

1. La meta del asceta: El estado “según naturaleza”

Antonio es muy claro con respecto de la meta de sus esfuerzos: el reino de Dios que tiene que alcanzar por medio de la perseverancia en el servicio de Cristo. Tal esperanza es la fuerza impulsora de su vida. Pero debernos puntualizar: no nos interesa en este momento el concepto escatológico del reino como recompensa futura de los bienaventurados en el cielo. La VA conoce otro concepto del reino de Dios como una realidad presente e interior. La afirmación fundamental respecto del reino como realidad interior la encontramos en el capítulo 20, en el gran discurso que hizo Antonio a sus seguidores:

“Ahora que hemos hecho un comienzo y estamos en la senda de la virtud, alarguemos nuestros pasos aún más para alcanzar lo que tenemos por delante (cf. *Flp* 3,13)... Cuando oigan hablar de la virtud, no se asusten ni la traten como palabra extraña. Realmente no está lejos de nosotros ni su lugar está fuera de nosotros; no, ella está dentro de nosotros, y su cumplimiento es fácil sólo con que tengamos voluntad. Los griegos parten de camino y cruzan el mar para estudiar las letras; pero nosotros no tenemos necesidad de ponernos en camino por el reino de los cielos, ni de cruzar el mar para alcanzar la virtud. El Señor nos lo dijo de antemano: ‘El reino de los cielos está dentro de ustedes’ (*Lc* 17,21). La virtud, por eso, necesita sólo nuestra voluntad, ya que está dentro de nosotros y brota de nosotros. La virtud existe cuando el alma se mantiene en su estado natural. Es mantenida en su estado natural cuando queda como vino al ser. Y vino al ser limpia y perfectamente íntegra (cf. *Si* 7,30). Por eso Josué, el hijo de Nun, exhortó al pueblo con estas palabras: ‘Mantengan íntegros sus corazones ante el Señor, el Dios de Israel’ (*Jos* 24,23); y Juan: ‘Enderecen sus caminos’ (*Mt* 3,3). El alma es derecha cuando la mente se mantiene en el estado en que fue creada. Pero cuando se desvía y se pervierte de su condición natural, eso se llama vicio del alma.

“La tarea no es difícil: si quedamos como fuimos creados, estamos en el estado de virtud; pero si entregamos nuestra mente a cosas bajas, somos considerados perversos. Si este trabajo tuviera que ser realizado desde fuera, sería en verdad difícil; pero dado que está dentro de nosotros, cuidémonos de pensamientos sucios. Y habiendo recibido el alma como algo confiado a nosotros, guardémosla para el Señor, para que Él pueda reconocer su obra como la misma que hizo” (20,1-7).

El asceta debe llevar a cabo en sí mismo las palabras de Cristo: “El reino de los cielos está dentro de vosotros”. La perfección a la que aspira es la renovación interior de todo el hombre por la práctica integral de las virtudes, en pureza de corazón. “Reino de los cielos”, entendido en

el sentido de una disposición interior del alma y “virtud” son considerados como conceptos paralelos. “No tenemos necesidad de emprender largos viajes para alcanzar el reino de los cielos, ni de atravesar el mar para obtener la virtud”, afirma Antonio, “porque el reino de los cielos está dentro de vosotros”. Cuando tal estado de virtud ha sido firmemente establecido, el alma está *katá physin o*, como dice Antonio *en too katá physin hestoos*, esto es, radicada en su verdadera naturaleza, como fue creada por Dios. “Si permanecemos tal como fuimos hechos estamos en el estado de virtud”. Virtud, en su sentido más completo, equivale, pues, a la condición espiritual original del hombre. De este modo, después de la caída, la meta de la vida debe ser la recuperación del perdido estado de unión con Dios. El asceta cristiano debe devolver al Señor su alma tal como había sido creada al comienzo, en la inocencia. El fin del esfuerzo ascético se identifica en cierto modo con el estado original de la humanidad, en el cual el alma era naturalmente recta y estaba centrada en Dios. Subyace aquí la convicción de que la naturaleza auténtica del hombre se encuentra en su estado original, antes de la caída. La VA está penetrada de la idea de que el pecado interrumpió el orden y la armonía de la creación primera. Como resultado de esto hay en la naturaleza humana una desviación que debe ser corregida.

Así el grito de Josué “Enderezad vuestros corazones hacia el Señor, Dios de Israel” y la exhortación de san Juan Bautista “Enderezad vuestros caminos”, citados en el capítulo 20,6, dan una tónica de vigor y dinamismo. El monje, con su naturaleza humana afectada por el pecado, emprende camino para recuperar la condición de que el hombre en tiempos antiguos había gozado. Hacia esta meta se dirige todo el proceso activo del ascetismo.

En realidad el *status ante peccatum* como fin inmediato ocupa el centro de interés de la VA. El proporciona un fundamento teológico genuino sobre el cual se puede levantar la doctrina ascética de la VA. Este concepto da unidad y coherencia a toda la obra. Su importancia se revela no sólo en el discurso de Antonio a sus discípulos, sino que en su más alta realización este concepto es presentado muy concretamente en la vida del patriarca. Para san Atanasio la persona de Antonio es la encarnación del ideal espiritual del estado paradisíaco de inocencia y unión con Dios. Esta idea patrística de la vida ascético-mística como retorno gradual a los privilegios del paraíso fue durante largo tiempo una fuerza viviente entre los escritores cristianos de aquella época. La idea sirve también para comprender el contexto histórico y todo el trayecto espiritual del asceta cristiano.

A pesar de ciertos parecidos externos entre las palabras de Antonio en el capítulo 20 y el ideal estoico de una vida en armonía con la naturaleza *tó katá physin zeen*, la doctrina de la VA en este punto es enteramente cristiana Y tiene una orientación enteramente diferente. Como es frecuente en la literatura patrística lo “natural” se identifica aquí con lo “original” y se refiere a la verdadera naturaleza humana tal como salió de las manos del Creador en sus comienzos. Como tal abarca, junto con los constituyentes esenciales de la naturaleza humana, los dones sobrenaturales de la gracia. Aunque la VA, de acuerdo con su perspectiva, subraya constantemente el valor del esfuerzo humano, está lejos de pensar que la perfección paradisíaca la obtiene este solo esfuerzo. La recuperación del estado original de bendición es posible solamente porque Cristo “tomó cuerpo humano para la salvación y bien de la humanidad, de modo que al compartir el nacimiento humano pudo hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina y espiritual”, como Antonio, sirviéndose de un lenguaje atanasiano, declara a los filósofos paganos (74,4). La VA no deja ninguna duda respecto del hecho de que el asceta busca una perfección cristiana y ninguna otra. La cruz de Cristo ocupa el centro de sus pensamientos y los principios del evangelio tienen un lugar sobresaliente en su vida. Sólo como discípulo de Cristo el asceta está en el auténtico camino de perfección.

