

LOS APOTEGMAS Y LA HISTORIA¹

Ugo Zanetti, OSB²

Sumario

Durante medio siglo, numerosos estudios han puesto de relieve los escritos monásticos de la Antigüedad tardía, y los han hecho accesibles para un amplio público, en particular los Dichos de los Padres del desierto. Más recientemente, extensas investigaciones han relevado cómo se ubican en la cultura antigua, minimizando la imagen tradicional de una vida anacorética iletrada, perdida en medio del desierto y soñando únicamente con hazañas ascéticas. Es indudablemente cierto que algunos monjes corresponden bien a este retrato transmitido por la literatura, pero debe ser considerado ante

1 Artículo publicado en *Irénikon* 91 (2018), pp. 1-48. Traducción del P. Enrique Contreras, osb (Abadía Santa María, Los Toldos, Pcia. de Buenos Aires, Argentina). Agradezco al Autor muy especialmente su autorización para publicar su artículo en *Cuadernos Monásticos*, lo mismo que a la revista *Irénikon*. Mi versión fue corregida por el P. Ugo.

2 Nació en 1948 en Bélgica (hijo de emigrantes italianos). Entró en los Jesuitas en 1996, y estuvo en la Compañía de 1966 hasta 2001. Fue ordenado sacerdote en 1978 (conforme al rito bizantino, por S. B el patriarca griego melquita Maximos V), quien también lo promovió a archimandrita en 1998. En 2001, pasó al Monasterio de Chevotogne (traslación canónica), donde reside hasta el presente.

Estudió filología clásica y filología del Oriente cristiano en la Universidad Católica de Lovaina (ahora Louvain-la-Neuve), obteniendo el doctorado en filología e historia orientales. Hasta el año 2001, fue profesor en el Instituto Orientalista de dicha Universidad, siendo al mismo tiempo Bollandista (cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/Société_des_Bollandistes, o: <https://www.bollandistes.org>).

Entre los años 1980-1982 residió en el Monasterio de San Macario (Deir Abu Maqar), Wadi Natroun, Egipto, donde hizo el catálogo de manuscritos, y encontró el tema para su tesis sobre los leccionarios coptos, dictando asimismo cursos de patrología para los monjes.

Su bibliografía es sumamente extensa, y puede verse en el sitio: <https://independent.academia.edu/UgoZanetti>.

todo como un símbolo –se lo podría denominar un “logo” en nuestros días– en vez de una imagen confiable de la realidad. De hecho, aunque si solo unos pocos ermitaños poseían una vasta cultura (como Arsenio y Evagrius), un buen grupo había cursado al menos una educación básica o media, pudiendo leer y escribir, tenía acceso a la sabiduría popular y al menos había escuchado las ideas teológicas más difundidas. Con todo, una dificultad surge al referirse a esta literatura: si la mayoría de los monjes sobre los que tratamos aquí vivieron en el siglo IV, actualmente es claro que las extensas colecciones de Dichos, al menos las más conocidas, fueron compiladas hacia finales del siglo V y en la primera mitad del VI, en Palestina, por monjes cultos, deseosos de producir una literatura edificante destinada a formar las mentes de los principiantes, para entrenarlos en la vida monástica proveyéndoles con modelos, y poniendo a su disposición un tesoro de dichos e historias convenientes para hacerlos pensar. Para tal fin, utilizaron una rica tradición oral, como así también pequeñas colecciones escritas que empezaron a circular a fines del siglo IV, siendo probablemente la más antigua la de Evagrius (+ 399). Por tanto, es muy correcto decir, como recientemente se ha argumentado, que estas colecciones nos permiten estudiar la pedagogía espiritual del monacato palestinese en el siglo VI, y poder ver “cómo la sabiduría fue transmitida desde la paideia clásica hasta los tiempos modernos por el monacato oriental”, ya que estos dichos circularon también en el mundo cristiano medieval y siguen siendo leídos hasta nuestros días. Por otra parte, sin embargo, esto no justifica concluir que esos textos, ya que fueron compilados más de un siglo después en forma sistemática, solo reflejarían una visión idealizada de la vida de los Padres del desierto egipcio en el siglo cuarto; si no se puede estar totalmente seguro de la exactitud de cada detalle –lo cual es absolutamente trivial en historia de la Antigüedad– el cuadro de conjunto que nos ofrecen refleja correctamente la experiencia monástica, tal como es confirmada por testimonios antiguos, la arqueología, observaciones actuales y un fundado análisis de lo que quieren decirnos a nosotros.

Desde hace medio siglo, los escritos de los Padres del desierto, y en particular los *Apotegmas de los Padres* (en adelante AP), son objeto de intensas investigaciones. En el ámbito francófono, es a Dom Lucien Regnault, osb, monje de Solesmes, y al P. Jean-Claude Guy, sj, que corresponde el mérito de haber

llamado la atención de los lectores sobre este tesoro de espiritualidad, primero haciendo el texto cómodamente accesible en lengua francesa; y después, clasificando los AP y trazando senderos en lo que se presentaba como un bosque virgen³. Buscados por su riqueza espiritual, pasaron a manos de los especialistas de la Antigüedad tardía, que los convirtieron en un testimonio clave para estudiar y describir el primer siglo del monacato, desde el fin de las persecuciones hasta la devastación de Escete (407 d.C.). Uno no puede menos que alegrarse de que una semejante proliferación de publicaciones haya llamado la atención sobre este vasto *corpus* capaz de alimentar la renovación de la vida espiritual –la de todo cristiano como también la de los monjes y las monjas– en el camino del “retorno a las fuentes”, de lo cual ha hecho el elogio el Vaticano II. Pero en reacción contra una presentación demasiado “ingenua”, que se ha dado a menudo, recientemente se ha insistido sobre el hecho de que su grado de “confiabilidad histórica” sería bastante débil. No necesariamente falso, pero que exige entender lo que se busca y lo que se puede extraer⁴.

3 La lista de abreviaturas, sirviendo de bibliografía, figura al final de este artículo. Hay, sin duda, también publicaciones parciales en diversas lenguas (inglés: Sr. Benedicta Ward, y más recientemente John Wortley; italiano: Sr. Luciana Mortari y, recientemente, la comunidad de Bose). Sin embargo, solo en francés, según parece, se dispone de obras tan detalladas como las de Dom Regnault, con traducción integral, clasificación, índice, etc. (ver REGNAULT, *Sentences* y REGNAULT, *Chemins*). Cuando citamos apotegmas, tomamos habitualmente el texto de las traducciones de Dom Regnault, a veces modificándolas ligeramente.

[En castellano tenemos ya traducidas las tres grandes colecciones de apotegmas: *alfabética*, versión de Mons. Martín de ELIZALDE, osb, en *Cuadernos Monásticos* n. 33-34 (1975), pp. 235-249; n. 40 (1977), pp. 83-119; n. 41 (1977), pp. 217-246; n. 50 (1979), pp. 225-247; n. 63 (1982), pp. 427-454; y publicada también en: *Los dichos de los padres del desierto. Colección alfabética de los apotegmas*, Buenos Aires, Eds. Paulinas, 1986, p. 13 (Col. Orígenes cristianos, 4); *sistemática* en la versión latina de Pelagio y Juan, traducción de José F. de RETANA en: *Las sentencias de los padres del desierto. Los apotegmas de los padres. Recensión de Pelagio y Juan*, Burgos, Monasterio de Las Huelgas, 1981 (Col. Espiritualidad monástica, 9); *colección sistemática griega*, trad. de Enrique Contreras, osb, en *Cuadernos Monásticos* n. 192 (2015), pp. 43-86; 193 (2015), pp. 171-224; 194 (2015), pp.; 195 (2015), pp. 467-512; 196 (2016), pp. 65-107; 197 (2016), pp. 217-259; 198 (2016), pp. 334-390; 199 (2016), pp. 501-511; 200 (2017), pp. 87-121; 201 (2017), pp. 222-261; 202 (2017), pp. 338-387; 203 (2017), pp. 478-515; 204 (2018), pp. 95-107; n. 205 (2018), pp. 191-232; n. 206 (2018), pp. 363-372; n. 207 (2018), pp. 474-494; n. 208 (2019), pp. 101-149. Cuando ello no afecte el texto del Autor citamos según estas versiones. N.d.T.].

4 Este artículo responde a la promesa hecha en la nota 21, p. 27, de ZANETTI, *Apophtegmes et Terre Sainte*, del cual aquí solamente resumiremos las grandes líneas.

Estado de la cuestión

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, principalmente, los investigadores dedicaron muchos esfuerzos para lograr encontrar la forma más antigua de cada apotegma. En efecto, sabiendo que estos textos se transmitieron en diversas colecciones, se constata que una misma palabra o anécdota aparece a menudo en una presentación un poco diferente, que puede ser relacionada con tal o cual maestro, o también como tomada de un anónimo; puede encontrarse una introducción situando el contexto en el cual la palabra fue pronunciada, o bien esta es transmitida aislada, casi de manera abrupta. Además, junto con los apotegmas propiamente dichos, se pueden hallar extractos tomados de obras espirituales conocidas, que aparecen como simples citas, y ya no más las *ipsissima verba* de un Anciano. Frente a toda esta diversidad, se formula legítimamente la cuestión de saber si es posible remontarse al “original”, o al menos a la forma más antigua (“el arquetipo”), del cual otros textos se habrían eventualmente derivado.

La presencia de formas diversas de un mismo “dicho” se suma a un problema relativo a la cualidad del texto: de hecho, no disponemos de una verdadera edición crítica de estos AP. Recordemos, en primer lugar, que quienes los leen los conocen principalmente bajo dos formas: la colección alfabético-anónima, en la cual las “sentencias” están clasificadas según el orden del alfabeto griego de los Padres citados, y los anónimos vienen a continuación de la serie alfabética; y por otra parte, la colección sistemática, en la cual “las palabras de los Padres” se agrupan en función de la virtud que preconizan (la compunción, la templanza, la castidad, la pobreza, la humildad...). Pero esto no es todo, porque existe un cierto número de pequeñas recopilaciones dispersas, de contenido variado, que se encuentran aquí y allí en los manuscritos o en el interior de otras obras. Ahora bien, las investigaciones recientes han demostrado que es de estas pequeñas colecciones que provienen las dos grandes recopilaciones (alfabético-anónima y sistemática), que son claramente más recientes (siglo VI). Y no perdamos de vista que todos estos textos tuvieron un gran éxito desde el fin de la Antigüedad, de modo que fueron traducidos varias veces, en diversas direcciones; por lo que al presente nos encontramos con una serie de colecciones en diferentes lenguas, de la cual cada una constituye una obra en sí misma. Si algunas fueron traducidas muy fielmente, otras pudieron experimentar notables modificaciones en ese proceso. Por tanto, no se puede decretar a priori que tal colección es igual a tal otra: primero hay que estudiar cada caso en particular, lo que requiere un trabajo enorme, que nadie ha realizado todavía.

De hecho, en el ámbito de las ediciones, para la colección alfabética griega –que es la más habitualmente citada en los trabajos científicos– se envía a la reimpresión de la PG 65, que retoma la edición hecha por Cotelier en 1647, en base a un solo manuscrito (el Paris griego 1599, del siglo XII)⁵; los anónimos han sido parcialmente publicados, en parte por François Nau, a comienzos del siglo XX, igualmente a partir de un solo manuscrito (el Paris, Coislin 126, de los siglos X-XI)⁶. Por su parte, la colección sistemática ha aparecido como obra póstuma de Jean-Claude Guy, establecida a partir de ocho manuscritos, con una traducción y un índice, siendo así la única que goza actualmente de una edición aceptable, aunque no pueda ser considerada como exhaustiva⁷. Las diferentes versiones orientales han aparecido en un orden disperso, la mayor parte de las veces a partir de un solo manuscrito y raramente el mejor; solo ciertas pequeñas colecciones latinas han sido objeto de una edición más cuidada, pero la gran colección latina se apoya, también ella, en las *Vitae Patrum* de Rosweyde (1615), reimpressa en la PL 73⁸.

5 Se iniciaron las investigaciones en vistas de una edición crítica de la serie alfabética, pero no parece que hayan continuado: Chiara FARAGGIANA DI SARZANA, *Apophthegmata Patrum: Some Crucial Points of Their Textual Transmission and the Problem of a Critical Edition*, en E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*, 30 (Leuven, 1997), pp. 455-467. REGNAULT, *Sentences* 4, da una traducción francesa accesible y cómoda de esta colección. [Para la trad. castellana, cf. nota 3 de este artículo. N.d.T.]

6 Y esto en una serie de artículos de la *Revue de l'Orient chrétien*, dispersos entre 1905 y 1913. Las referencias exactas figuran en la CPG 5561. Edición parcial en inglés, con traducción completa: John WORTLEY, *The Anonymous Sayings of the Desert Fathers*, Cambridge Univ. Press, 2013. Traducción francesa accesible y cómoda de esta colección en REGNAULT, *Sentences* 5.

7 GUY, *Apophthegmes*, cuya *Introduction* (SC 387, pp. 13-87) presenta un estado de la cuestión muy desarrollado, hasta 1985, ya que el autor murió el 29 de enero de 1986. A propósito de esta edición, a la cual se le ha reprochado, con razón, una cierta incoherencia desde el punto de vista textual, no hay que olvidar que la decisión de preferir las lecturas sostenidas por la colección latina, más antigua, no corresponde a la elección original del P. Guy, que deseaba publicar el estado más completo, aunque sin ofrecer todas las variantes (un trabajo que sería seguramente desproporcionado). Cf. nuestra reseña al tercer volumen (SC 498), en *Orientalia Christiana Periodica*, 72 (2006), pp. 463-468. Por su parte, REGNAULT, *Chemins*, ofrece una traducción accesible y cómoda de la colección sistemática, sin el texto griego.