2. Las armas del ascetismo

El pasaje de la VA que nos ha mostrado el fin inmediato del asceta cristiano revela al mismo tiempo los adversarios que obstruyen el camino del hombre. Aunque por su renuncia a sus

posiciones mundanas el monje cierra una de las fuentes más importantes del mal, quedan todavía otros obstáculos contra los cuales hay que luchar antes de alcanzar la meta; se trata de las pasiones incansables, de los pensamientos perversos que apartan al hombre de Dios, en una palabra: las *kakía* que hay en el hombre, junto con todos los espíritus del mal aliados con las furias del infierno.

Así, pues, el asceta no debe luchar solamente consigo mismo. La VA considera como impedimentos aún mayores los asaltos continuos de los espíritus del mal, que se apoyan en todos los vicios interiores e impulsos malvados como potentes aliados en su guerra incesante para impedir que el asceta cristiano oriente derechamente a Dios todos sus pensamientos y acciones. Según Atanasio la situación actual del hombre, después de su expulsión del paraíso es la siguiente: habiendo abandonado la compañía de los ángeles buenos, es asaltado por doquier por las criaturas caídas cuya rebelión contra Dios había imitado. En cierto modo ha pasado a su zona de influencia y es víctima a menudo de los embustes de sus enemigos espirituales. Aunque con la venida de Nuestro Señor al mundo ha sido quebrado el poder de Satanás, sin embargo, los demonios pueden asediar al hombre en este mundo hasta el fin de los tiempos. Por ello nunca descansan sino que “envidiosos de los cristianos no han omitido nada para impedir a éstos la entrada al cielo: no quieren que suba nadie al lugar de donde ellos cayeron” (22,2).

Es muy natural, por lo tanto, que la vida del monje tenga el carácter de una guerra constante contra el demonio. En una u otra forma este conflicto está unido inseparablemente con toda existencia, pues en palabras de Antonio “vivimos nuestras vidas desafiándolo (al demonio)” (23,3). En tal esquema la actitud del asceta es decididamente beligerante y militar. La lucha es la condición imprescindible del progreso espiritual. Antonio está trabado en constante lucha contra los demonios. El objeto de su retiro al desierto no es simplemente el asegurarse la separación del mundo; el monje no es simplemente un penitente temeroso de contactos mundanos que busca su propia salvación en la vasta soledad del desierto. La decisión de Antonio de retirarse a la región de las tumbas y al desierto equivalía más bien a una abierta declaración de guerra contra el enemigo del hombre, ya que en la creencia popular tales lugares eran considerados como ámbito propio de los malos espíritus.

Como el principal impedimento reside en los ataques incesantes del demonio y como su influjo sobre el hombre se debe en gran medida a las inclinaciones perversas y afectos apasionados que tienen estragada la naturaleza humana desde la caída, es lógico que la tarea más inmediata consista en conquistar el control sobre el mal, luchando por la purificación completa del alma. Esta purificación consiste en la remoción de las pasiones pecaminosas y la adquisición de las virtudes. Por ello la VA pone tanto énfasis en que la virtud y la pureza constituyen el objeto inmediato de la tarea ascética. Ellas son la espada y el escudo del monje, las armas en la lucha por retornar al estado original.

Ya en la primera línea de su obra Atanasio define la vida monástica como un “entrenamiento en la virtud” y al término del largo discurso de su héroe caracteriza a los seguidores de Antonio como “una multitud de ascetas, todos con un solo propósito: la virtud” (44,3). Durante su propio tiempo de aprendizaje Antonio iba en busca de los ascetas más ancianos “como sabia abeja... y no volvía sin haberlo visto; sólo después de haber recibido, por decirlo así, provisiones para su jornada de virtud, regresaba” (3,6). Después “hacia suyo lo que había obtenido de cada uno y dedicaba todas sus energías a realizar en sí mismo las virtudes de todos” (4,4).

La adquisición de la virtud no puede separarse del esfuerzo por alcanzar la pureza de corazón. Antonio “trabajaba cada día para hacer de sí mismo alguien que pudiera aparecer delante de Dios puro de corazón” (7,12). El monje debía tratar de tener su alma “pura íntegramente y en su estado natural” (34,2). Aquí, como también en 14,3, el “estado natural” equivale a “pureza”; en 20,4-5 el estado natural se identifica con la virtud y el reino interior de Dios. “Pureza” y “virtud” manifiestan los aspectos negativo y positivo de este mismo estado natural. De hecho las expresiones “estado natural”, “pureza de alma”, “estar en la virtud”, “reino de Dios dentro de

vosotros”, “permanecer como fue creado”, son casi intercambiables, y expresan en forma sucinta la idea dominante de la VA. Representan fórmulas que sintetizan su ideal ascético.

Ahora bien, la oración es el medio principal en este complejo proceso de virtud y pureza de corazón, por medio del cual el monje trata de unir su espíritu con Dios. En realidad es el factor decisivo en la disciplina monástica, así como también el resultado final de una ascesis esforzada es una vida de oración plenamente desarrollada. Una instrucción práctica que Antonio dirigió a sus monjes nos hará ver la importancia de la oración en la vida del asceta:

“Tengamos valor y alegrémonos siempre como hombres que están siendo salvados. Pensemos que el Señor está con nosotros, Él ahuyentó a los malos espíritus y les quitó su poder.

Meditemos siempre sobre esto y recordemos que mientras el Señor esté con nosotros, nuestros enemigos no nos harán daño. Pues cuando vienen, actúan tal como nos encuentran y en el estado de alma que nos encuentren, de ese modo presentan sus ilusiones. Si nos ven llenos de miedo y de pánico, inmediatamente toman posesión como bandoleros que encuentran la plaza desguarnecida; todo lo que pensemos de nosotros mismos, lo aprovechan con interés redoblado... Si nos encuentran alegrándonos con el Señor, meditando en los bienes que han de venir y contemplando las cosas que son del Señor; considerando que todo está en sus manos y que el demonio no tiene poder sobre un cristiano... entonces, viendo al alma salvaguardada con tales pensamientos, se avergüenzan y se vuelven. Así, cuando el enemigo vio a Job fortificado, se retiró de él, mientras que encontrando a Judas desprovisto de toda defensa, lo tomó prisionero. Por eso, si queremos despreciar al enemigo, mantengamos siempre nuestro pensamiento en las cosas del Señor y que nuestra alma se goce con la esperanza” (42,3-8).

La confianza absoluta en Cristo es entonces un medio eficaz para sobreponerse a los malos espíritus; debe ser la disposición fundamental del asceta deseoso de derrotar a sus enemigos espirituales. Su vida debe ser un esfuerzo constante por alcanzar “lo que es del Señor”. Debe tender constantemente a ocupar su mente con pensamientos santos y ser consciente de la continua presencia de Dios. En una palabra: el monje debe orar sin cesar, estar pleno de oración debe ser su disposición de ánimo principal. Cerrando su corazón al demonio y uniéndose constantemente al Señor, que aniquiló los poderes del mal, el asceta comparte la victoria de Cristo y torna vanas todas las tentativas del diablo. El alma que está ocupada continuamente con el pensamiento de Dios y pondera las realidades eternas es una fortaleza inexpugnable. Para que Satanás pueda insinuarse con sus sugerencias malvadas o hacer cualquier daño, debe despojar previamente al alma de estos santos pensamientos y ahuyentar el espíritu de oración y de recogimiento. En cambio, el Enemigo tiene que retirarse derrotado ante un espíritu firme y constante, lleno del pensamiento de Cristo. “No teman a los demonios; dejen más bien que Cristo sea el aliento de su vida y pongan toda su confianza en él” (91,5), declara Antonio.

De este modo se torna evidente por qué se le da tanta importancia a la lectura de la Sagrada Escritura en la VA. La oración incesante debe incluir siempre la lectura y meditación de los libros inspirados. La frecuentación de la Escritura acumula en el corazón del asceta un tesoro inagotable de pensamientos buenos y santos con los cuales ocupa su mente. Esta reserva de pensamientos santos sirve para estimular su oración y mantener levantados sus pensamientos hacia Dios.

Nos dice su biógrafo que Antonio estaba tan atento durante la lectura de la Escritura que no se le escapaba una palabra. Todo lo retenía y de este modo su memoria hacía para él las veces de una biblioteca. A sus monjes les daba el consejo de aprender de memoria los mandamientos de la Escritura. Como la oración se fundamenta principalmente en las palabras inspiradas de los salmos, el salterio ocupaba el primer lugar entre los textos que había que aprender de memoria.

Con todo, no queremos afirmar que en la VA la oración sólo sirviera como arma para defenderse contra los asaltos de los demonios, como si tuviera sólo una función psicológica. Todos los demás fines son compatibles con este. La oración incesante es en realidad el medio más eficaz para repeler los ataques del diablo, pero el ideal monástico de oración incesante tiene validez independientemente de toda conexión directa y explícita con la demonología (cf. caps. 3,45, 54,84). Por otro lado y según la VA, la oración siempre tiene relación con el estado original del alma. Ella es el medio principal para recuperar y preservar lo que se perdió en el paraíso y una vez que se ha alcanzado esta meta la oración constante es la nota dominante; pues entonces está purificada de todo lo que pueda impedir su ascenso a Dios y se une a él con atención indefectible.

3. Cualidades del monje perfecto

La VA trata de la lucha contra todo lo que pueda romper el lazo que une al alma con Dios y la pueda desviar de su camino hacia el Señor. Como hemos visto, el arma más importante en esta lucha es la oración perseverante. Esto llega a ser particularmente evidente en Antonio al llegar a la cumbre de su perfección. En la VA el progreso espiritual consiste en el esfuerzo constante por medio del cual el asceta se torna más y más capaz de permanecer incommoviblemente en aquel estado de su alma en el cual Dios lo creó. Entonces el reino de los cielos está firmemente establecido dentro de él. Habiendo conseguido, por la gracia de Cristo, arraigarse en esa condición, el asceta ha alcanzado la perfección. En tal momento ha logrado reconquistar el “estado natural”, ha logrado restaurar la integridad interior y la armonía de la rectitud original. El alma se puede comparar entonces a la serena superficie de un lago, no turbada por la menor brisa.

Tal armonía interior se refleja en el cuerpo y penetra todo el ser, irradiándose sobre el aspecto exterior del asceta.

Tales características se revelan en el significativo retrato que traza Atanasio de San Antonio al haber alcanzado el estado paradisiaco y es como un resumen de su pensamiento en lo que respecta a la perfección espiritual. Especialmente significativas son para nosotros dos descripciones, la primera de las cuales se encuentra en el pasaje de la VA en que Antonio, después de veinte años de retiro solitario, abandona el fortín de Pispir: “Antonio salió como de un santuario, como un iniciado en los sagrados misterios y lleno del Espíritu de Dios” (14,1). El santo ha alcanzado su meta. Su alma está pura de toda mancha: sus pensamientos están perfectamente gobernados por la razón. Habiendo adquirido la *ataraxía* y la *galéne*, Antonio goza de una paz y un sosiego no turbados por nada. Su intimidad con Dios se derrama al exterior en celestial alegría:

“El estado de su alma era puro, pues no estaba ni encogido por la aflicción, ni disipado por la alegría, ni penetrado por la diversión o el desaliento. No se desconcertó cuando vio la multitud, ni se enorgulleció al ver a tantos que lo recibían. Se tenía completamente bajo control, como hombre guiado por la razón y con gran equilibrio de carácter” (14,3).

En el segundo pasaje se describe la constitución corporal de Antonio:

“Su rostro tenía un encanto grande e indescriptible. Y el Salvador le había dado este don por añadidura: si se hallaba presente en una reunión de monjes y alguno a quien no conocía deseaba verlo, ese tal en cuanto llegaba pasaba por alto a los demás, como atraído por sus ojos. No eran ni su estatura ni su figura las que lo hacían destacar sobre los demás, sino su carácter sosegado y la pureza de su alma. Ella era imperturbable y así su apariencia externa era tranquila. El gozo de su alma se transparentaba en la alegría de

su rostro y de la forma de expresión de su cuerpo se sabía y conocía la estabilidad de su alma, como lo dice la Escritura: ‘Un corazón contento alegra el rostro, uno triste deprime el espíritu’ (*Pr* 15,13). Así también era reconocido Antonio: nunca estaba agitado, pues su alma estaba en paz; nunca estaba triste, porque había alegría en su alma” (67,4-8).

En el estilo de la tradición cristiana alejandrina, desarrollada por vez primera por Clemente bajo el influjo de la filosofía estoica, Atanasio describe en este pasaje la condición del que ha alcanzado el ideal ascético de perfecto dominio de sí y liberación de las pasiones descontroladas. Este ideal es resumido con los términos típicos de *ataraxía* y *galéne*; pero la VA evita el más característico de todos, la austera palabra *apátheia*, es decir, impasibilidad, quizás por considerarla demasiado teñida de estoicismo.

La serena armonía entre Dios y el hombre es la principal característica de este estado final y constituye su esencia. Antonio goza de maravillosos privilegios y de una gran seguridad. Es admitido a la participación de secretos y misterios espirituales. Dios conversa ahora familiarmente con su servidor puro y fiel. El santo a su vez se dirige confiadamente al Señor, cada vez que la necesidad o la ocasión lo postulan. Siendo “amigo de Dios” el patriarca ha obtenido la *parresía*, aquella confiada libertad de palabra ante el Señor de la que gozaron Adán y Eva antes de la caída. Numerosos milagros y prodigios atestiguan esta familiaridad de Antonio con Dios.