8 Un buen estado de la cuestión, con referencias precisas, en RUBENSON, *Formation and Re-formations*, pp. 8-14. No es posible retomar todo aquí. Todas las referencias bibliográficas son mencionadas en la CPG 5560-5616.

Como el material es inmenso, la mayor parte de los que lo utilizan se basan en una traducción. No es cuestión de relevar aquí todas las que existen, pero se debe subrayar que los lectores francófonos están particularmente favorecidos, no solo por la existencia de traducciones completas, sino asimismo gracias al trabajo de recensión que se impusieron el P. Guy y Dom Regnault. El primero analizó en detalle unos cuarenta manuscritos griegos, lo cual le permitió no solo esclarecer la estructura y la evolución de las dos grandes colecciones griegas, sino también de identificar un gran número de apotegmas que no figuraban en la edición de Cotelier (y por tanto en la PG); el segundo, no satisfecho con ofrecer una traducción completa de las dos grandes colecciones griegas, ha sacado a la luz (la expresión parece muy exacta...), gracias a la ayuda de los cohermanos, prácticamente todos los apotegmas aislados que se podían encontrar fuera de las dos grandes colecciones griegas, ya sea en las versiones latinas u orientales, ya sea en las pequeñas colecciones, o también en otros lugares; en sus traducciones francesas los AP están numerados de forma continua, lo cual facilita enormemente el estudio de conjunto, y le ha permitido confeccionar unas Tablas comparativas muy útiles⁹. Ya sea que se trabaje o no sobre la versión francesa, estos números ofrecen un servicio inestimable, y pueden servir de medio de identificación (incluso cuando todavía puedan aparecer otras pequeñas unidades).

Junto a este problema material de identificación se presenta la cuestión de la teoría literaria, a la cual ya hicimos alusión anteriormente: ¿cuáles son los criterios que deberían permitir identificar la forma original de una de esas sentencias? El P. Guy se interrogó sobre esto hace ya más de medio siglo, y mantuvo su punto de vista en la edición póstuma de la colección sistemática griega: según él, el apotegma es, en su inicio, la respuesta, muy a menudo concisa, dada por un “Anciano” a un hermano que lo interroga; en consecuencia, cuánto más abrupto es un apotegma, mayores posibilidades tiene de remontarse al original. De lo cual se sigue que habría sido transmitido de la boca a la oreja (con las inevitables deformaciones que entraña este proceso), habría sido modificado, “se le puso música”, y así lo que en su comienzo era “la palabra de un sabio” terminó convirtiéndose en diversos apotegmas diferentes pero análogos, de variada extensión. Por su parte, Dom Lucien Regnault intentó analizar este proceso de transmisión, cuyas huellas subsisten en las pequeñas colecciones centradas en torno a un Padre¹⁰. Pero, contrariamente a los que algunos parecen pensar,

9 Al final de REGNAULT, *Sentences* 3, pp. 201-289.

10 Cf. GUY, *Note*, retomado en GUY, *Apophthegmes*, SC 387, pp. 18-23; L. REGNAULT, *La*

estos dos autores no se engañaban respecto del alcance exacto de semejante “reconstitución”¹¹. Sus trabajos, al igual que los del Prof. Antoine Guillaumont¹², marcaron un progreso considerable en la comprensión de la forma en que esta literatura monástica se insertó en el interior de la cultura antigua, y Dom Regnault averiguó que fue en Palestina donde fueron compuestas las grandes colecciones; volveremos más adelante.

Con ellos, otros colegas explotaron esta veta: Don Louis Leloir, en un libro simple, pero que es sin duda la mejor iniciación al espíritu del monacato antiguo¹³, Graham Gould, Douglas Burton... Estos trabajos llegaron en el momento oportuno, suscitando un renacimiento de la espiritualidad que respondía muy bien a la renovación de los últimos cincuenta años, en la huella del Vaticano II. Pero más recientemente, desde el ámbito de los universitarios, algunas voces se han elevado para denunciar una confusión: ¿no se ha avanzado demasiado rápido? ¿Los apotegmas son realmente confiables¹⁴?

transmission des Apophthegmes, en Id., *À travers*, pp. 65-72. Cf. también A. GUILLAUMONT, *Enseignement spirituel*, p. 153, e Id., *Études*, p. 90.

11 Cf. GUY, *Recherches*, p. 131: “Es muy posible que los apotegmas citados por Evagrius, por ejemplo, o por Casiano, puedan darnos una imagen de cómo eran las primeras unidades escritas”. ¡*Dar una imagen*, muestra bien que el autor no tomaba a la letra esos relatos! Por su parte, Regnault también señalaba con mucho cuidado el alcance de los textos, como se ve en la introducción a su volumen *La vie quotidienne...* (citado más adelante: ver la referencia en la nota 36).

12 No es incongruente señalar aquí dos excelentes recopilaciones de artículos del Prof. Antoine Guillaumont, que aparentemente son poco conocidas fuera del mundo francófono: GUILLAUMONT, *Aux origines*, e Id., *Études*.

13 Louis LELOIR, osb, *Désert et communion*. Témoignage des Pères du désert recueillis à partir des *Paterica* arméniens (= *Spiritualité orientale*, 26), Bégrolles-en-Mauge, [1978]. [Trad. castellana en la colección “Espiritualidad monástica” Serie: Monacato primitivo, 39, Burgos (España), 2002. N.d.T.].

14 Para permanecer en el marco de los estudios cristianos, hemos renunciado a ampliar las comparaciones incluyendo las tradiciones rabínicas. Los paralelos entre estas y los AP han sido señalados, y en parte estudiados, por Catherine HEZSER, *Apophthegmata Patrum and Apophthegmata of the Rabbis*, en *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 50 (1995), pp. 453-464 (volumen dedicado a *La narrativa antica... - XXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, maggio 1994*) y por Michael Bar-Asher SIEGAL, *Saying of the desert fathers, Sayings of the rabbinic fathers: Avot de Rabbi Natan and the Apophthegmata Patrum*, en *Zeitschrift für Antike und Christentum*, 20/2 (2016), pp. 243-259.

Nuevas investigaciones

En efecto, el estudio de los textos religiosos cristianos no es ya más de la competencia casi exclusiva de los eclesiásticos, acompañados por algunos pocos laicos particularmente competentes e interesados; en parte, sin duda, porque los temas relativos a la “Antigüedad clásica” (= pagana) ya han sido trabajados en todas las direcciones, y es bien difícil encontrar novedades, un gran número de investigadores ahora se han apoderado de los primeros siglos del cristianismo y los estudian con variable fortuna. Esta profusión de publicaciones hace surgir nuevas cuestiones, que merecen ser estudiadas atentamente, porque pueden obligar a ajustar las definiciones, y evitar dejarse atrapar por los hábitos.

Es así que, retomando las palabras dichas en 1824 por L. Von Ranke, uno de los “padres” de la crítica histórica moderna, Samuel Rubenson, recientemente ha cuestionado que los apotegmas sean una fuente válida de información sobre el monacato del siglo IV¹⁵, aunque reconociéndole el gran mérito de mostrarnos cómo el monacato palestino del siglo VI los utilizó para formar a los monjes jóvenes. Su exposición fue pronunciada con motivo de la 16ª Conferencia de estudios patrísticos, en Oxford en 2011, que había organizado un seminario especializado sobre ese tema, cuyas importantes comunicaciones fueron publicadas en un volumen separado¹⁶. Rubenson informó sobre los trabajos del proyecto de investigación que él dirige en la Universidad de Lund: “El monacato primitivo y la herencia (de la época) clásica”, que trabaja especialmente en poner a punto un precioso instrumento de informática, disponible en línea, que dé acceso al conjunto de los textos ascéticos y monásticos de ese período, permitiendo búsquedas cruzadas¹⁷.

15 RUBENSON, *Formation and Re-formations*, p. 6. Von Ranke subrayaba el hecho de que, cuando estudiamos el pasado, buscamos saber “wie es eingetlich gewesen” (ist): lo que realmente pasó.

16 SP 55. La presentación del editor (RUBENSON, *Formation and Re-formations*, pp. 5-22) resume magistralmente la historia de las investigaciones relativas a los AP. Los otros artículos presentan la información de las diversas investigaciones, volveremos sobre ellos en la medida que sea necesario.

17 Cf. Samuel RUBENSON, *A Database of the Apophthegmata Patrum*, en Tara ANDREWS y Caroline MACÉ (Eds.), *Analysis of Ancient and Medieval Texts and Manuscripts: Digital Approaches* (= *Lectio: Studies in the Transmission of Texts and Ideas*, 1), Turnhout, 2014, pp. 203-212. Este sitio es accesible en: <http://monastica.ht.lu.se>.

Ciertamente Samuel Rubenson no es alguien irrelevante: su tesis, en 1990, puso una primera piedra en el estanque a propósito de las cartas de san Antonio, subrayando que el autor de esas misivas, consideradas como auténticas por todos (al menos las siete primeras, sobre las cuales versaba la tesis), no era un “iletrado” en el sentido moderno del término; sin duda, no se trataba de un gran intelectual, como Atanasio o Evagrio, pero además de que sabía leer y escribir, estaba al corriente de los movimientos de pensamiento que agitaban a su Iglesia¹⁸. Ya, en 1939, Gérard Garitte había advertido que el “Padre de los monjes” ciertamente sabía leer y escribir¹⁹, pero en el presente la argumentación está fundada en el análisis de una documentación, especialmente papirológica, que muestra que las ideas de la Escuela de Alejandría circulaban por todo Egipto, y no solamente en los medios intelectuales de la capital, y que, por tanto, no es sorprendente que los monjes las conocieran, aunque fuera de segunda mano.

Tres años más tarde, un artículo de James Goehring puso de relieve que la tendencia de los AP a describir los Padres del desierto como ermitaños que brillaban por su ignorancia podía explicarse de mejor forma por la presentación literaria de las colecciones²⁰. Otros estudios, realizados en el transcurso de los últimos treinta años, han subrayado que es necesario tomar conciencia que estos escritos, ya sea que se trate de los AP o de otros relatos monásticos, como la *Historia monachorum in Aegypto* o la *Historia Lausitaca*, e incluso las *Instituciones* y las *Conferencias* de Casiano, deben ser leídos teniendo en cuenta su género literario: hagiografía o “relato de viaje”, según el caso, y que no se puede tomar como dinero contante los detalles que ofrecen.

Pero el fruto más importante de los trabajos recientes, sobre todo los de la escuela de Lund, ha sido mostrar hasta qué punto los AP son el producto de una técnica propia de la Antigüedad, conocida mucho antes del nacimiento del monacato cristiano, de la cual aplican los procesos pedagógicos, con las máximas,

18 Samuel RUBENSON, *The Letters of St. Anthony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint* (= *Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis*, 24), Lund, 1990 (2ª ed., Minneapolis, 1995).

19 Gérard GARITTE, *À propos des lettres de S. Antoine ermite*, en *Le Muséon*, 52 (1939), pp. 11-31 (ver pp. 11-17). Garitte recordaba que esta idea figuraba ya en las *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique...* (t. VII, Paris, 1700, p. 666) de Lenain de Tillemont.

20 GOEHRING, *The Encroaching Desert*.

las composiciones alfabéticas, los diversos tipos de frases, que hacían memorizar a los alumnos y que ellos a continuación debían modificar, y las historias y fábulas que servían de modelo... De esta forma han puesto de relieve que, entre los ejercicios escolares de los primeros siglos de nuestra era²¹, hay cerca de 250 *gnômai* y *chreiai* que figuran también en los textos de los padres del desierto²²; por tanto, hay que aceptar la explicación propuesta por Claudia Rapp y otros colegas, a saber, que “los apotegmas son una aplicación cristiana de la *chreia* bajo sus tres formas: verbal, activa y mixta, completadas por un objetivo educacional propio”²³. Por su parte, Lilian Larsen ha ofrecido ejemplos muy concretos²⁴, mostrando por ejemplo cómo la máxima: “es difícil trasplantar un árbol viejo” encuentra un eco en la sentencia N 204²⁵, o también que un antiguo tema retomado de Hesíodo, que había pasado por Esopo y Babrio –a saber, que el ser humano advierte las faltas de los otros, que están ante él, y no ve las suyas propias, que están sobre su espalda– es representado de manera muy concreta por Moisés llamado el Etíope²⁶. Y así ella concluye: “En tanto que los investigadores durante mucho tiempo han tratado los apotegmas monásticos como excepcionales, cuando se los pone en relación con sus equivalentes greco-romanos, la forma convencional en que esos textos vuelven a trabajar un amplio espectro del material gnómico aparece como bastante común. Si su carácter todavía presenta un aspecto un poco enigmático,

21 Una buena parte de estos cuadernos de alumnos han sido encontrados en Egipto, donde las arenas han conservado una gran cantidad de papiros de todo género.

22 Los *gnômai* (pensamientos) y las *chreiai* (lugares comunes, máximas) eran temas de discusión propuestos a los alumnos, y formaban la base de la enseñanza antigua, uniendo la educación moral con los ejercicios de gramática.

23 RAPP, *The Origins of Hagiography*, p. 127: “*Apophtegmata* constitue a Christian application of *chreia* in all three forms, verbal, active and mixed, complete with a distinctive instructional purpose”.

24 LARSEN, *New Alphabet*.

25 LARSEN, *New Alphabet*, p. 72; cf. N 204 (Regnault 1204): «Dijo un anciano: “Del mismo modo que un árbol no puede dar frutos si es frecuentemente trasplantado, así también el monje que va de un lugar a otro no puede producir una virtud”».