Al mismo tiempo el santo vive ahora en términos amistosos y familiares con los ángeles. Una parte de la intimidad con Dios de la que goza Antonio se revela en su percepción de la presencia de los ángeles, a cuya perfecta alabanza y contemplación él está asociado. El diálogo entre Dios y sus santos tiene lugar en una atmósfera de profunda paz y serenidad. Las visiones celestiales y su intimidad divina son la fuente de su gran alegría y colman su alma de un anhelo cada vez mayor de las cosas de Dios. Antonio describe del siguiente modo la percepción de lo supra-humano y angélico:

“Una visión de los santos no es turbulenta, ‘pues no contendrá ni gritará y nadie oirá su voz en las calles’ (*Mt* 12,19). Tal visión llega tan tranquila y suave, que de inmediato hay alegría, gozo y valor en el alma. Con ellos está nuestro Señor, que es nuestra alegría y el poder de Dios Padre. Y los pensamientos del alma permanecen sin molestias ni oleaje, de modo que en su propia brillante transparencia es posible contemplar la aparición. Un anhelo de las cosas divinas y de la vida futura se posesiona del alma y su deseo es unirse totalmente a ellos y poder partir con ellos” (35,4-5).

Esta maravillosa armonía que caracteriza todo el ser del santo como también su diálogo con Dios y los ángeles se refleja incluso en el mundo irracional. Antonio tiene una relación armoniosa con el reino animal. Las bestias más salvajes viven en humilde sumisión y paz con él (cf. 50,8; 51,4). Es este un tema “paradisíaco” que se convertirá en lugar común de la literatura monástica. Los demonios no pueden perturbar esta profunda paz. Sus ataques continúan, pero divinamente protegido y consolado con frecuentes visiones de lo alto, Antonio no se preocupa demasiado por tal hostilidad y permanece incólume. Su mente no puede ser apartada del pensamiento de Dios y de las cosas eternas. Al igual que el paciente Job, el patriarca está circunvalado y custodiado por doquier con estos santos pensamientos. “Como está en la Escritura, él realmente ‘confiaba en el Señor como el monte Sión’ (*Sal* 124,1), con ánimo inquebrantable e intrépido. Así los demonios más bien huían de él” (51,4).

La gran alegría de Antonio es ahora la “contemplación de lo divino” (84,2). Largos años de disciplina han purificado su alma y la han preparado para una conversación íntima y habitual con Dios. Atanasio nos muestra hasta qué punto el espíritu de Antonio estaba desapegado de pensamientos terrenos y fijo en lo celestial:

“Día tras día suspiraba en la meditación de las moradas celestiales (cf. *Jn* 14,2), con todo anhelo por ellas, viendo la breve existencia del hombre. Al pensamiento de la naturaleza espiritual del alma, se avergonzaba cuando debía aprestarse a comer o dormir o ejecutar las otras necesidades corporales. A menudo, cuando iba a compartir su alimento con muchos otros monjes, le sobrevénia el pensamiento del alimento espiritual y, rogando que lo perdonaran, se alejaba de ellos, como si le diera vergüenza que otros lo vieran comiendo. Comía, por supuesto, porque su cuerpo lo necesitaba y frecuentemente lo hacía también con los hermanos, turbado a causa de ellos, pero hablándoles por la ayuda que sus palabras significaban para ellos. Acostumbraba decir que se debería dar todo su tiempo al alma más bien que al cuerpo. Ciertamente, puesto que la necesidad lo exige, algo de tiempo tiene que darse al cuerpo, pero en general deberíamos dar nuestra primera atención al alma y buscar su progreso. Ella no debería ser arrastrada hacia abajo por los placeres del cuerpo, sino que el cuerpo debe ser puesto bajo sujeción del alma” (45,1-5).

Antonio no puede, sin embargo, desentenderse completamente de la vida activa, desde el momento que se ha convertido en maestro del ascetismo y padre de monjes. Diversas circunstancias concurrieron para sacarlo de su soledad y hacerlo acudir a las necesidades de los fieles. En palabras de su biógrafo “era como si Dios hubiera dado un médico a Egipto” (87,4). Pero aunque la vida activa no puede ser enteramente evitada y el santo reconozca la voluntad de Dios en estas actividades en favor de otros, la contemplación es siempre su principal delicia. La ‘Montaña interior’ a la que el ermitaño huye para tener mayor soledad en el período final de su vida y que hace recordar el monte Tabor, en el que Pedro deseaba quedarse, se convierte en símbolo de la contemplación de Antonio.

Tal predilección por la contemplación constituye la nota dominante del período final. Atanasio describe este espíritu recogido del patriarca de los monjes en pocas palabras: “Antonio, como inspirado por Dios, quedó encantado con el lugar (la Montaña interior)... En adelante miró este lugar como si hubiera encontrado su propio hogar” (50,1 y 2). ... “Llevaba su vida montañesa, feliz en la contemplación de las cosas divinas” (84,2).

En la Montaña interior “donde acostumbraba vivir” (91,1) Antonio podía cumplir mejor lo que para él y sus discípulos era la regla de vida: “Orar sin cesar”. En la soledad de su retiro montañés podía realizar continuamente lo que era la esencia del privilegio original del hombre, manteniendo la mente y el corazón “elevado hacia Dios”, “alegrándose con el Señor, meditando en los bienes que han de venir y contemplando las cosas que son del Señor”.

4. La VA y la escuela de Alejandría

Aunque hemos sostenido que el retrato de Antonio en la VA tiene mucho en común con el verdadero gnóstico, aquel cristiano auténtico a quien Clemente ha descrito detalladamente Y con tanto entusiasmo, sin embargo, a pesar de muchos puntos de contacto y parecidos globales entre los dos, no se puede hablar de una influencia inmediata o de una dependencia directa. El retrato del monje perfecto trazado por Atanasio no es la encarnación del ideal de Clemente, ya que las diferencias son demasiado grandes y demasiado esenciales. En la VA es una vida concreta la que nos revela todo; en cambio, en Clemente se trata de una elaborada exposición teórica, de un ideal abstracto de espiritualidad, con tono marcadamente intelectual. Clemente nos proporciona una elevada teoría de perfección cristiana desde un punto de vista académico, expresado en términos de las ideas filosóficas griegas; Atanasio, un retrato simple y viviente de un monje perfecto. A pesar de la firme base cristiana en Clemente, el intelectualismo griego predomina generalmente en su sistema y ha afectado su doctrina de la oración. En ningún punto tales diferencias resaltan más que en las descripciones del cristiano de Clemente que ha alcanzado el estado gnóstico y Antonio en la cumbre de su perfección.

Podemos concluir legítimamente de que la VA no ha introducido en el monacato la doctrina de Clemente sobre la oración incesante, con su tendencia hacia el misticismo intelectual y la contemplación, su terminología técnica y su exagerado desarrollo. Aunque la cultura griega del biógrafo se delata a cada paso, tanto en el plano de las ideas como en el vocabulario, la VA refleja la simplicidad evangélica del copto Antonio. Representa una espiritualidad y un ideal de perfección que son mucho menos elaborados y filosóficos en su desarrollo. La influencia de Clemente no afectó sino indirectamente a la VA, es decir, a través del sucesor de éste, Orígenes, que recogió y desarrolló muchas de sus ideas. Debemos, pues, fijar nuestra atención en Orígenes.

En 1931, W. Völker llamó la atención sobre la importancia de los comentarios escriturísticos y homilias de Orígenes para llegar a una estimación exacta de sus pensamientos fundamentales sobre la vida espiritual. Esta obra señala el comienzo del gran interés que nuestra época revela por la doctrina alejandrina ascético-mística. Völker renovó el concepto que se tenía de la teología espiritual de la escuela de Alejandría y dio a conocer el impacto de sus ideas en el naciente monacato. El gran líder de la espiritualidad cristiana primitiva, Orígenes, ejerció una influencia considerable en el desarrollo de la doctrina ascético-mística cristiana.

La *epístola a los Hebreos* ya había presentado la vida cristiana como un viaje a la patria, hacia el descanso de Dios en la tierra prometida, bajo la guía de Cristo, el nuevo Moisés. Orígenes a menudo describe el itinerario espiritual del alma hacia la perfección en paralelismo con el caminar del pueblo de Israel por el desierto hacia la tierra prometida y esto especialmente y con mucho detalle en la famosa homilía 27 del libro de los *Números*. Völker considera esta homilía como clave para entender las ideas ascético-místicas de Orígenes. El relato bíblico de la salida de Egipto y la travesía del Mar Rojo, las diferentes estaciones en la peregrinación hasta la Tierra prometida, las privaciones y tentaciones en el desierto son tratados como una gran alegoría del progreso del alma hacia la perfección, la liberación de la esclavitud de la carne y de los deseos mundanos, las sucesivas etapas de juicio y tentación, el asalto de las fuerzas espirituales del mal que asedian al alma a cada paso con creciente hostilidad, el despertar gradual de la vida espiritual y la unión íntima con Dios.

Tal itinerario del asceta de Orígenes invita a una comparación con el héroe de Atanasio. La VA presenta una concepción similar del itinerario del alma hacia la perfección. Se puede discernir fácilmente un constante avance interior. El progreso espiritual va acompañado y se manifiesta por medio de un celo aún mayor por el ascetismo y, un cambio externo de un lugar a otro. Esto lleva al ermitaño por etapas graduales, y en una lucha constante con las fuerzas del mal, desde los lugares inhabitados de Egipto cada vez más lejos, desierto adentro, al otro lado del Nilo hacia Oriente, hasta su retiro final a la Montaña interior, que marca el último período de su vida. Estas diversas fases del camino espiritual de Antonio son las siguientes: A la edad de 18 o 20 años, Antonio, deseoso de imitar a los cristianos antiguos, y de poner en práctica personalmente la palabra de Cristo al joven rico: “Si quieres ser perfecto...”, se desprendió de sus bienes y comenzó a practicar el ideal ascético cerca de su casa (cap. 2). Más tarde se estableció en las afueras de la aldea (cap. 3). Después de su primera victoria decisiva sobre el demonio (caps. 5-7) y ansioso de intensificar su disciplina, Antonio se dirigió a las tumbas situadas a cierta distancia de su aldea. En este lugar fue severamente molestado por los demonios, que intentaron arrojar al intruso de su zona. Consolado y fortalecido por su primera visión (cap. 10) el intrépido ermitaño resolvió avanzar en su ofensiva al territorio enemigo. De este modo cruzó el Nilo para establecer su residencia en un fuerte abandonado del distante desierto (caps. 11-12). Después de 20 años de completo aislamiento y constantes luchas con los espíritus del mal, en las cuales fue consolado con frecuentes visiones (cap. 13), Antonio fue obligado por sus admiradores a abandonar el fuerte y se convirtió en maestro de vida ascética (cap. 14). Finalmente, deseando alcanzar una soledad mayor, se retiró a “una montaña muy alta”, en el desierto interior (caps. 49-92).

Si es que hay dependencia de parte de Atanasio, ciertamente no se trata de servil imitación. Con

todo, ambos itinerarios tienen mucho en común; hay estrechas coincidencias en varios puntos esenciales. En ambos encontramos un ascenso a través de etapas sucesivas “en las cuales en cada virtud se produce un aumento, cumpliéndose en ellos lo que está escrito: ‘Caminan de virtud en virtud’ (Sal 84), hasta llegar al último, es decir, al más alto grado de virtud” (*Hom. in Num.* 27, 5). Así como el peregrino israelita fijaba su tienda cada vez de nuevo en cada jornada de su caminar, así el alma nunca descansa completamente, sino que avanza sin cesar en el conocimiento de Dios, aun en la cumbre de la perfección. Para expresar este pensamiento característico de diario progreso, Orígenes acostumbra citar las palabras de S. Pablo: “Olvido lo que queda atrás y me lanzo hacia lo de delante” (*Flp* 3,13). A menudo complementa este texto con otros dos, especialmente: “Ninguno que mira atrás al echar mano al arado es bueno para el reino de Dios” (*Lc* 9,62) y “acordaos de la mujer de Lot” (*Lc* 17,32). Las mismas palabras de Pablo a los Filipenses -no detenerse nunca, sino avanzar-son también orden del día para Antonio y tema habitual en la VA. Atanasio nos asegura que el santo se las repetía constantemente a sí mismo (7,11). En el período final de su vida, lejos de estar contento con el nivel espiritual alcanzado, Antonio luchaba aún más para adelantar cada día hacia lo que le esperaba” (66,7). En uno de los capítulos claves de la VA las tres citas escriturísticas de Orígenes son integradas para ilustrar la idea del progreso constante (20,1-2).

Orígenes y la VA están estrechamente ligados en la concepción de la vida espiritual como lucha constante con los demonios. Toda la doctrina ascética del alejandrino está inextricablemente unida con su concepción del gigantesco conflicto de las fuerzas del bien y del mal, peleando por la posesión del alma. “Considera ahora el estado presente del siglo y percátate de que todas las cosas están en pie de guerra y que toda la vida humana está afectada por luchas invisibles e impugnaciones diabólicas” (*Hom. in Num.* 26,2). En un esquema tal el esfuerzo ascético asume proporciones cósmicas.