26 LARSEN, *New Alphabet*, p. 74: Moisés 2 (Regnault 496): «En Escete cometió cierto hermano una falta. Se reunió el consejo y llamaron a *abba* Moisés. Este no quiso ir. Mandó el presbítero por él, diciendo: “Ven, porque te están esperando todos”. Él se levantó y fue. Y tomando un recipiente perforado y llenándolo de arena, lo llevó. Salieron los demás a su encuentro y le dijeron: “¿Qué es esto Padre?”. El anciano respondió: “Mis pecados van cayendo a mis espaldas, y no los veo. Y hoy he venido para juzgar los pecados ajenos”. Al oírlo, no dijeron nada al hermano, sino que lo perdonaron».

cuando se los lee a la luz del género literario al que pertenecen esos textos, la pedagogía establecida que estructura tales relatos responde a formas familiares y bien conocidas”²⁷.

El resultado de estas investigaciones está bien expresado en la conclusión del Prof. Samuel Rubenson²⁸: “Los *Apophtegmata patrum* constituyen una parte esencial de una vasta literatura formada por la tradición monástica oriental. El valor de esta tradición para los estudios patrísticos no se limita a una investigación sobre el nacimiento de la tradición en el Egipto del siglo IV (para lo cual probablemente está mal adaptada), sino que reside principalmente en lo que ella nos revela sobre la transmisión y transformación de la tradición a lo largo del período que va desde mediados del siglo V hasta la Edad Media. Además, no es tanto en cuanto documentos que relevan hechos históricos, sino como un material utilizado para la formación de los monjes en diversos medios monásticos que esos dichos nos han llegado y retienen nuestra atención. En vez de limitarnos a lo que pensamos que los dichos revelan sobre los Padres del desierto, o sobre nuestra búsqueda espiritual, podemos aprender cómo la sabiduría fue transmitida desde la *paideia* clásica hasta nuestra época por el monacato oriental y –lo esperamos– abrir nuestro espíritu a otras formas de educación en la escuela moderna. Como Claudia Rapp lo ha expresado con tanta agudeza, los dichos no tienen como objetivo dar una información sobre los santos, sino formar a los lectores para que se hagan santos”²⁹.

Con todo, destacando con firmeza nuestro acuerdo sobre las perspectivas que abren estos nuevos desarrollos, y en particular la iluminación que arrojan sobre la “cultura” monástica de la Antigüedad y su transmisión, nos parece difícil suscribir sin otra forma de proceso a las puertas que ellos parecen cerrar. Si, en efecto, es necesario tomar distancia con respecto a una cierta presentación ingenua, que a menudo ha visto esos relatos como si se tratara de “instantáneas” de la vida de los primeros monjes, que la fiel memoria de sus discípulos habría preservado³⁰ –y en particular desconfiar de las grandes colecciones, alfabético-

27 LARSEN, *New Alphabet*, p. 75 (las palabras “a la luz... pertenecen”, son una cita tomada de P. HADOT, *La philosophie comme art de vivre*).

28 RUBENSON, *Formation and Re-formations*, p. 21.

29 Cita de RAPP, *The origins of hagiography*, p. 130.

30 Como ya se ha dicho, es en particular el artículo de GUY, *Note*, que sirve de blanco a las críticas, por causa de la visión muy categórica que expone... pero el autor mismo hacía referencia

anónima y sistemática, que deben ser consideradas como una obra literaria—, nos parece indispensable recordar, según la expresión proverbial, que nunca “hay que arrojarse al bebé junto con el agua del baño”.

Todo eso no es verdaderamente nuevo

Para empezar, parece necesario hacer justicia a un cierto número de investigaciones precedentes que no parecen haber retenido la atención de los investigadores contemporáneos, tal vez porque ellas aparecieron en francés.

En primer lugar, hace ya varios años que se habían subrayado los lazos entre nuestro AP y la cultura antigua. Así, Dom Villecourt, en 1923, había relevado un paralelo entre el apotegma de Juan Colobos 15 (Regnault 330) y una historia relatada por Kalila y Dimma, cuyo contexto es aún más coherente, de forma que resulta claro que el apotegma utiliza una historia conocida desde hacía mucho tiempo³¹. El Profesor Antoine Guillaumont asimismo había hallado paralelos con las *Fábulas* de Fedro en los apotegmas Antonio 13, por una parte, y Moisés 2 y Pior 3 (análogos) por la otra (esta última historia se encuentra igualmente en el fabulista Babrio), sin pretensiones de agotar el tema³². Mejor todavía, el mismo Guillaumont había llamado la atención anteriormente sobre el lazo que unía los AP con los *Apophthegmata* de Plutarco, y no solo en cuanto al nombre; y sugería que ciertamente se debería atribuir la redacción a monjes cultos, con toda probabilidad palestinos, que fueron capaces de redactar en lengua griega, de una forma tan elaborada, las historias monásticas y las máximas que sus cohermanos egipcios habían conservado de memoria³³. Y si se leen las *Vidas y doctrinas de*

a la relatividad (cf. la nota 11).

31 Cf. Louis VILLECOURT, *Une même parabole commune aux apophthegmes et à Calila et Dimma*, en *Le Muséon*, 36 (1923), pp. 243-248.

32 Antoine GUILLAUMONT, *Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte*, en *Hommage à François Daumas*, Institut d'Égyptologie, Montpellier, 1986, pp. 373-380, reproducido en Id., *Études*, pp. 93-104 (ver pp. 375 y 377 de la primera publicación, y p. 98, nota 4, y p 101, nota 2 de la reimpression).

33 Antoine GUILLAUMONT, *La difusion de la culture grecque dans l'Orient chrétien*, en *Les Pères de l'Église au XX^e siècle: Histoire-Littérature. Théologie [= Patrimoines. Christianisme]*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, pp. 131-138 (ver p. 135); ver también GUILLAUMONT, *Enseignement spirituel*, pp. 151-154 (reimpreso en *Études*, pp. 89-92). Entre los numerosos tratados que comprenden las *Obras morales* de Plutarco (muerto hacia 125 A.D.) figuran también los

los filósofos antiguos de Diógenes Laercio (siglo III A.D.), se encontrarán buenas palabras, respuestas y anécdotas comparables a los apotegmas, al igual que *El banquete de los siete sabios* de Plutarco (también una de sus *Obras morales*) puede hacer pensar (salvando las distancias) en la *Colación de los doce anacoretas* (CPG 5563).

Pero asimismo hay que remarcar, que tal como han sido tomadas en la tradición cristiana, estas historias tienen también sus cualidades propias (un detalle que los investigadores de hoy en día a veces pierden de vista): «El apotegma depende de un género al cual también pertenecen la sentencia, la “chrie” y la máxima; se distingue por su concisión; el sofista Troilo de Side lo define como “una palabra concisa y certera”, *logos syntomos kai eystochos*, fórmula que se reencuentra tal cual en un apotegma: “Abba Juan, que estaba próximo a su fin..., le rodearon los hermanos, rogándole que les dijese *logon tina syntomon kai sôtèrion*, una palabra breve y de salvación”³⁴; “de salvación” es la nota propia del apotegma cristiano, que responde a la pregunta: “¿Cómo me salvaré?”; pero el apotegma mismo es una palabra breve, concisa, “lacónica”, como la de los espartanos que consigna Plutarco»³⁵.

En cuanto a la exactitud material de los relatos, no es justo presentar a Dom Lucien Regnault como alguien que se hubiera dejado engañar por las apariencias. Se ha reprochado a su obra *La Vie quotidienne des Pères du désert au IV^e siècle*, el haber ofrecido un retrato idealizado de la realidad; pero hay que destacar lo que él mismo escribió en el prefacio: “Sería en vano querer distinguir exactamente en esta documentación lo que corresponde a la realidad histórica y lo que proviene de la leyenda. Sin embargo, se puede advertir que no hay espacio para la sospecha sobre los detalles secundarios, donde no se transparenta ninguna intención edificante y que, por eso mismo, son los más interesantes para ubicar

Apotegmas de reyes y generales y los Apotegmas de los lacedemonios.

34 Casiano 5 (PG 245 A); Regnault 431. «Al mismo *abba* Juan, que estaba próximo a su fin, y se iba a Dios diligente y alegremente, le rodearon los hermanos, rogándole que les dijese una palabra breve y de salvación, a modo de legado, para poder llegar a la perfección en Cristo. Y él, gimiendo, les dijo: “Nunca he hecho mi voluntad propia, ni he enseñado nada que yo no hubiese hecho primero”».

35 GUILLAUMONT, *Enseignement spirituel*, p. 152, o Id., *Études*, p. 90. Este artículo fundamental lamentablemente parece haber escapado a la atención de los investigadores de estos dos últimos decenios.

correctamente a los Padres en su entorno. La parte de los hechos maravillosos tiene un lugar importante, y no se puede prescindir de ellos sin deformar el cuadro. Basta con no tomar todo por dinero contante, y tener en cuenta la parte de imaginación de los discípulos y admiradores por quienes nos han sido transmitidos los relatos”³⁶.

En lo que respecta a la génesis de las colecciones, el mismo Dom Regnault había ya presentado, desde 1981, que las grandes series habían sido puestas por escrito en Palestina antes de 491, a partir de series más breves³⁷; y por tanto más de un siglo, si no incluso un siglo y medio, después de la época heroica. Ya se sabía, en efecto, que las dos principales, la alfabético-anónima y la sistemática, existían con seguridad antes de mediados del siglo VI. Pero desarrollando una idea emitida por el canónigo Draguet desde 1962³⁸, Regnault había comprendido que, contrariamente a lo que se pensaba hace cien años, estas dos colecciones no constituyen la forma primitiva: ellas son solo la “puesta en forma” de un material preexistente, al cual lograron darle una presentación literaria particularmente bien lograda. También había intuido que esto se había hecho en Palestina, donde muchos monjes de Escete debieron refugiarse después que su “tebaida” fuera objeto de varios ataques sucesivos de los ladrones del desierto, contra los cuales el Imperio romano ya no tenía la fuerza necesaria para protegerlos. Ahora bien, había en los monasterios de Palestina un buen número de monjes muy cultos, capaces de recibir ese tesoro de experiencia religiosa y traducirlo en una forma literaria de alta calidad, que le permitiría atravesar los siglos³⁹.

¡Al igual que Guy, tampoco Regnault se engañaba! La misma reserva se impone respecto de Dom Louis Leloir, cuya gran experiencia de la vida monástica le permitía percibir muy bien el valor de los textos que comentaba en tanto que alimento espiritual, pero sabía tomar *cum grano salis* los *realia*

36 REGNAULT, *Vie quotidienne*, pp. 12-13. Esta idea ya había sido expresada en su artículo *Aux origines des Apophtegmes*, en Id., *À travers*, pp. 57-63 (ver p. 63).

37 Lucien REGNAULT, *Les Apophtegmes en Palestine aux V^e-VI^e siècles*, en *Irénikon*, 54 (1981), pp. 320-330, retomado en Id., *À travers*, pp. 73-83; ver también Id., *La transmission des Apophtegmes*, *ibid.*, pp. 65-72 (citado en la nota 10).

38 René DRAGUET, *À la source de deux apophtegmes grecs (PG 65, Jean Colobos 24 et 32)*, en *Byzantion*, 32 (1962), pp. 53-61 (ver p. 61). Cf. también Id., *Una section “isaienne” d’apophtegmes dans le Karakallou 251*, en *Byzantion*, 35 (1965) [= *Mélanges Henri Grégoire*], pp. 44-61.

39 Hemos recordado recientemente estos datos en ZANETTI, *Apophtegmes et Terre Sainte*.

que leía. No olvidemos que, al final de su vida, supo poner de relieve, a partir de la *Vida de Antonio*, todos los conocimientos, bíblicos y otros, que se ocultan tras las apariencias de este género de escritos; partiendo de la forma en que los *Diálogos* de Gregorio el Grande cualifican a san Benito –*scienter nescius et sapienter indoctus* (“ignorante a sabiendas y sabiamente iletrado”) –, logró integrar los diferentes elementos en vistas a trazar un cuadro coherente, que respondiera al mismo tiempo a los datos literarios y a lo que podemos saber por intermedio de otras fuentes, tanto de Benito cuanto de los Padres del desierto (señalando contemporáneamente diversos paralelos bíblicos que pocos lectores habían advertido)⁴⁰. Por lo que respecta a los AP, se tomó el trabajo de traducir literalmente la colección sistemática armenia para ofrecer un servicio a los investigadores que no conocían esta lengua, por lo cual tuvo ocasión de sacar provecho de su gran tarea, recogiendo lo mejor de estos relatos y poniendo en evidencia las lecciones que cada uno podía extraer.

A nuestro parecer, la restricción emitida más arriba sobre Guy, Regnault y Leloir vale también para Douglas Burton-Christie, autor de un bello estudio sobre la manera en que los Padres del desierto vivían su relación con la Biblia; quienes le reprocharon tener “demasiada credulidad” parecen no haber comprendido la finalidad de su investigación, que no era saber quién pronunció tal o cual palabra (un detalle, todo sumado, muy secundario), sino hacer percibir que la meditación de la Escritura era para el conjunto de los monjes un camino de santidad⁴¹.