Las tentaciones siempre son proporcionadas a la condición espiritual del individuo, ya que Dios no permite que nadie sea tentado por encima de sus fuerzas (*I Co* 10,13). Hay dos etapas en este conflicto espiritual, distinción que Orígenes deriva de *Ef* 6,12. Está en primer lugar un “combate contra la carne y la sangre”, esto es, una lucha contra las tentaciones que surgen de las partes inferiores de la naturaleza humana. Estas impugnaciones del primer período son comunes a todos los imperfectos que aún no han alcanzado el dominio sobre los impulsos de su naturaleza caída. En esta etapa los espíritus malos no intervienen abiertamente, sino que se valen del mundo externo, de la concupiscencia interior y otros medios ordinarios para alcanzar sus fines. Una vez alcanzado el auto-control el asceta es promovido a la etapa de los conflictos abiertos y directos con los demonios, fase reservada a los atletas ya entrenados y perfectos.

Tal idea de períodos progresivos en el desarrollo de las tentaciones diabólicas también subyace en la VA. En el largo discurso de Antonio (cap. 23) son descritas las fases sucesivas de la lucha espiritual y la vida misma de Antonio las ilustra. “De aquellos que lo visitaron -observa su biógrafo- hemos aprendido cuántas asechanzas sufrió mientras vivió en la Montaña interior, no de parte de la carne y la sangre, como está escrito, sino por los embates del demonio”.

Otro ejemplo de estrecha relación es presentado en lo que se refiere a las armas empleadas por el asceta para defenderse contra los ataques demoníacos. Según Orígenes estas armas son la vigilancia constante y la oración, el estudio asiduo y la meditación de la palabra de Dios y la correspondiente vida santa y virtuosa, alejada de toda preocupación terrenal, todo lo cual combinado produce una íntima unión con el *Logos* y el mundo espiritual de los ángeles. Esto se expresa sumariamente en la homilía sobre el libro *Números* (7,6) donde Orígenes habla de las armas espirituales de la batalla del cristiano: “Que todo movimiento nuestro, toda obra, todo pensamiento, toda palabra sea de Dios”. Y en otro lugar: “Luchan éstos contra los demonios con oraciones, y ayunos, con la justicia y la piedad, la mansedumbre y la castidad y con todas las virtudes de la continencia como si fueran armas de guerra” (*Hom. in Num.* 25,4). A una vida virtuosa se añade un apartamiento total de las preocupaciones y distracciones mundanas. Orígenes recomienda frecuentemente tal separación de lo mundano, aunque sin exigir un retiro

físico como lo practicó Antonio.

Como hemos visto, en la VA el estado de virtud es identificado con el reino de Dios interior y con el estado original del hombre (cap. 20). Esta doctrina se desarrolla en base a *Lc 17,21* y *Rm 10,6-8* (cf. *Dt 30,11-14*).

De los mismos pasajes escriturísticos se vale Atanasio en *Contra Gentes 30*, usando un lenguaje y desarrollando un pensamiento similar al de la VA. Si comparamos esta concepción con ciertos pensamientos de Orígenes encontraremos muchas similitudes. En contraste con Clemente, Orígenes subraya fuertemente el aspecto interior del reino de Dios, identificándolo con la virtud cristiana. *Lc 17,21* es interpretado frecuentemente en este sentido, a menudo junto con el pasaje de la carta a los Romanos. Sería tedioso examinar todos los lugares de la obra origeniana que revelan tal pensamiento. Es muy probable que Atanasio se haya inspirado en este punto en la doctrina de su genial predecesor, ya que también en otros pasajes de *Contra Gentes* se encuentran huellas de la influencia de Orígenes.

Como en la VA la oración es el arma principal en la lucha cotidiana contra los espíritus del mal y sus perversas sollicitaciones, ella también es el origen de la virtud y establece una comunión consciente con Cristo y con los ángeles. Sobre este punto Orígenes habla con gran claridad: “Levanta tú también tus manos hacia Dios, cumple el mandato del apóstol que dice: ‘Orad sin interrupción’... El pueblo de Dios no luchaba tanto con el brazo y las armas como con la voz y la lengua, esto es, que orando a Dios derrotaba a los enemigos. Por lo tanto también tú, si quieres vencer a los enemigos, levanta tus acciones y clama a Dios, como dice el apóstol: ‘perseverando en la oración y velando en ella’. Esta es, pues, la lucha del cristiano, que derrota al enemigo. Orígenes insiste frecuentemente en el deber de la oración constante. Toda la vida debería ser “una gran oración ininterrumpida” (*Hom. Ex. 11,4; De orat. 12,2*).

Esta concentración total en las cosas del cielo es renovada y sostenida por el estudio de los libros inspirados. Tanto en Orígenes como en la VA la lectura diligente de las Escrituras forma parte integral del ideal de la oración incesante. Pocos maestros de la vida espiritual han atribuido tanta importancia como él al “meditar en la luz de Dios día y noche” y han insistido más en su práctica diaria. El estudio de la Escritura es un arma poderosa contra los demonios, desde el momento en que establece una comunión activa con el *Logos* divino y el mundo espiritual. “No hay cosa que atormente más a los demonios que ver a alguien, estudiar la palabra de Dios y dedicarse con esmero a la ciencia de la ley divina y a los misterios de las Escrituras” (*Hom. in Num. 27,8*).

Según Orígenes, pues, la oración incesante en sus formas y manifestaciones más variadas, apoyada en una vida virtuosa y desapegada, es el campo de batalla en el que se decide el conflicto entre los demonios y los ángeles. Esto mismo es válido para la VA. Pero aún hay otro factor en este conflicto. Tanto para Orígenes como para Antonio las visiones e iluminaciones constituyen una ayuda importante en las etapas sucesivas de la guerra ascética. Tales favores celestiales sirven para contrapesar las pruebas y sufrimientos. Ellos son la recompensa por los trabajos pasados y la fuente de nueva energía para las pruebas aún mayores que todavía los esperan: “Las visiones son consuelos con los cuales se restaura y alimenta el alma, para estar mejor preparada para los trabajos siguientes” (*Hom. in Num. 27,11*). Algunas de las visiones de Antonio parecen responder exactamente a este planteamiento. Después de su tremenda lucha en el sepulcro vacío el ermitaño recibe el consuelo de su primera visión y queda fortalecido así para trabajos aún mayores: “Y fue tan fortalecido que sintió su cuerpo más vigoroso que antes... y se sintió inspirado por un celo aún mayor por el servicio de Dios” (10,4-11,1) e inmediatamente penetra todavía más en terrenos de Satanás.