Crítica de la crítica

Las observaciones que acabamos de hacer apuntan a ubicar en su justo lugar “los nuevos descubrimientos”. Hay que estar agradecidos para con nuestros jóvenes cohermanos y cohermanas por haber respaldado sólidamente lo que los sabios de la generación precedente ya habían presentido, aunque sin haberlo demostrado. Pero sería un error grave “arrojar a la papelera” la sabiduría de esos

40 Louis LELOIR, osb (†), “*Il refusa d’apprendre les lettres*”. *Culture ou absence de culture des Pères du désert*, en *Acta Orientalia Belgica*, VII, “Philosophie-Tolérance”, Bruxelles–Louvain-la-Neuve–Leuven, 1992, pp. 41-56. Aparecido a título póstumo en una colección desgraciadamente poco conocida, este artículo notable ha escapado a la atención de muchos (comenzando por nosotros mismos; agradecemos al Prof. Christian Cannuyer el habérselo señalado).

41 BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert*.

predecesores, que tenían un profundo conocimiento de los medios monásticos de la Antigüedad y sabían formular acertadas preguntas. En efecto, la primera pregunta que hay que formular a propósito de nuestros apotegmas es: “¿qué se puede esperar legítimamente de ellos?”. Ciertos críticos contemporáneos se concentran sobre la historicidad de algunos detalles precisos –¿quién ha pronunciado tal palabra?–, cuando en realidad hay que preguntarse si es pertinente pedir este género de precisiones a un escrito de la Antigüedad.

Si ya en lo que concierne a la historia reciente e incluso a la actualidad de nuestro siglo XXI, hay que desconfiar (como se ve en las falsas informaciones [*fake news*] que florecen en las redes sociales, y también en la prensa oral y escrita), ¡cuánto más se debe ser circunspecto cuando se trata de un pasado lejano! ¿Es necesario recordar que “no hay historia sin historiador”, que ningún observador es verdaderamente neutro, y que cada uno interroga los hechos que le son conocidos a partir del punto de vista que le parece más interesante? Este principio vale aún más para la Antigüedad, porque los hombres de entonces no buscaban tanto verificar el detalle cuanto presentar un hermoso cuadro de conjunto, más exactamente: un cuadro que correspondiera a lo que el lector podía esperar. Recordemos aquí el célebre prefacio redactado por Tucídides, en el siglo V antes de nuestra era, para introducir su obra sobre *La guerra del Peloponeso*:

Respecto a las palabras que dijo cada uno a punto de entrar en guerra o ya en ella, resultaba difícil recordarlas exactamente, tanto a mí de lo que oí personalmente como a los que me lo transmitieron de una u otra fuente. Con todo, tal como me parecía que cada uno lo diría de acuerdo con las circunstancias presentes en cada momento y acercándome lo más posible al sentido general de lo que realmente se dijo, así se ha expuesto⁴².

Esta manera de ver era todavía natural en la Antigüedad cristiana, en la época en que vivieron nuestros Padres del desierto y sus discípulos, y en la que historiadores como Sócrates Escolástico, Teodoreto y Sozomeno escribieron

42 Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, I,22,1. [Trad. de Francisco Romero Cruz, *Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso* (texto bilingüe), p. 38 (<https://archive.org/details/Tucidides.HistoriaDeLaGuerraDelPeloponesobilingue>.). El Autor del artículo ofrece su propia versión francesa de este texto, citado según: *Thucydides, with an English Translation of Charles Forster Smith, History of the Peloponnesian War*, I & II, Loeb Classical Library, London & Cambridge (Mass.), 1951, p. 38. N.d.T.].

sus *Historias eclesiásticas* (y otras obras). La idea de “no narrar sino hechos minuciosamente controlados” no era de su tiempo... que no tenía, por otra parte, los medios para proceder a semejante verificación. Ya era mucho si relataban los hechos de forma suficientemente exacta... o “no muy deformada”.

Se encuentra, por otra parte, una ilustración de esta “subjetividad” en la forma en que eran confeccionados los mapas geográficos, las representaciones de los monumentos y los relatos de viajes antiguos. Como escribe Pauline Voûte, un especialista de renombre⁴³: “Sabemos hoy día que ninguna imagen de una ciudad antigua, ni siquiera de un edificio antiguo conocido corresponde exactamente a la realidad tal como la arqueología consigue identificarla: cada una es una composición. El artista recurre tanto a la realidad como a su imaginación. La creación a la cual llega obedece especialmente al deseo de hacer resaltar ciertos rasgos que ve característicos del conjunto que evoca. En su trabajo, consecuentemente, entra una parte de abstracción y una parte de realidad”. Esto vale también para los mapas antiguos, confeccionados desde el punto de vista de aquel que debía seguir la ruta descrita y únicamente desde este punto de vista; por tanto, retenían solo lo que podía ser útil al viajero, omitiendo muchas otras cosas, interesantes y útiles desde nuestro punto de vista, deformando las proporciones, y poniendo solamente ilustraciones selectivas; es el caso del famoso Mapa de Madaba⁴⁴, al igual que de la Tabula Peutingeriana sobre la cual se marca, en la parte que concierne a Tierra Santa, un doble recorrido por ciertas ciudades: esto no tiene nada que ver con su arquitectura, sino que simplemente señala a los oficiales circulando con el *cursus publicus* que esas ciudades eran lugares seguros donde podían pasar la noche con seguridad... ¡en suma, una “guía turística” de la Antigüedad⁴⁵!

En consecuencia, si es verdad que todos los escritos antiguos hay que tomarlos *cum grano salis* (al igual que nuestras publicaciones hodiernas, pero por otros motivos), esta verdad también debe aplicarse a nuestros apotegmas⁴⁶. ¿Hay

43 Pauline DONCEEL-VOÛTE, *La Carte de Madaba: Cosmographie, anachronisme et propagande*, en *Revue biblique*, 95 (1988), pp. 519-542 (cf. p. 532, notas 34-35).

44 Cf. M. PICCIRILLO & E. ALLIATA (Eds.), *The Madaba Map Centenary, 1987-1997*, Jerusalem, Studium Biblicum Franciscanum, 1999.

45 E. WEBER, *The Tabula Peutingeriana and the Madaba Map*, en M. PICCIRILLO & E. ALLIATA (citado en la nota precedente), pp. 41-46.

46 Recordemos asimismo que la Antigüedad no solamente desconocía los “derechos de

que renunciar a estudiar la historia de la Antigüedad bajo el pretexto de que no disponemos de una documentación “segura”? ¿No hay que contentarse, a menudo, para reconstruir los acontecimientos, de testimonios indirectos⁴⁷? Si se quiere saber más sobre la vida de los primeros monjes del desierto –y no contentarnos con estudiar el monacato palestino del siglo VI–, será necesario conceder a los AP la misma amplitud que la que parece normal en todos los estudios relativos a su época.

¿Una imagen de Épinal⁴⁸?

El otro punto que irrita a los investigadores contemporáneos es la imagen que la mayoría de estas personas se hacen de los Padres del desierto. Así, Samuel Rubenson hace habitualmente referencia a un artículo de Goehring subrayando que la presentación del monje egipcio antiguo como un asceta austero e ignorante, viviendo en lo profundo de un desierto casi inaccesible es sobre todo un producto de la influencia literaria, porque había muchos otros monjes y monjas en ese país, en las ciudades o cerca de ellas, con quienes necesariamente estaban en contacto (por su trabajo, su servicio espiritual, u otros asuntos)⁴⁹. Pero hay que estar atentos: lo que este autor afirma, con razón, es que la reducción de la vida religiosa egipcia de esa época a los anacoretas es una imagen de Épinal, efecto de diversos escritos cuyo éxito, entre otras causas, está ligado a esa presentación en “negro y blanco”; pero no dice que el contenido de esas obras literarias en cuestión sería artificial⁵⁰.

autor”, sino que, al contrario, se debía demostrar la propia cultura citando obras conocidas sin mencionarlas, puesto que el lector o el oyente se suponía que debía ser lo suficientemente culto para conocerlas de memoria y descubrir al instante la alusión. Por eso la Biblia generalmente es citada de forma tácita.

47 Pensamos aquí en las palabras de Rubenson citadas más arriba (ver la referencia en la nota 28): “no es tanto en cuanto documentos que relevan hechos históricos... que esos dichos nos han llegado y retienen nuestra atención”.

48 Las *imágenes de Épinal* fueron estampas de temática popular y vivos colores que se produjeron en Francia durante el siglo XIX [N.d.T].

49 GOEHRING, *The Encroaching Desert*.

50 Al contrario, él se refiere, por ejemplo (p. 294, nota 55), a BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert*, que aprecia visiblemente, como también nosotros (cf. nota 41 más arriba, y el texto correspondiente).

Y, de hecho, al leerlos atentamente, se constata que nuestros AP mismos, lejos de afirmar que los ermitaños del desierto serían los únicos que practicaban la vida monástica, varias veces hacen alusión a la existencia de otros géneros de monjes; así, un apotegma comienza: “Unos monjes descendieron un día de Egipto a Escete, para visitar a los ancianos”⁵¹, los que vivían en “Egipto”, es decir no lejos del río, en el valle de Nilo, eran “monjes urbanos”. Es verdad que muchos apotegmas tienen tendencia a sobreentender que los escetiotas eran más “auténticos” que los demás, porque su ascesis era más rigurosa; pero esto corresponde a lo que todo el mundo pensaba en esa época, empezando por “los monjes urbanos” mismos. Además, un lector atento advertirá que los grandes maestros sabían perfectamente que la ascesis era solo un aspecto, y no el más importante, de la vida monástica: «Dijo *abba* Antonio: “Algunos hay que afligieron sus cuerpos con la ascesis, y porque les faltó discernimiento, se alejaron de Dios”»⁵².

En cuanto a la pobreza, la ascesis y la ignorancia extrema de los primeros Padres del desierto, es cierto que a menudo ha sido caricaturizada. Para citar una vez más a Rubenson: “La idea de que el monacato egipcio se inició en un medio de campesinos coptos, pobres e iletrados, guiados por un biblicismo simple y fanático, se debe más a presupuestos modernos que a la investigación histórica”⁵³. Esta imagen corresponde, en efecto, a lo que se ve en ciertas ilustraciones, en los libros o en los frescos de las iglesias... Pero, por temor de estas caricaturas, ¿no se ha caído en el exceso opuesto?

En primer lugar, hay que tener cuidado de “leer los AP en su contexto”, o, para decirlo mejor, leerlos “a la luz del género literario al que pertenecen estos textos”, tal como ha sido recomendado con razón⁵⁴. Todos saben que la palabra de Jesús: “*Si alguien... no odia a su padre, a su madre...*” (Lc 14,26), significa simplemente: “*El que ama a su padre o a su madre más que a mí*” (Mt 10,37); asimismo es claro que no se puede tomar a la letra el terrible consejo: “*Si tu ojo derecho es para ti una ocasión de caída (skandalizei), arráncalo y arrójalo lejos*”

51 Anónimo N 242 (Regnault 1242), reproducido en la colección sistemática (X,170).

52 Antonio 8 (Regnault 8).

53 RUBENSON, *Origen in the Egyptian monastic tradition*, en Wolfgang BIENERT (Ed.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (Leuven, 1999), pp. 319-337 (ver pp. 336 s.).

54 Expresión de P. Hadot retomada por LARSEN, *New Alphabet*, p. 62 y nota 22, y p. 75 y nota 84 (cf. nota 27 más arriba).

de ti” (Mt 5,29)⁵⁵. Lo mismo sucede con nuestros apotegmas: de la oposición, por una parte, entre los “egipcios incultos”, y de un Arsenio, por otra, que “posee toda cultura griega y latina”, no se puede deducir que el “campesino” que Arsenio escuchaba con tanta atención era necesariamente un iletrado⁵⁶. Puede ser, porque ciertamente ello no impediría que Arsenio apreciara la sabiduría espiritual de ese anciano en la vida eremítica, que le transmitía el fruto de sus años de experiencia en el desierto, pero el relato como tal no basta para sostener semejante afirmación...; por tanto, no es legítimo reprochar a estos dos apotegmas sobreentender que “todos los hermanos” eran iletrados: ¡al que narra el hecho esto no le preocupaba, como tampoco a Arsenio mismo!

Otros investigadores contemporáneos también parece que se han dejado llevar por el interés de sus propios descubrimientos: es así como Georgia Frank ha querido poner en evidencia el papel de lo que ella llama “expatriación” (desplazamiento), un efecto literario relacionado notoriamente con todos “los relatos de viaje” de cualquier tipo que sean, y que también ha jugado un papel en la forma en que la imaginería occidental se representó a los Padres del desierto⁵⁷. Pero estas conclusiones, muy poco halagüeñas para el autor de la *Historia monachorum in Aegypto*, parecen haber sido desechadas definitivamente por la crítica reciente, y muy documentada, que ha hecho Andrew Cain⁵⁸. Estas observaciones valen asimismo para los AP, que no pueden ser tachados de “relato de viaje”: al contrario, todo muestra que son tradiciones orales transmitidas por discípulos fieles que querían perpetuar la tradición recibida, y no vagos recuerdos

55 Orígenes y algunos otros creyeron un deber aplicárselo para poner fin a sus pulsiones sexuales y fueron severamente censurados por la Iglesia.

56 Cf. Arsenio 5 (Regnault 43): «Alguien (o: ‘Abba Evagrio’) dijo al bienaventurado Arsenio: “¿Cómo es que nosotros no tenemos nada, con toda nuestra educación y sabiduría, mientras que estos campesinos y egipcios adquieren tantas virtudes?”. Le respondió *abba* Arsenio: “Nosotros no sacamos nada de nuestra educación secular, pero estos campesinos y egipcios adquieren las virtudes por sus trabajos”. Y Arsenio 6 (Regnault 44): «Interrogaba una vez *abba* Arsenio sobre sus propios pensamientos a un anciano egipcio. Uno que lo vio, le dijo: “*Abba* Arsenio, ¿cómo tú, que has recibido semejante educación romana y griega, interrogas a este rústico acerca de tus pensamientos?”. Le respondió: “Aprendí las ciencias romanas y griegas, pero todavía no aprendí el alfabeto de este rústico”».

57 Georgia FRANK, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity* (Berkeley, 2000), pp. 29-31 y 49-69.

58 Andrew CAIN, *The Greek Historia monachorum in Aegypto. Monastic Hagiography in the Late Fourth Century* (Oxford Early Christian Studies). Oxford, University Press, 2016 (cf. pp. 58-62).

destinados a entretener o mistificar a lectores que nunca habían ido al lugar. La forma misma en que las grandes colecciones fueron compuestas, en Palestina y gracias a la colaboración entre monjes egipcios refugiados y monjes palestinos de cultura griega, da a entender que se buscaba transmitir algo adquirido –bajo la mejor forma literaria posible, de lo cual pocos monjes escetiotas habrían sido sin duda capaces– en vistas a preservar la memoria de los maestros venerados, que se presentaba como ejemplo.

En la misma línea de ideas, conviene “replantear” la afirmación, algunas veces escuchada, de que “los AP deberían leerse como hagiografía”; de partida, esta es extremadamente variada, se encuentra de todo, desde novelas hagiográficas hasta testimonios seguros de testigos oculares, y no es legítimo tratar todo de la misma forma⁵⁹; luego, los AP relevan un tipo de literatura diferente, incluyendo la transmisión oral de “palabras”, y no solamente “relatos a propósito de” un héroe de la historia, aunque algunos AP se inscriben en el cuadro de un relato⁶⁰.

No dejarse engañar

Retomemos de una manera más sistemática lo que podemos decir actualmente, sacando provecho al mismo tiempo de las investigaciones francesas y suecas sobre el tema presente.

En lo que concierne a la antigüedad de los AP, Guillaumont y Regnault ya habían llamado la atención sobre la existencia de pequeñas series de sentencias, bastante más antiguas y, sobre todo, autónomas, como así también sobre las pequeñas recopilaciones aisladas que el canónigo Draguet había encontrado en algunos manuscritos griegos⁶¹. Y no se debe olvidar las que figuran al final de dos tratados de Evagrio (*Praktikos* y *Sobre la oración*); este murió en 399, por lo que se trata del más antiguo testimonio escrito sobre este tipo de literatura en los medios escetiotas. Otras recopilaciones aparecen en las Instituciones de Casiano (escritas hacia 420?), en la *Historia eclesiástica* de Sócrates Escolástico (hacia 440), y

59 Hace un siglo, el P. H. Delhayne ha dilucidado este problema con *Les légendes hagiographiques (Subsidia hagiographica, 18)*, Bruxelles, 1927, y muchas otras obras.

60 Una vez más, hay que evitar generalizar: que las grandes colecciones hayan admitido en su seno numerosos relatos más tardíos no compromete el valor de las unidades más antiguas.

61 Cf. notas 37 y 38.

en el *Asceticón* de Isaías de Escete (que murió en 491). Poseemos asimismo dos manuscritos antiguos en lengua siríaca, que datan uno de 532, el otro de 534; su texto, sin duda, es traducción de un original griego, el cual necesariamente debe ser anterior a esas fechas. La versión latina de la colección sistemática, realizada por Pelagio y Juan, es también anterior a la mitad del siglo VI⁶². Acertadamente se ha llamado asimismo la atención sobre una colección etíope cuyo modelo original debe ser muy antiguo⁶³, y que nos ha preservado preciosos apotegmas muy antiguos, de los cuales algunos también han sobrevivido en árabe⁶⁴.

Todo esto muestra bien que a la base de nuestras grandes colecciones del siglo VI se encuentra un material anterior, que no puede provenir sino de una tradición oral⁶⁵, y a la cual se le dio en Palestina una forma literaria bajo el formato de las dos grandes colecciones, que se presentan como una especie de “manual de instrucción” para los monjes jóvenes.

Ahora bien, esta tradición oral debía reflejar la enseñanza espiritual dada por los primeros Padres del desierto a sus discípulos. Es cierto, se sabe que la “boca-oido” posee un sólido poder deformante: si no es prudente imaginar que se poseen las palabras mismas dichas por el maestro, ¿es razonable llevar la duda hasta el extremo de negar al apotegma todo valor histórico? Si el modo de transmisión pudo comprometer el contexto, es apenas probable que haya alterado

62 Cf. Michel VAN PARYS, *L'accès à l'Orient monastique chez S. Benoît*, en *Irénikon*, 47 (1974), pp. 48-58.

63 Se trata de Víctor ARRAS, *Collectio monastica* (= CSCO 238-239, *Aeth* 45-46) Louvain 1963. Es claro, al igual que para la mayor parte de la literatura etíope, por razones históricas, que esta colección está atestiguada solamente por manuscritos tardíos, y que el texto fue traducido del árabe, que evidentemente no puede ser la lengua original: se trata de una versión en tercero o cuarto estadio, del griego al etíope, pasando por (el copto) y el árabe, y tal vez por el siríaco. No olvidemos que la literatura del Oriente cristiano ilustra muy bien la “ley de las periferias”, a saber, que las zonas más alejadas del centro han preservado los estratos más antiguos y, en el caso presente, es en las lenguas más “exóticas”, como el etíope o el georgiano, que se encuentran las versiones más próximas a un original desaparecido después de largo tiempo. No hay motivo para discutir este punto, bien conocido por todos los orientistas más experimentados.

64 Es Dom Regnault quien los ha puesto en evidencia, como ya se recordó más arriba: cf. nota 37.

65 Por eso quien busque llegar a la forma más antigua de un “dicho” deberá dirigirse hacia las pequeñas recopilaciones, en particular a aquellas que se han conservado en las lenguas periféricas (siríaco, latín o etíope, incluso georgiano), donde todavía hay posibilidades de encontrar formas poco modificadas.

lo esencial del mensaje, la lección espiritual por la cual el “dicho” fue pronunciado, y que era precisamente lo que se quería transmitir.

En cuanto a saber de dónde provenía la fórmula utilizada por el maestro, la cual se encuentra de una u otra manera, en los ejercicios escolares, ¿esto no muestra sobre todo que esos ejemplos eran bien conocidos? ¿Era necesario haber estudiado mucho para estar al corriente de las lecciones de sabiduría básica, como el ejemplo del viejo árbol que soporta mal ser trasplantado, o la evidencia de que es mucho más fácil advertir las faltas de otro que ser consciente de la propias, imágenes que se encuentran en N 204 y en Moisés 2⁶⁶?

Tomemos la objeción, que ciertamente merece ser examinada de cerca, extraída de la observación de que varias fórmulas presentadas en los AP se reencuentran en las *chries*: ¿no es esto normal? En la medida en que la pedagogía antigua se apoya, precisamente, sobre fórmulas de este género, ¿por qué los monjes del desierto –menos ignorantes de lo que se suponía– no habrían tenido conocimiento, incluso aquellos que no hubieran hecho muchos estudios? Si se considera que los “letrados” podían haber aprendido a manejar esos proverbios, esas máximas y esas reflexiones de sentido común, ¿por qué los otros las habrían ignorado por completo... tanto más cuanto que a un buen número de ellas se las puede hallar en la Biblia?

Pongamos de relieve en tal sentido el artículo de Christopher Joest, que ha advertido la presencia de la misma *chreia* en la *Carta 3* de Pacomio, conservada en griego y en latín, y en un apotegma de Isidoro de Escete. Joest se plantea la cuestión de anterioridad; a nuestro entender, lejos de ser un signo de que “uno de los dos habría copiado al otro”, esto muestra simplemente que ambos reutilizaron lo que sabían por otro camino⁶⁷.

Porque si es muy cierto que los AP se inscriben en el marco de los géneros literarios conocidos en la Antigüedad, cuando se los compara con las obras paganas, rápido se percibe una diferencia profunda, que sin duda está en el origen del éxito que estos relatos tuvieron en el mundo cristiano; mientras que las buenas palabras de los filósofos paganos manifiestan la agudeza de su espíritu y la

66 Cf. más arriba las notas 25 y 26.

67 Christopher JOEST, *Ein Apophthegmenzitat in Pachomius Brief 3*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 113 (2002), pp. 1-23.

vivacidad de su enseñanza⁶⁸, y los ejercicios escolares de los alumnos reportaban una sabiduría popular común a toda la humanidad, los AP transmiten una palabra de vida que toca directamente al interlocutor, por el hecho de que responden a una pregunta que él mismo se formula, a no ser que llamen su atención sobre un punto débil susceptible de comprometer su vida. El primer principio del desierto, a saber que no se puede enseñar lo que uno no ha practicado primero, les da a sus palabras un peso y un valor pedagógico a cuyo lado muchas obras antiguas parecen superficiales, aunque brillantes al nivel de reflexión, pero sin cuestionar la forma de vida, y aún menos el sentido de la existencia del lector. Desde este punto de vista, el éxito de los AP se explica por sí mismo: esas palabras ayudan a cada uno a orientar su conducta para “salvar su alma”, un tema vital para los hombres de la Antigüedad, ellas son “salvíficas”, como oportunamente las ha calificado el Prof. Guillaumont⁶⁹.

La historia narrada por Sócrates es significativa a ese propósito⁷⁰: Pambo, un iletrado, pidió que le enseñaran el salterio; escuchando el primer versículo del salmo 38 (heb. 39): Yo dije: “*Voy a vigilar mi proceder para no excederme con la lengua*”, no quiso oír la continuación, diciendo que primero debía aprender este versículo; seis meses más tarde, decía que todavía no lo sabía; y mucho tiempo después decía: “Apenas logré aprenderlo en diecinueve años”. Es evidente que le interesaba ante todo era aprender a guardar silencio, una virtud muy difícil de adquirir para un monje de entonces como de ahora. Estamos totalmente de acuerdo con L. Larsen cuando ella escribe que, si se transmiten los apotegmas, es

68 Ciertamente para los antiguos la filosofía era ante todo un arte de vida, y por ende tenía repercusión en la existencia de todos los días; pero igualmente estaba lejos de la ansiedad que tenían los monjes por “ganar el Reino de los cielos”.

69 Texto citado más arriba (referencia dada en la nota 35).

70 SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia eclesiástica*, libros IV-VI. Texto griego de la edición de G. C. HANSEN (GCS), traducción de † Pierre PÉRICHON, sj, y Pierre MARAVAL. Introducción y notas de Pierre MARAVAL (= SC 505), Paris, 2006: cf. IV,23, §§ 22-24 (pp. 86-87). [«Pambo, que era analfabeto, fue a ver a uno para que le enseñara un salmo y al oír el primer versículo del 38, que dice: “Dije: vigilaré mi proceder para no pecar con la lengua” (Sal 38 [37],1), no soportó seguir escuchando y se fue, diciendo que bastaba con ese versículo, “porque puedo aprenderlo con la práctica”. Cuando el que le había enseñado el versículo le echó en cara que habían pasado seis meses y no había ido a verle, respondió: “Es que aún no he aprendido a poner en práctica el versículo”. Después de haber vivido muchos años, le preguntó un conocido si por fin había aprendido el versículo y dijo: “En diecinueve años completos apenas he aprendido a cumplirlo”» (trad. en *Sócrates de Constantinopla. Historia Eclesiástica/2*, Madrid, Ed. Ciudad Nueva, 2017, p. 41 (Biblioteca de Patrística, 107). N.d.T.]

para ayudar a los lectores u oyentes a devenir santos; pero nosotros añadiríamos que esto es verdadero desde los orígenes, incluso en los labios de los primeros Padres del desierto, y no solamente en el siglo VI. ¿Por qué entonces privarse de esta preciosa documentación?

Confirmación por la arqueología

Por otra parte, mirando más de cerca, lo que podemos deducir sobre la vida cotidiana de los monjes a partir de los AP -a condición de leerlos sin prejuicios- todo sumado corresponde bastante bien a lo que ha sido confirmado por la arqueología, a lo cual hay que agregar el estudio atento de la documentación papirológica. Las excavaciones de los más importantes lugares monásticos, como Las Celdas o las ermitas de la región de Esna, han permitido, en efecto, confirmar varios de los aspectos de la vida cotidiana de nuestros anacoretas⁷¹. Como lo ha demostrado muy bien Ewa Wipszycka en sus diversos trabajos⁷², el nivel económico (y por ende también social) de numerosos ermitaños era más alto (y en algunos casos mucho más elevado) que el que los textos dejan suponer –como se ve en particular en la decoración de ciertas habitaciones–, y la mayoría de los monjes sabían al menos leer y escribir, puesto que muchos de ellos intercambiaban correspondencia, a menudo modesta, pero real. Además, en las *lauras* y también en la mayoría de los monasterios (a excepción de las comunidades de estilo pacomiano), los monjes conservaban hasta su muerte la propiedad de los bienes que poseían al entrar al monasterio. Wipszycka señala por otro lado que, en lo que atañe a la situación material, hubo una cierta evolución

71 Cf. Denis WEIDMANN *et alii*, *Kellia*. Kôm Qouçoûr 'Îsâ 1. Fouilles de 1965 à 1978 (Recherches suisses d'archéologie copte 4), Louvain, Peeters, 2013; Serge SAUNERON, Jean JACQUET, Helen JAQUET-GORDON, *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna*, 4 vols., Le Caire, IFAO, 1972.