Tales oasis en el desierto de los sufrimientos y tentaciones pueden ser usados por el demonio bajo el disfraz de un ángel de luz. Para discernir el bien y el mal, verdaderas y falsas apariciones y pensamientos, es indispensable el don del discernimiento de los espíritus. Este carisma,

concedido en íntima unión con la oración y el crecimiento espiritual del alma, es altamente estimado en ambos autores. Orígenes trata extensamente de esta aptitud de discernir en su *De principiis*. Los Padres del desierto heredaron de él tal doctrina. La gran importancia que se le da a este don espiritual en la VA se revela en los capítulos en que Antonio establece reglas prácticas para discernir las visiones (caps. 35-38). En Orígenes se desarrollan ideas similares en *De principiis* 3,3,4 y *Hom in Ezech.* 15,2. Más extensamente trata del don de discernimiento en conexión con la travesía del desierto del pecado (tentación): “Es necesario tener cuidado y estar atento para que discernas con sabiduría la especie de la visión. Así Josué al tener la visión, sabiendo que en ella estaba la tentación, de inmediato requirió del que se le había aparecido: ‘¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?’” (*Jos* 5,13). En otras ocasiones la pregunta de Josué es citada como prueba del mayor discernimiento en la presencia de seres del otro mundo (*Hom. in Num.* 27,11; *Hom. Jos.* 6,2; *Hom. Jud.* 8,4). Del mismo modo Atanasio recomienda la conducta de Antonio como un ejemplo digno de imitación (43,3).

En esta lucha espiritual el asceta aparece como hermano del mártir, al que sucede, especialmente cuando ha cesado la persecución. Considerado al principio como preparación al martirio, el ascetismo se convirtió en su equivalente. Tal concepción sobre la relación entre ascetismo y martirio se refleja en la distinción que hace Orígenes entre martirio público y secreto. Este último también es llamado, con una expresión derivada de *2 Co* 1,12, “martirio o testimonio de la conciencia” (*Ad mart.* 21 y *Hom. in Num.* 10,2). El mismo espíritu de martirio encuentra su expresión en la VA. Antonio es un *martyr conscientiae*. Su biógrafo lo describe como “sufriendo diariamente el martirio en su conciencia, luchando siempre las batallas de la Fe” (47,1). El carácter heroico y social de tal lucha cotidiana se manifiesta en el hecho de que el monje se interna en el desierto en nombre de la comunidad cristiana, para trabar combate con los espíritus del mal en su propio territorio, continuando así la lucha redentora de Cristo.

Pasamos ahora a la consideración de la etapa final de la peregrinación del alma hacia la perfección. Atanasio, que no acepta la teoría origeniana de la pre-existencia del alma y en consecuencia de su retorno al estado angélico de trascendencia, relaciona este estado final directamente con el tema del paraíso. Así la temática del itinerario del alma desde Egipto a la tierra prometida de la perfección espiritual se une al del retorno al paraíso perdido. El alma es un don recibido del Señor, que debe ser devuelto en la condición en que fue recibido. “Habiendo recibido el alma como algo confiado a nosotros -dice Antonio a sus discípulos- guardémosla para el Señor, para que Él pueda reconocer su obra como la misma que hizo” (20,7). Muy parecido es un pasaje de las homilias de Orígenes: “Veamos ahora lo que es el ‘depósito’ que cada uno de los fieles ha recibido (cf. *Lv* 6,2). Pienso que hemos recibido de Dios nuestra alma y nuestro cuerpo como un depósito. ¿Y quieres ver otro depósito aún mayor que recibiste de Dios? A tu alma Dios encomendó su imagen y semejanza. Tal depósito debes devolverlo tan íntegro como te consta haberlo recibido” (*Hom. in Lev.* 4,3).

Así en la VA el ascetismo perseverante lleva al monje al nivel de contemplación, estableciendo firmemente y con permanencia práctica los principios espirituales para alcanzar la unión con Dios. Habiendo alcanzado la integridad original tan perfectamente como es posible en esta vida, el asceta puede avanzar resueltamente hacia el logro de una relación íntima con Dios en la contemplación y la experiencia mística. La forma más alta de tal estado se revela en Antonio residiendo en la Montaña interior y gozando la contemplación de las cosas divinas. En la VA, pues, al igual que en Orígenes, el ascetismo prepara, acompaña y sostiene el misticismo. El primero llega a su culminación en el segundo.

Aunque Antonio sin duda alcanzó grandes alturas místicas, Atanasio, en contraste con Clemente, Orígenes y autores monásticos posteriores, como Evagrio y Casiano, habla de este aspecto de la vida de Antonio con gran reserva y moderación. Es justamente en este punto -en la descripción del estado final de visión- que la VA se distingue más clara y agudamente de Orígenes. Bajo el influjo de Clemente, Orígenes nos proporciona un cuadro altamente idealizado de la unión mística del alma con el *Logos*. Las visiones periódicas y consolaciones

celestiales que sirven para compensar las pruebas del asceta aún imperfecto, son desplazadas en las fases más avanzadas por una gnosis espiritual de carácter intelectual, típicamente alejandrino y muy cercano al misticismo intelectual de Clemente. A veces esta estrecha unión con Dios es descrita como “boda mística”. La intimidad de Antonio con Dios en la cumbre de su vida espiritual se revela y expresa en frecuentes visiones y éxtasis, que aumentan en el período final.

En otros aspectos el cristiano perfecto de Orígenes y Antonio tienen mucho en común. El alejandrino declara en cierto lugar que el perfecto asceta “está tan avanzado que puede subir con Cristo a la montaña, como Pedro, Santiago y Juan” (*Hom. in Gen.* 1,7). Pero debe bajar de nuevo para ayudar a sus hermanos. El servicio fraterno ocupa un lugar importante en el concepto que Orígenes tiene de la perfección del alma. Marta y María para él son mutuamente complementarias, no rígidamente distintas y sucesivas. Nuestro Señor dio el precedente cuando descendió de su Transfiguración al valle para ayudar a sus hermanos. Pedro recibe un reproche por tener el deseo de permanecer en el monte para contemplar (*Hom. in Luc.*, frag. 39). Lleno del poder y de la luz divinas el perfecto asceta está preparado por su nivel espiritual para actuar como maestro en la vida espiritual. La estimación que Orígenes sintió por la misión del maestro espiritual queda patente en su propia vida. La tarea de combatir el mal moral en todas sus formas y manifestaciones es otra función social importante. Este mal incluye particularmente las herejías, la cultura y filosofía paganas, todas las cuales no son más que instrumentos en las manos de los demonios. Estas batallas de Dios se emprenden para defender a los hermanos en Cristo de los ataques insidiosos del poder de las tinieblas.

Antonio cumple con todos estos requisitos. El patriarca debe descender de su Montaña interior que simboliza la cumbre de la perfección espiritual para servir a sus hermanos en sus varias necesidades espirituales. La gran concepción de Orígenes del hombre “perfecto” como maestro ideal y guía espiritual de las almas es desarrollado en detalle en la VA. Así Antonio es designado como “maestro de la vida ascética que él mismo había aprendido de las Escrituras” (46,5).

Al igual que el cristiano ideal de Orígenes el santo combate el poder del mal en todos sus frentes arrojando los malos espíritus (caps. 48, 62, 64, 70, 71, 80, 88) refutando a los herejes (caps. 68, 69, 82, 86, 89, 91) y defendiendo la fe cristiana en disputa interminable con los filósofos paganos (caps.72-80). Como en Orígenes todas estas actividades no son sino la continuación del conflicto con los espíritus del mal, que ocupan tanto espacio en la VA.

Pero, a pesar de todo esto, hay una diferencia: Mientras el escenario del asceta de Orígenes era la comunidad cristiana en el mundo, Antonio huye de la sociedad humana hacia el desierto. Orígenes en realidad había ido más allá de Clemente al exigir del discípulo perfecto que renunciara al matrimonio, a las posesiones, preocupaciones y distracciones mundanas, pero el retiro del mundo y éxodo desde Egipto a través del desierto es una realidad espiritual, no física.

La búsqueda de lo trascendente en Antonio se expresa en su huida al desierto. Fue hacia ese lugar que lo siguieron muchos fieles en busca de consejo y dirección espiritual y muchos se quedaron allí para imitar su modo de vivir. De este modo el anacoreta se convirtió en el más grande benefactor de la sociedad que había abandonado. Cuando las circunstancias del tiempo y las exigencias de la caridad lo hicieron necesario, Antonio retornó a la bulliciosa metrópolis de Alejandría para animar a los mártires y confesores en tiempo de persecución. Allí también denunció a los arrianos, “cuyas enseñanzas no eran la enseñanza de los apóstoles, sino las de los demonios y su padre, el diablo”. De este modo el ermitaño robustecía la fe de los simples fieles y “todo el pueblo se alegraba al escuchar a semejante hombre anatematizar la herejía que luchaba contra Cristo” (70,1). De este modo la existencia de Antonio es inmensamente fecunda, tanto en su intensa vida de comunión con Dios, como en sus frutos externos, es decir, el servicio de los hermanos.

Al igual que en Orígenes, pues, el servicio de los hermanos y la tarea de combatir los espíritus

malos en sus varios disfraces se conjugan armoniosamente con una vida de oración y contemplación. En tal esquema los diversos elementos del ideal descrito en la VA forman un todo coherente. Hay unidad en los hechos aparentemente diversos y distantes y todos coexisten en una misma personalidad. Es un todo lleno de sentido que revela el arte consumado de Atanasio.

Aunque haya otros notables paralelismos que nos muestran con qué facilidad la VA se mueve en el ámbito de las ideas de Orígenes, no es necesario tratarlos todos. Debe procederse con cautela al deducir de ciertos parecidos la existencia de una dependencia intelectual e incluso literaria. Ideas e ideales que se habían convertido en moneda corriente en el siglo IV pueden haber encontrado su expresión concreta en la VA. Sin embargo no deben pasarse por alto las diferencias, algunas de las cuales hemos señalado más arriba.

Sin embargo, considerando todos los hechos no puede dejarse de reconocer la evidencia del influjo. No puede dudarse de que Atanasio se inspiró en su gran predecesor, especialmente en lo que se refiere al principio ascético estimulado tan poderosamente por Orígenes. Nadie que lea las obras de este autor teniendo en cuenta las ideas de la VA podrá sustraerse a la impresión de que el gran maestro alejandrino se habría sentido muy a gusto con Antonio. La VA es una creación basada en gran parte en el tesoro literario de Orígenes.

Los principales puntos de contacto que hemos podido establecer entre ambos son: el dinámico concepto de la vida espiritual como un itinerario del alma a través de muchas etapas hasta la cumbre de la perfección; el aspecto militante de este camino, como una guerra espiritual contra los demonios; las fases y armas sucesivas del conflicto; el esfuerzo por la oración continua y la meditación de la palabra de Dios, necesariamente unido a la virtud y a la pureza, las cuales a su vez son identificadas con el reino de Dios interior; la unidad intrínseca del ascetismo, equivalente al martirio y al misticismo; la conjunción armónica del servicio activo de los hermanos con una vida de oración y contemplación; la gran seriedad moral y el esfuerzo sin compromiso para cumplir literalmente el evangelio; el abandono en el sentido más absoluto de todo lo que obstaculiza la prosecución del ideal, el ardiente deseo de una atención ininterrumpida a las realidades del alma. “Nihil de terra, sed totum de coelestibus cogitans” (“Pensando en nada de la tierra, sino solamente en lo del cielo”) expresa sucintamente los ideales tanto de Orígenes como de la VA (*Hom. in Gen.* 1,2; VA, caps. 42 y 45).

En la búsqueda de la perfección incluso las necesidades ordinarias del cuerpo son consideradas como un impedimento, aunque no puedan ser suprimidas violentamente (VA 45). Todo ello la VA lo presenta de manera simple y concreta y por supuesto desde el punto de vista de la ortodoxia de Atanasio.

Nos parece que habría que modificar un tanto el juicio de W. Seston que escribe: “Antonio y el perfecto de Orígenes se oponen en demasiados puntos para que pudiera creerse que el tipo de asceta descrito por Atanasio se inspire directamente en Orígenes” (*Revue de l'histoire des religions* 108, 1933, p. 197). Nuestra conclusión sería más bien la siguiente: Algunos de los pensamientos básicos de la VA han sido influidos directamente por Orígenes y esta influencia se reconoce ocasionalmente incluso en el lenguaje. Sin embargo, hay que reconocer que también hay otra influencia en la VA, posiblemente algunas formas literarias antiguas, como Reitzenstein, List y otros han sugerido.

Podemos reconsiderar ahora nuestro interrogante inicial, que era si la VA había introducido en el monacato la enseñanza de Orígenes sobre la oración incesante y el misticismo, tal como la vemos sintetizada y desarrollada, por ejemplo, en Evagrio. Nuestra respuesta tendrá que ser claramente negativa en lo que se refiere a la doctrina origenista sobre el estado final de visión y gnosis, que se aproxima al misticismo intelectual de Clemente. Atanasio, como director de almas y hombre práctico, ha alterado aquí el acento y corregido la idealización excesiva de la escuela de Alejandría.

Sin embargo, la respuesta a nuestro interrogante es afirmativa, si la entendemos en un sentido específico y bien determinado, más precisamente si recordamos el ímpetu inicial que la VA dio al movimiento monástico. Las pocas, pero muy significativas palabras de la biografía que aluden al ideal monástico de una vida de oración y contemplación, que era el ideal de Antonio y que está vívidamente representado por la Montaña interior, deben haber impresionado poderosamente a los hombres del desierto que tenían la cultura intelectual suficiente como para desear conocer los principios sobre los cuales se podía desarrollar tal ideal de perfección. Ahora bien, era Orígenes, el gran líder de la espiritualidad cristiana en la Iglesia antigua, el que más abundantemente había escrito acerca de tal ideal y había transmitido en forma modificada las ideas de Clemente sobre este tema. Las reminiscencias de Orígenes en la VA, por más que estén atenuadas, son una muestra de la espiritualidad alejandrina. A causa de esta conexión con la escuela y tradición alejandrinas la VA se convirtió en lazo de unión entre Orígenes y los ascetas del desierto.

Collegeville
USA