72 Cf. Ewa WIPSZYCKA, *Apports de l'archéologie à l'histoire du monachisme égyptien*, en Marek STAROWIEYSKI (Ed.), *The Spirituality of Ancient Monasticism*, Acts of International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16th-19th November 1994, Tyniec, Cracow 1995, pp. 63-78; EAD., *Les formes institutionnelles et les formes d'activité économique du monachisme égyptien*, en Alberto CAMPLANI & Giovanni FILORAMO, *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*. Proceedings of the International Seminar. Turin, December 2-4, 2004 (= *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 157), Leuven (etc.), 2007, pp. 109-154; EAD., *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e-VII^e siècles)*, en *Journal of Juristic Papyrology*, Supplément 11 (2009), en particular pp. 335-401, y pp. 474-503. Ver también DELOUIS- MOSSAKOWSKA, aparecido en 2015.

hacia un nivel superior a partir del siglo V, y que es en los siglos VI y VII que se encuentran ermitas particularmente bien acomodadas. Sin duda, hubo en el siglo IV y más tarde, monjes iletrados, monjes extremadamente pobres, que no podían vivir sin la ayuda de algún otro, en especial cuando estaban viejos o enfermos; hubo ermitaños viviendo en un aislamiento casi absoluto, en grutas o en refugios mínimos, pero no eran ciertamente la mayoría, lejos de esto. Es, tal vez, una pena para quien desea conservar en la memoria la famosa imagen de Épinal, pero... ¿de dónde procede esa imagen? Ewa Wipszycka ha señalado que son diversas obras exteriores, como las *Instituciones cenobíticas* de Casiano, que han contribuido a formarlas, como así también la influencia de las ideas occidentales relativas al monacato (los investigadores son casi todos europeos)⁷³.

De hecho, si se leen atentamente los AP, se ve que el cuadro de conjunto que nos presentan corresponde muy bien a su forma de vida –y es esto lo que Dom Regnault ha presentado, con suficiente prudencia, en su obra sobre *La vida cotidiana de los Padres del desierto en Egipto en el siglo IV*⁷⁴, porque su meta era precisamente diseñar un cuadro, no establecer cada detalle. La saludable puesta a punto que aporta la arqueología, si bien destruye ciertos mitos, no cuestiona los AP mismos, puesto que de hecho solo reforma el fruto de una lectura deformante de su texto, el cual se encuentra más bien confirmado.

Asimismo, si Melania la Joven se saciaba con la lectura de las Vidas de los padres⁷⁵, ¿no es posible imaginar que los discípulos, incluso exiliados en Palestina, recordarían con mucho gusto las palabras de los maestros? Es esto lo que testimonian las pequeñas series de “dichos de los Padres”, que son mucho más antiguas que las grandes colecciones, pero que en nada difieren sobre lo

73 WIPSYZYCKA, *Les formes institutionnelles...* (citado en la nota precedente), pp. 149ss. Ella subraya la gran dificultad que tienen ciertos investigadores para admitir que el marco jurídico (en la medida que esta palabra tenga algún sentido, allí donde no había reglas escritas) del monacato egipcio no pacomiano era tan diferente de aquel del Occidente latino.

74 *La Vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle (N.d.T.)*

75 Cf. *Vie de Mélanie*, ed. Denys GORCE (SC 90), Paris 1962, p. 175. Notemos que estas palabras conciernen al tiempo que Melania pasó en Tagaste, entre 410 y 417, y por tanto no está dicho que esas “Vidas de los padres” eran apotegmas: ella, sin duda, leía más bien los escritos de Jerónimo. Pero esto muestra el interés que todos los medios monásticos atribuyen a sus predecesores, y los que vivían en contacto con los monjes originarios del Bajo Egipto, como era el caso en Palestina, tenían especiales motivos para interesarse en las palabras de los monjes célebres (Antonio, los dos Macarios, Poimén, etc.).

fundamental, y que nos ofrecen generalmente las sentencias sin ningún orden aparente, porque es así que se hizo la transmisión: de boca a oído. Que esas palabras hayan sido ordenadas a continuación, por orden alfabético o según la virtud preconizada, y que hayan sido “enriquecidas” con numerosos extractos de obras religiosas antiguas, Isaías de Escete u otras, muestra claramente que se las valoraba, y se las repetía... que ya existían, por tanto, aunque no en la forma literaria bajo la cual nos las presentan, las dos grandes colecciones. Por otra parte, las mismas obras espirituales no han hecho sino “poner música” a una experiencia religiosa alimentada por la frecuentación prolongada de los Padres del desierto, y el hecho que se ha recordado recientemente, que las grandes colecciones de AP han utilizado esos textos (*abba* Isaías, Evagrio, etc.) constituye en cierto modo una justa devolución: lo que había sido recogido en el desierto y pasó a las obras literarias, retornó a las colecciones que nos los refieren, pero esta vez de una manera ordenada y pensada.

Increíble... pero verdadero

Si los motivos anteriores militan a favor de la credibilidad de los AP -siempre con la condición que se los “lea en su contexto”-, queremos ahora ofrecer tres contra pruebas: se los critica a veces afirmando un poco rápido que lo que relatan es “imposible”, o que se trata manifiestamente de una *imitatio* literaria de ejemplos anteriores, o incluso de una simple exageración debida a la necesidad de golpear la imaginación. Pero ocurre que una situación análoga ha sido constatada *de visu* en nuestra época...

Ascetas que viven en nuestros días en Etiopía

El primer ejemplo proviene de Etiopía⁷⁶. Es verdad que data ya de un cuarto de siglo, pero ha sido objeto de una publicación que no tuvo mucho eco, aunque nosotros nos hemos inspirado en ella para defender nuestro punto de vista⁷⁷. En 1988-1991, un antropólogo americano, William Bushel, realizó un

⁷⁶ Recordemos que en 1990 Etiopía y Eritrea formaban todavía un solo país, por lo que no se los distinguirá aquí.

⁷⁷ Ugo ZANETTI, *Moines et ermites: des Pères du désert d'Égypte à ceux de l'Éthiopie*, en *Le ciel dans les civilisations orientales* (= *Acta orientalia Belgica*, XII), Bruxelles, 1999, pp. 89-104

estudio antropológico en compañía de su esposa, igualmente antropóloga; él mismo visitó los monjes y solitarios de Etiopía, dejando a su mujer la tarea de visitar los monasterios femeninos. Él había sabido, en efecto, que encontraría en ese país un cierto número de fenómenos presentados en las revistas especializadas como “psicosomáticos”, tales como los que se leen en los relatos antiguos y medievales –y que se encuentran igualmente en otras sociedades, incluidas las contemporáneas–. Y de hecho, lo constató con sus propios ojos, ofreciendo los primeros resultados de sus investigaciones con ocasión de un congreso de Estudios etíopes, realizado en 1991 en Addis Abeba⁷⁸. Parece además que no fue el único en tratar estos fenómenos. Desde nuestro punto de vista, el problema no es ofrecer una explicación, puesto que no soy ni médico ni antropólogo; lo que aporta Bushell es lo siguiente (para resumirlo en dos palabras): las prácticas ascéticas (como la privación del sueño, la privación de estímulos sensoriales debido al aislamiento, las mortificaciones, y eventualmente el control de la respiración), y espirituales (como la oración y la meditación), dan lugar a fenómenos no habituales, como la auto regulación de la temperatura del cuerpo, la minimización o la prevención de traumatismos físicos, normalmente consecutivos a una herida o una quemadura, y una estimulación del sistema inmunológico que se traduce en la ausencia de enfermedades o una longevidad poco común. La razón sería que las prácticas ascéticas y espirituales en cuestión provocan un “estado modificado de la conciencia” (abreviado EMC), que tiene el poder de estimular las funciones psicofisiológicas⁷⁹. En lo que nos concierne, retenemos que, gracias a estas constataciones hechas por sabios contemporáneos, no es

(reproducido en *Vies consacrées*, 86 [2014 / 4], pp. 247-262).

78 W. BUSHELL, BAIDEMARIAM DESTA y K. BUSHELL, *From Hagiography to Ethnography via Psychophysiology: Towards an Understanding of Advanced Ethiopian Christian Ascetics*, en BAHRU ZEWEDE, Richard PANKHURST y TADESSE BEYENE (Eds.), *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies. Addis Abeba, April 1-6 1991*, vol. II, Addis Abeba, 1994, pp. 41-60. Se refiere el caso de ascetas pasando largas horas de oración en el agua fría (penitencia bien conocida por los primeros monjes irlandeses!), otros que resistieron a las quemaduras mientras estaban en oración, para no hablar de los que comen solo una vez por semana, o aún menos, o de los ascetas que asumen y mantienen durante varias horas (si no más todavía) la postura de oración en la cual la tradición etíope representa a san Takla Haymanot, con los brazos levantados y en equilibrio sobre una sola pierna (una situación que vimos personalmente, en 1988, en la iglesia de la Santa Trinidad de Addis Abeba: un monje mantuvo esa postura durante toda la Misa, que duró varias horas).

79 No nos corresponde decir si ese EMC es provocado directamente por las privaciones, por “un sentimiento de bienestar”, o por otra causa. Sin embargo, ese “sentimiento de bienestar”, ¿no sería lo que un monje llamaría “la paz interior”? El vocabulario puede diferir, la realidad permanece.

científico tratar sistemáticamente como “habladurías” todo lo que nos relatan los apotegmas o las Vidas de los ancianos⁸⁰; y también hemos tratado de utilizar estos datos para comprender mejor la forma de vida y las metas que perseguían nuestros ermitaños⁸¹.

A propósito de la *imitatio*, Bushell dice correctamente que el deseo de imitar a su héroe puede desempeñar un efecto estimulante en el asceta, y aumentar su capacidad de realizar “hazañas fuera de lo común”⁸². Ciertamente el asceta en cuestión no es “original” –una particularidad por la cual él mismo, sin duda, no sentía interés alguno– pero el hecho es manifiestamente “factible”. Abstengámonos, entonces, de creer demasiado rápido que se trata solo de una influencia literaria, sin reflejo en la realidad.

Macario y la parturienta

A la misma conclusión nos conducirá nuestro segundo ejemplo, a saber el apotegma *Macario I*⁸³. Se sabe que Macario el Grande relató él mismo cómo había llegado al desierto: primero se había instalado en las afueras de un pueblo y vivía, como muchos ermitaños, gracias a los trabajos de fabricación de canastos que realizaba mientras recitaba pasajes de la Sagrada Escritura; un laico se había puesto voluntariamente a su servicio, vendía los productos de su trabajo y le aportaba a cambio lo que necesitaba. Pero un día una joven del pueblo, encinta, acusó a Macario de ser el padre del hijo que llevaba. Los habitantes casi lincharon al ermitaño, y finalmente lo dejaron porque él se comprometió a sostener en adelante a la joven y a su bebé por nacer; y Macario cumplió su

80 En el artículo mencionado en la nota 77, señalamos también una obra que en ese momento había aparecido recientemente, en la cual un sociólogo particularmente serio y objetivo mostraba que existe un número considerable de fenómenos inexplicables cuya certeza es casi absoluta, y por ello grandes fueron las precauciones tomadas por quienes tenían el cargo de registrarlos: Pierre DELOOZ, *Les miracles: un défi pour la science?*, Bruxelles, 1997. No hemos seguido estas cuestiones después de entonces.

81 Lo cual fue hecho en las pp. 94-102 de nuestro artículo citado en la nota 77. No podemos retomarlo aquí.

82 BUSHELL, etc. (citado en nota 78), p. 47

83 Traducción francesa en REGNAULT, *Sentences* 4, p. 172 (n. 454); texto griego en PG 65,257-260 (trad. castellana *on line* en: <http://www.surco.org/content/textos-vida-monastica-cristiana-98>. N.d.T.).

palabra. Pero cuando llegó el momento del parto, el nacimiento no se producía, y no podía acontecer hasta que la interesada se decidió a confesar su engaño, y dio el nombre del verdadero padre del niño. Sabiendo entonces que todo el pueblo iba a venir a presentarle excusas y rendirle homenaje, Macario huyó precipitadamente al desierto, a un lugar al que había ido más de una vez cuando trabajaba como camellero, antes de hacerse monje, para buscar natrón⁸⁴.

Comprendemos bien la reacción de Macario: cuando se lo acusa falsamente, sabía que de nada le servía protestar, porque nadie le hubiera creído. Por tanto, poniendo buen ánimo contra la mala suerte, decidió confiar en Dios y asumir la situación. Y, en efecto, la verdad resplandeció en el momento del parto. Esta historietta es evidentemente un buen modelo moralizante, y se encuentra por todas partes, no solo en los textos cristianos⁸⁵, sino incluso en otros ámbitos, por ejemplo en la literatura... japonesa⁸⁶. ¿Hay que pensar que los redactores de todos estos textos se copiaron uno del otro? O, más exactamente, aceptar que este género de situaciones no es inaudito en la vida cotidiana de hoy en día: por una parte, una religiosa comprometida en la acción social nos ha asegurado que vio con sus ojos, hace unos cuarenta años, a una joven madre detener inconscientemente el parto del niño, cuando ya estaba con contracciones, porque interiormente se negaba a que el niño al que iba a dar a luz fuera adoptado (la que era, según parecía, la única solución posible, a la cual asentía intelectualmente, pero “el corazón tiene

84 Este mineral era especialmente usado para la preparación de las momias; hay cantidades importantes en el Wadi Natroum (Escete), y por ese motivo el agua que se encuentra es potable, aunque de un gusto desagradable: el natrón elimina los microbios.

85 Cf. Satoshi TODA, *Vie de S. Macaire l'Égyptien. Édition et traduction des textes copte et syriaque* (= *Gorgias Eastern Christian Studies*, 31), Piscataway (NJ – USA), 2012: en las pp. 521-523, presenta un relato paralelo en la *Historia Lausitaca*, y concluye que el redactor del apotegma ha tomado la idea de esta; sin embargo, S. T. tiene clara conciencia de que se trata de un tema conocido, como lo muestra el envío que hace al artículo de Mons. P. CANART, *Le nouveau-né qui dénonce son père*, en *Analecta Bollandiana*, 84 (1966), pp. 309-333 (historia comparable, pero diferente y que no es creíble tal cual; pero, sin duda, el parecido físico de un niño con su padre puede “denunciarlo”, ¡sin que el recién nacido tenga necesidad de hablar!).

86 Se cuenta una historia de ese género a propósito del monje zen japonés Hakuin Ekaku (1686-1769). Cf., p. ej. Kimihiko NAOKI, *Hakuin Zenji – Kenkôhō to Itsuwa* [= “Maître Hakuin – ses secrets de bonne santé et anecdotes”], Nihon Kyôbunsha, 1975 (agradecemos al P. Benoît Ashida el habernos ofrecido estas indicaciones). Esta anécdota, muy conocida, también se cita en la versión inglesa de *Wikipedia* (https://en.wikipedia.org/wiki/Hakuin_Ekaku, consultada el 3.X.2017) con la referencia: Paul REPS & Nyogen SENZAKI, *Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-Zen Writings*, 2008.

sus razones, que la razón ignora”); y, por otra parte, una religiosa médica que trabajó muchos años en la selva africana, nos ha asegurado haber encontrado varios casos semejantes a este del apotegma, en que la parturienta no lograba dar a luz al niño mientras no se “liberaba” diciendo la verdad. Los psicólogos sin duda podrían proponer explicaciones “naturales” de este hecho, porque el ser humano no es una máquina, y lo que pasa en nuestra cabeza no puede dejar de influenciar al resto del cuerpo⁸⁷. Desde el punto de vista de Macario, en todo caso, que era monje y no psicoanalista, la explicación era clara: Dios tuvo piedad de él y lo libró de esa dura prueba. Por eso de ninguna manera estaba dispuesto a recibir las disculpas y reparaciones de los habitantes del pueblo. Él buscaba a Dios y solo a Dios, y no quería saber nada de esas cortesías. Por tanto, lo único que podía hacer era huir, e irse al lugar que ya conocía, en pleno desierto, donde no había riesgo alguno de que lo encontraran. El apotegma, por consiguiente, se comprende muy bien en su contexto, sin hacer intervenir ninguna influencia literaria, y la situación que describe es sin duda perfectamente “posible”, puesto que casos análogos han sido constatados *de visu* en nuestra época, en poblaciones que no habían leído ni los Padres del desierto, ni la literatura japonesa. Ciertamente, ni aquí, ni en “las hazañas ascéticas” relatadas por ciertos textos, tenemos garantía que “eso sucedió tal cual”, pero... ¿para cuántos acontecimientos de la vida cotidiana antigua podemos presumir tener semejante certidumbre? Si nos limitamos a los hechos absolutamente incuestionables, la historia de la Antigüedad corre el riesgo de reducirse a las batallas y a las entronizaciones de los emperadores... Basta, por lo demás, ver las discusiones sin fin sobre los detalles de la vida personal de ciertos grandes personajes de estos períodos, Padres de la Iglesia u obispos célebres que vivían ante la vista y conocimiento de todos sus contemporáneos, para darse cuenta que es altamente improbable que se puedan obtener con una certeza irrefutable todas las precisiones deseables a propósito de la vida de los monjes, que se ocultaban en lo profundo del desierto y hacían todo lo posible por pasar inadvertidos. Sabemos muy poco, y es verdad que resulta prácticamente imposible probar que una palabra fue dicha por tal o cual *abba*, ni saber si “él la inventó”, o si no hizo más que adaptar para su discípulo una respuesta que él conocía por otro lado.

87 ¿El Evangelio no dice que *la verdad los hará libres* (Jn 8,32)? Parece que los médicos dudan sobre la causa real que desencadena las contracciones precedentes al parto, y no nos corresponde discutir sobre esto. Hemos relatado experiencias que nos han compartido. Sin embargo, en lo que nos concierne, quedaríamos muy sorprendidos si nos dijeran que el sentimiento de “bienestar” -que más bien llamaríamos “paz interior” (cf. nota 79)- es totalmente ajeno al proceso de alumbramiento...

¿Una ascesis poco creíble?

Sin embargo, sucede a veces que la arqueología, de nuevo ella, nos ofrece argumentos más allá de toda sospecha -y llegamos así a nuestro tercer ejemplo-. El descubrimiento de un esqueleto puede ayudar a explicar características que voluntariamente habrían sido consideradas como imaginarias, o al menos muy exageradas...

Se halló, en efecto, en la gobernación de Minya (Egipto medio), no lejos de El-Ashmunein (Hermópolis magna), un monasterio, que recientemente recobró vida, llamado “Abou Fanâ”, por el nombre de su fundador, el santo monje Bane (en copto “Apa Bane”), que vivió en la segunda mitad del siglo IV. Una Vida árabe de este santo ha sido conservada en algunos manuscritos⁸⁸, pero él también aparece en la serie copta de los apotegmas⁸⁹, y hay muchas probabilidades que de estos provengan los textos árabes tardíos⁹⁰. Por ahora queremos solamente exponer un hecho interesante: se narra sobre él, que este monje vivió en una gran ascesis, y especialmente que siempre permanecía de pie, incluso para dormir, apoyándose en un muro para no caerse durante el sueño (apotegmas Ch 244 y 248, citados más abajo). ¿Esta originalidad era una forma especial de ascesis, o simplemente una bella formulación literaria?

88 Al menos el París árabe 153 (siglo XVII), ff. 216^r-225^r, en la fecha 25 Amshîr (cf. Gérard TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes*. Première partie: *Manuscrits chrétiens*, Paris, Bibliothèque Nationale, t. I [1972], p. 125); y el Patriarcado Copto Ortodoxo, ms. Hist. 81 (cat. 641), (A.D. 1708), 4^o = ff. 191^r-201^r (cf. Marcus SIMAIKA, *Catalogue of the Coptic and Arabic Mss in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches...*, Vol. II [Patriarcat Copte], Cairo, 1942, p. 292). El librito con su Vida y la historia de su monasterio (ver más abajo nota 90) señala además, en la p. 63, otros dos manuscritos de la misma época: uno en la iglesia de Nuestra Señora de Hârat al-Rum, en El Cairo: ms. Hist. 8 (cat. 79), ff. 61^r-75^r (siglos XVII o XVIII); el otro del Monasterio San Antonio, sobre el Mar Rojo: ms. Hist. 95 (Hist. 91), ff. 18^r-36^r (copiado en A.D. 1751). Se dice asimismo que el Dr. Gawdat Gabra comparó el contenido de este último manuscrito con el texto griego (*sic*) de los Apotegmas, y encontró que el árabe no deriva de este último.

89 Ofrecemos los textos y los comentamos más abajo.

90 El librito con su Vida y la historia de su monasterio, debido al higúmeno MAXIMOS, *Siratu al-qiddisi Abu Fana wa-tarihu dairi-hi nahyata gabali Hur bi-Mallawi*, 2a ed. publicado en 1993 por la diócesis de Mallawi, está manifiestamente dedicado a la edificación de los fieles, y no se puede utilizar para una comparación, aunque cita publicaciones científicas en su bibliografía.

Ocurrió, por una feliz coincidencia, que los arqueólogos excavando los restos de la iglesia de su monasterio (sepultada bajo la arena), encontraron su esqueleto bajo el altar, allí donde era venerado. El examen arqueológico completo (comprendido el osteológico, etc.) confirmó plenamente lo que nos cuenta la Vida, a saber, que él practicaba una severa ascesis. Y el examen médico ha permitido explicar por qué dormía parado: su esqueleto muestra que padecía una enfermedad deformante de la columna vertebral de modo que, a partir de los 20 años aproximadamente, todo movimiento le resultaba cada vez más penoso, por lo que la postura de pie era para él la posición menos molesta⁹¹. Esta admirable correspondencia entre las informaciones literarias y arqueológicas permite asimismo percibir mejor los datos del problema: si la perpetua posición de pie del santo, interpretada por los contemporáneos como una forma de ascesis, era de hecho motivada por su enfermedad, se comprende entonces qué extraordinaria energía espiritual necesitó ese hombre para superar su deficiencia, y además sin nunca quejarse (al punto que sus contemporáneos ignoraban su enfermedad), llevando incluso una vida desde todo punto de vista edificante, construida sobre el ayuno, la oración y la ayuda dada a los demás...

Los apotegmas de *abba* Bane, un ejemplo concreto

Justamente, *abba* Bane puede servirnos de ejemplo respecto al fruto que se puede recoger de una lectura atenta de los apotegmas. Comencemos por tomar conocimiento del texto de los seis apotegmas que hablan de él⁹², recordando que nos han sido conservados en copto, aunque la colección que los contiene sea una traducción del griego⁹³; esto permite suponer que se debía tratar de una pequeña

91 Cf. Helmut BUSCHHAUSEN, *Die Ausgrabungen in Abu Fano und die Identifizierung des Apa Bane, des ältesten authentischen Heiligen Ägyptens*, en *Acta XIII Congressus internationalis archaeologiae christianae*, t. III (= *Studi di antichità cristiana* publicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 54), Roma – Split, 1988 (pp. 159-174). Este artículo contiene también precisiones de orden médico que no repetimos.

92 En la colección copta: CHAÎNE, *Le manuscrit*, ns. 244 a 249, texto copto pp. 75-77, traducción francesa pp. 147-148 (retomada por REGNAULT, *Sentences* 2, pp. 279-281).

93 En su edición mencionada en la nota precedente, Marius Chaîne afirma muy claramente que esta colección fue traducida del griego al copto, y remite a su demostración: M. CHAÎNE, *Le texte original des apophthegmes des Pères*, en *Mélanges de la Faculté orientale*, t. V/2, pp. 541-569, Beyrouth, 1912. De hecho, este artículo ha envejecido notablemente, visto que, a comienzos del

recopilación copta relativa a Bane, que no habría circulado fuera de Egipto, e incluso tampoco fuera del Alto Egipto; pareciera, por tanto, que pudo obviar la re-escritura efectuada en Palestina en los siglos V y VI. Empecemos por ofrecer el texto:

Ch 244 Se cuenta esto de uno en Egipto, cuyo nombre es Bane y que habitó en la montaña de Houôr. Era tal (su práctica) que pasó quince años de pie. Vivía encerrado en una celda en la que no había ninguna luz. Tenía un pequeño patio delante de la puerta de la celda. No comía la comida de los hombres⁹⁴ y nunca se acostó hasta el final de su vida. Su vida anterior había sido así: era un monje piadoso, austero al extremo. Los jefes de su distrito, por causa de su vida, para ellos terrible, lo respetaban con gran veneración, y lo obligaban a recibir dinero de parte de ellos para distribuirlo a los pobres. Iba, por tanto, caminando de poblado en poblado y de ciudad en ciudad, distribuyendo el dinero a los pobres. Había adoptado un método de esta suerte cuando se ausentaba del monasterio para hacer limosna: si sucedía que pasaba diez días en ese servicio, antes de haberlo terminado, por ascesis no comía nada y tampoco bebía hasta su regreso al monasterio. El perseveró en esta práctica hasta las proximidades de su ancianidad. Después de esto, se encerró solo y se dedicó a las prácticas ya mencionadas. Permaneció de pie hasta que los huesos de sus pies se desecaron, al extremo que se parecían a los de los ciervos⁹⁵. Su discípulo un día lo obligó a echar la suerte por él. (*Abba* Bane) le dijo: “Ve a la montaña,

siglo XX, Chaïne no podía disponer de un material adecuado para la comparación. En particular, hoy en día se considera que cuantas menos cualidades literarias tenga un apotegma, más chances tiene de ser el original, mientras que a comienzos del siglo XX se pensaba lo contrario, y de hecho se consideraba que la colección alfabética era la redacción más antigua. Sin embargo, la presencia de ciertas confusiones de orden lingüístico, como la que pone de relieve la nota 95, parece establecer de forma irrefutable que en efecto se trata de un texto traducido del griego al copto.

94 Expresión que debe entenderse en el sentido de: “no comía como todo el mundo”; más adelante (Ch 248), se dirá que “comía su pan” parado. Por tanto, el apotegma no afirma que *abba* Bane no comía, sino que se contentaba con un régimen extremadamente frugal, sin duda pan y eventualmente legumbres crudas, o algo semejante. [Para la versión castellana que ofrecemos hemos seguido el texto en francés reproducido por el Autor del artículo, y también el de M. Chaïne citado en la notas precedentes. N.d.T.].

95 Aquí hay una corrección: el apotegma habla de “elefantes”, que Chaïne corrigió por “ciervos” (confusión entre las palabras griegas *elaphos* y *elephas*; cf. CHAÏNE, *Le manuscrit*, p. 76, nota 1).

trae tres piedras pequeñas”. El discípulo las trajo pensando que ellas eran la suerte, y (*abba Bane*) lo instruyó. Había un vaso lleno de agua en su celda, y le dijo: “Arrójalas dentro”. El Señor manifestó que cada una de las piedras flotaba como el profeta hizo flotar el hierro sobre el agua⁹⁶.

Ch 245 Cuando los hermanos interrogaron al anciano *abba Abraham* sobre la práctica de *abba Bane*, él tenía por costumbre decir: “Bane, él, no tenía su morada en carne alguna”. Se dice sobre él que prolongaba tres días el intervalo de cuarenta días, y los tres días no le pesaban, pero se humillaba para no ser igual a los santos.

Ch 246 *Abba Bane* preguntó un día a *abba Abraham*: “¿Acaso un hombre que es como Adán en el paraíso tiene necesidad de pedir consejo?”. Y este le dijo: «Sí, Bane, porque si Adán hubiera pedido consejo a los ángeles: “¿Debo comer del árbol?”. Ellos le habrían dicho: “No”».

Ch 247 El sacerdote que lo servía lo encontró abatido y lo animó. “¿Por qué te turbas así?”. Y él respondió: “El fundamento de la tierra desapareció hoy”. Le preguntó: “¿Qué ha sucedido, padre mío?”. Le dijo: “El rey Teodosio ha muerto hoy”⁹⁷. El sacerdote después de haberlo dejado, escribió ese mismo día y sucedió que, cuando llevó las cartas al sur, el día que aquel había indicado concordaba con las cartas que había llevado.

Ch 248 Cuando iba a comer, se mantenía de pie contra un muro para comer su pan, y trabajaba parado. Cuando iba a dormir, se acostaba con el rostro encima de un muro que había construido para ese uso. Los padres de los hermanos lo visitaban cada domingo. Cuando llegaban a verlo, le preguntaban: “Padre nuestro, ¿estás ahora más contento que en el tiempo en que alimentabas numerosos pobres?”. Y él, el bienaventurado *abba Bane*, les daba este testimonio: “Toda mi vida que he pasado antes de ser recluso en la soledad, sea la ascesis, sea la limosna, es ahora para mí como una profanación en comparación con esto que me ha acontecido”.

96 Cf. 2 R 6,6 (LXX: 4 R 6,6). Sin buscar saber si el hecho señalado aquí sucedió realmente o no -lo que es evidentemente imposible para nosotros ahora- recordemos que la piedra pomez es una “piedra” que flota en el agua. Este relato no es necesariamente “un cuento de hadas”. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, no es este detalle lo que importa...

97 Probablemente se trata de Teodosio I († 395), aunque no se puede excluir a Teodosio II († 450).

Ch 249 Sucedió que un día los ancianos fueron a ver a *abba* Abraham, el profeta de la región. Lo interrogaron sobre *abba* Bane diciendo: “Hemos dialogado con *abba* Bane⁹⁸ sobre la reclusión en la que se encuentra, él nos ha dicho estas graves palabras: que estima toda la ascesis y las limosnas que hizo como una profanación”. Y el santo anciano Abraham les respondió y les dijo: “Él habla rectamente”. Los ancianos quedaron afligidos por causa de su propia vida, que era de esa forma. Pero el anciano Abraham les dijo: “¿Por qué se afligen? Durante el tiempo, en efecto, que *abba* Bane distribuía la limosna, ¿acaso podía alimentar un poblado, una ciudad o un país? En cambio, es posible que ahora Bane eleve sus dos manos para que la cebada llegue en abundancia al mundo entero. También le es posible pedir a Dios que perdone los pecados de toda esta generación”. Y los ancianos, después de haberlo oído, se alegraron de que hubiera un orante que intercediera por ellos.

¿Qué se puede retener de este asceta? Ante todo, su ascesis poco común. ¿Es creíble? ¿Por qué no? Ante todo, estos relatos han sido escritos de primera mano: sus discípulos relatan lo que han visto. En segundo lugar, lo que se narra no es absurdo, puesto que casos análogos han sido constatados en nuestros días en Etiopía, y también fuera del cristianismo (en India, por ejemplo). Se ve que *abba* Bane comenzó su vida como monje mendicante, para socorrer a los pobres, pero con el tiempo se hizo recluso. Las conclusiones médicas del examen de su esqueleto nos permiten suponer que esa evolución no se debió solamente al deseo religioso de aislarse, sino también al progreso de su enfermedad, que le fue haciendo cada vez más inválido. Sin embargo, tuvo la fuerza de convertir esa necesidad en fuente de progreso espiritual y, en vez de lamentarse por su salud perdida, supo vivir como un auténtico ermitaño, descubriendo toda la riqueza de esa forma de vida, sin dudar en darla a conocer -sin ningún sentimiento de reprobación respecto de quienes practicaban otro tipo de vida monástica-, y ello sin que, aparentemente, nadie advirtiera su invalidez.

98 Corrección propuesta por CHAÎNE, *Le manuscrit*, p. 148: el manuscrito lee aquí “Abraham”, lo cual no tiene ningún sentido.

Nuestro hombre integró bien las lecciones de sabiduría consignadas por la Escritura⁹⁹, y que sin duda se reencuentran también en las *chries*, porque ese género de advertencia hace parte del saber universal.

La comparación entre vida monástica al servicio de los pobres, por una parte, y eremitismo puro, por la otra, pone de relieve la profundidad de su espiritualidad. Hay que advertir que son “los ancianos” quienes están “aflicidos por causa de su propia vida, que era de esa forma” (Ch 249): toman la afirmación de *abba* Bane como una crítica, indirecta al menos, de su propio modo de vida (“estima toda la ascesis y las limosnas que hizo como una profanación”), pero justamente *abba* Bane no dijo eso. Afirmando que su vida anterior le parecía “como una profanación en comparación con esto que (le) había acontecido”, enuncia la inmensa diferencia de grado que percibe entre el nuevo modo de vida al que Dios lo había llamado y el antiguo, y afirma que considera la vida de recluso como una gracia insigne, testimoniando así (más bien inconscientemente, por lo demás) la profundidad de su vida religiosa. Pero tengamos bien presente que no expresa ningún rechazo en relación a su vida anterior –y esto con razón, porque es Dios quien llama–. Para hablar conforme a las categorías occidentales modernas, la respuesta de *abba* Abraham a los ancianos que lo interrogan pone de relieve el hecho de que una vida “puramente contemplativa” está asimismo plenamente al servicio del “mundo”, lo mismo que una vida enteramente absorbida por el servicio a los pobres, pero sin ninguna desaprobación de esta última. No hay que buscar decir a los textos lo que no dicen (trampa en la cual cayeron, precisamente, los “ancianos” citados en Ch 249, porque se sintieron aludidos). Sabemos también, por la arqueología, que se estableció un monasterio junto a él, y la Vida árabe de Bane nos muestra que dirigía a sus monjes sin abandonar para nada el muro sobre el cual se apoyaba, como Shenoute de Atripa dirigía su congregación monástica desde su gruta. Esta es una buena prueba de que *abba* Bane respetaba la vida cenobítica, aun considerando -como todos los Padres del desierto, y muchos espirituales después- que la vida enteramente eremítica es una gran gracia de Dios hecha a aquellos que Él llama.

99 Si 32,19 (*Vulgata* 24): *Hijo mío, no hagas nada sin consejo, y después de haberlo hecho, no te arrepentirás* (citado en la *Regla* de san Benito, 3,12). Cf. también el apotegma Antonio 37 (Regnault 7): «Dijo también: “Conozco monjes que cayeron después de haber soportado mucho, y que llegaron al orgullo del alma porque esperaron en sus obras y desconocieron el mandato que dice: ‘Interroga a tu padre y él te enseñará’ (Dt 32,7)»». Esta misma idea reaparece asimismo en otros pasajes. La última cita nos fue señalada por el P. Wadid, a quien agradecemos.

¿Qué podemos aprender de los AP?

A causa de haber evitado “la re-escritura literaria” del siglo VI, ¿este pequeño grupo de apotegmas es más representativo que las grandes series consagradas a Antonio, Arsenio, Macario o Poimén, por ser menos susceptible de haber experimentado influencias externas? No lo pensamos así, porque, al fin de cuentas, las “deformaciones” sufridas por los AP con ocasión de su inclusión en las grandes colecciones son todo sumado mínimas: el nombre del *abba* puede haber sido alterado, el estilo del apotegma mejorado, las alusiones tal vez más finas... pero el fondo para nada cambia.

Por tanto, si es verdad que el análisis de las grandes colecciones aclara considerablemente nuestra comprensión del monacato palestino del siglo VI, lo cual se debe agradecer a la Escuela de Lund, después de Guillaumont, por haber puesto en evidencia la importancia de la supervivencia de la *paideia* antigua en la literatura monástica del final de la Antigüedad; pero esto no debe impedirnos seguir encontrando en esos escritos, y en particular en los AP, un cuadro válido de la vida cotidiana que llevaban los Padres del desierto egipcio del siglo IV, tal como lo confirman la arqueología y los testimonios indirectos –aunque teniendo conciencia de que se trata de un cuadro de conjunto, no una relación detallada sobre lo que pasaba día a día–, ni evitar el aprovechamiento las lecciones de sabiduría que ellos dispensaban a sus discípulos. Sin duda, a menudo nos es difícil identificar con precisión la doctrina de cada Padre tomado individualmente, ¿pero es esto lo que realmente importa? Grandes especialistas como Guillaumont, Guy, Leloir, Regnault y otros, lo percibieron bien, e hicieron con razón el elogio de esos textos, que sin ser “las instantáneas fotográficas” que a veces se soñó, no obstante son acuarelas pintadas en el lugar por testigos oculares (y auriculares).

Lista de abreviaturas

BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert* = Douglas BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford Univ. Press, 1993.

CPG = M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (= *Corpus Christianorum*. Series Graeca), Turnhout, 1974-1987.

CHAÎNE, *Le manuscrit = Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des "Apophthegmata Patrum"*, par M(arius) CHAÎNE (= Publications de l'Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'études coptes, t. VI, Le Caire, 1960.

DELOUIS-MOSSAKOWSKA = *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e-X^e siècle)*, vol. I : *L'état des sources*, édité par Olivier DELOUIS et Maria MOSSAKOWSKA-GAUBERT, IFAO - École française d'Athènes, 2015 (= *Bibliothèque d'étude*, 163).

GOEHRING, *The Encroaching Desert* = James E. GOEHRING, *The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt*, en *Journal of Early Christian Studies*, 1 (1993), pp. 281-296.

GUILLAUMONT, *Aux origines* = Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, (= *Spiritualité orientale*, 30), Bellefontaine, 1970.

GUILLAUMONT, *Enseignement spirituel* = Antoine GUILLAUMONT, *L'enseignement spirituel des moines d'Égypte*, dans M. MESLIN (éd.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Cerf, 1990, pp. 143-154 (repris dans GUILLAUMONT, *Études*, pp. 81-92).

GUILLAUMONT, *Études* = Antoine GUILLAUMONT, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, (= *Spiritualité orientale*, 66), Bellefontaine, 1996.

GUY, *Apophthegmes* = *Les Apophthegmes des Pères*. Collection systématique, I-III, Introduction, texte critique, traduction et notes par † Jean-Claude GUY, s.j. (= SC 387, 474 et 498), Paris, éd. du Cerf, 1993-2005.

GUY, *Note* = Jean-Claude GUY, *Note sur l'évolution du genre apophthegmatique*, en *Revue d'ascétique et mystique*, 32 (1956), pp. 63-68.

GUY, *Recherches* = Jean-Claude GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* (= *Subsidia hagiographica*, 36), Bruxelles, 1962.

LARSEN, *New Alphabet* = Lilian I. LARSEN, *On Learning a New Alphabet: The Sayings of the Desert Fathers and the Monostichs of Menander*, en *SP* 55, pp. 59-77.

PL = *Patrologiae Latinae cursus completus*, éd. Jacques-Paul MIGNE.

PG = *Patrologiae Graecae cursus completus*, éd. Jacques-Paul MIGNE.

RAPP, *The Origins of Hagiography* = Claudia RAPP, *The Origins of Hagiography and the literature of early monasticism: purpose and genre between tradition and innovation*, in Christopher KELLY, Richard FLOWER and Michael Stuart WILLIAMS (eds), *Unclassical Traditions*, Vol. I: *Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, dans *Cambridge Classical Journal*. Proceedings of the Cambridge Philological Society. Supplementary Volume 34 (2010), pp. 119-30.

Regnault + un número = numeración continua de los apotegmas establecida por dom Lucien Regnault, que se menciona en el margen en: REGNAULT, *Sentences* 4 et 5 como también en otras publicaciones del autor, y que sirve para establecer las *Tables* de REGNAULT, *Sentences* 3, pp. 201-289.

REGNAULT, *À travers* = dom Lucien REGNAULT, *Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes*, Solesmes, 1987.

REGNAULT, *Chemins* = dom Lucien REGNAULT, *Les chemins de Dieu au désert*. Collection systématique des apophtegmes, Solesmes, [1992].

REGNAULT, *Sentences* = *Les sentences des Pères du désert*, éd. par l'Abbaye de Solesmes sous la direction de Lucien REGNAULT. Vol. 1: *Recension de Pelage et Jean*, [1966]. Vol. 2: *Nouveau Recueil*, [1970]. Vol. 3: *Troisième recueil & tables*, 1976. Vol. 4: *Collection alphabétique*, [1981]. Vol. 5: *Série des anonymes*, [1985] (ce dernier étant simultanément le n° 43 de la collection *Spiritualité orientale* publiée par l'Abbaye de Bellefontaine).

REGNAULT, *Vie quotidienne* = dom Lucien REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle*. Hachette, 1990

RUBENSON, *Formation and Re-formations* = Samuel RUBENSON, *The Formation and Re-formations of the Sayings of the Desert Fathers*, en *SP* 55, pp. 5-22.

SC = *Sources chrétiennes*.

SP 55 = Markus VINZENT, Samuel RUBENSON (éd.), *Studia Patristica*, 55 (Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011), Leuven, Peeters, 2013.

ZANETTI, *Apophtegmes et Terre Sainte* = Ugo ZANETTI, *Les Apophtegmes et la Terre Sainte*, dans *Connaissance des Pères de l'Eglise*, n° 141: *Le monachisme palestinien* (mars 2016), pp. 22-28.

*Monastère Bénédictin
B-5590 Chevetogne
Belgique*