

Fuge, tace, quiesce: el silencio de los Padres del desierto

Ramón TEJA

Universidad de Cantabria - Santander
ramon.teja@unican.es

La contraposición entre la acción y la contemplación, entre la vida pública y la vida retirada constituyó la razón de ser del *otium* de los aristócratas greco-romanos que hicieron suyo los filósofos paganos y después los nuevos filósofos cristianos, los monjes, bajo la forma de la oposición palabra-silencio. La soledad, la *hesychia* o reposo del oído, de la lengua y de los ojos era un arraigado ideal que sólo podían alcanzar los aristócratas romanos mediante el *secessum in villam*, el retiro en sus casas de campo lejos del ruido de la ciudad y de los hombres. Lo recoje muy bien Séneca cuando cuenta en una de sus cartas a su amigo Lucilio que cada vez que salía de casa para encontrarse con otros seres humanos volvía a casa *inhumanior*, «menos humano» y, una vez en casa, volvía de nuevo a ser humano pues podía estar *secum*, es decir, «consigo mismo». Y, si en su casa de Roma había mucho alboroto, se retiraba a su casa de campo donde su fiel jardinero le protegía de todos: en su jardín estaba sólo. Si en su época hubiera estado difundido el término *monachus*, podríamos decir que en su retiro campestre Séneca era un monje de acuerdo con la definición de san Jerónimo: *monachus, id est solus*.

Cuatro siglos después de Séneca, otro aristócrata, pero cristiano, san Gregorio de Nacianzo, después de llevar una intensa vida activa como predicador brillante y obispo de la nueva Roma, Constantinopla, en el 381 decidió abandonar la cátedra episcopal y la predicación mediante la palabra, para retirarse a su villa en Arianzo, en su Capadocia natal y entregarse a la vida contemplativa cambiando la predicación mediante la palabra por la predicación mediante la pluma: «Haré del silencio un sacrificio (a Dios), como antes lo hice de la palabra»¹. Cansado de las intrigas eclesiásticas hasta su muerte en el 390 no abandonó su retiro de Arianzo, a pesar de sufrir las críticas de los falsos monjes porque, decían, «que era rico porque tenía un huerto y

¹ Greg. Naz., *P.G. (Patrologia Graeca)* 37, II, 1, 10, V. 34. Los poemas de Gregorio Nacianzeno fueron recogidos en la Patrología Griega de Migne en base a la edición de los Maurinos en el Setecientos. Están ordenados en dos libros de los cuales aquí nos serviremos del segundo que lleva el título general *Poemas históricos*, del cual la primera sección lleva el título “Poemas entorno a sí mismo”, al que hacen referencia las citas que aquí ofrecemos. Aunque existen ediciones modernas de algunas colecciones de poemas, citaremos en base a la *P.G.* que es la más accesible al lector no especializado. Existe una buena traducción italiana a cargo de C. Crimi, *Gregorio Nazianzeno Poesie 2* (Cittá Nuova), Roma, 1999.

una modesta fuente y no me ocupaba de nada»². En realidad, Gregorio dedicó su ocio a escribir en silencio, y la mayor parte de su enorme obra literaria, en especial, la poética, data de estos últimos años de su vida. Uno de los múltiples poemas escritos durante este retiro es una de las más bellas alabanzas del silencio de la palabra, que no de la pluma, que nos ha legado la literatura antigua. Me refiero al largo poema titulado “Sobre el silencio de la cuaresma”³ en que recuerda y ensalza el silencio total que se impuso durante la cuaresma del 382, la primera de que pudo disfrutar después de abandonar Constantinopla. Gregorio expresa en magníficos versos la restricción que se impuso a sí mismo en el hablar, pero no en el escribir, el contraste entre la palabra hablada y la palabra escrita, lo que él denomina «las palabras del silencio». El bello poema comienza así: «Detente, lengua mía. Y tú, oh pluma, expresa las palabras del silencio y dí los ojos cuanto está en el corazón. Cuando puse cadenas a mis carnes –místico sacrificio que ofrecí a los sufrimientos mortales de Dios– para morir a la vida durante los cuarenta días prescritos por las leyes de Cristo –durante los cuales los cuerpos purificados consiguen el fármaco que los cura–, en primer lugar situé la mente en el reposo, cubierta de una nube de aflicciones, recogido totalmente en mí, inaccesible interiormente. Después, siguiendo los preceptos de hombres piadosos, cerré con puertas mis labios... Puse un freno absoluto al ímpetu de la palabra. Sí, es cierto, espero que no fluirá más, desbordándose, el discurso de mi boca porque nada hay más funesto que la lengua para los mortales: un caballo siempre en carrera, un arma siempre pronta»⁴. El poema rebosa de reproches contra el hablar y de alabanzas del silencio: «Nada retiene a la lengua del desenfreno en el hablar: ni hombre, ni nieve, ni torrente, ni roca»⁵; «el que domina la lengua es el primero en sabiduría»⁶; «pequeña es la lengua pero nada tiene tanta fuerza. La lengua es un mal para todos los necios, sobre todo para los sacerdotes del sacrificio celeste»⁷; «guardaré pura la lengua para los sacrificios puros con que concilio al gran Señor con los mortales: no ofreceré al Puro el sacrificio que da la vida con lengua extraña y con mente contaminada»⁸. Después, recordando su brillante actividad oratoria en Constantinopla, que tanto le había provocado la envidia de sus colegas en el episcopado, expresa su decisión de no volver a hablar: «Cuando siguiendo el ímpetu del discurso corría, sin reglas y normas –y hubo un tiempo en que la elocuencia era mi vida– encontré un óptimo remedio: retuve todo discurso en el noble pecho para que la lengua aprendiese a distinguir lo que se puede y lo que no se puede decir. *Ha aceptado (mi lengua)*

² *P.G.* 37, II, 1, 44, vv. 4-5.

³ Se trata del poema II, 1, 34 de 210 versos que los editores modernos consideran que son en realidad dos poemas sobre el mismo argumento y que distinguen como A y B: el primero vv. 1-150; el segundo vv. 151-210. Por comodidad les citaremos según la edición de la *P.G.* con la enumeración de los versos allí establecida.

⁴ *P.G.* 37, II, 1, 34, vv. 1-26.

⁵ *Ibid.* vv. 37-38.

⁶ *Ibid.* v. 46.

⁷ *Ibid.* vv. 65-68.

⁸ *Ibid.* vv. 93-96.

el silencio total: aceptará hablar poco y bien»⁹. Y concluye Gregorio el primero de los poemas con estas palabras en que vuelve a insistir en su decisión de substituir la oratoria mediante la lengua por la escritura mediante la mano: «Estas son las reflexiones, oh carísimo, de nuestro silencio. Hablo con el recurso de la mano que está cargada de nuestros pensamientos. Esta es la ruta que he seguido, encamínate tú ahora por otra distinta»¹⁰. En el segundo de los poemas que comienza con estas palabras «escuchad aún un segundo discurso, fruto de mi silencio», son aún mayores los reproches para los enemigos envidiosos que le ha provocado su actividad oratoria y se reafirma en su decisión de no volver a hablar sino es con la pluma: «La malvada palabra me ha dañado. Yo primero no lo creía, pero me ha dañado: me suscitó la envidia de todos los amigos. ¡Oh envidia!, también tú recibirás algo de mi parte. ¡Detente, lengua mía! ¡Detente un poco, lengua!»¹¹. Y termina con esta invocación a Cristo: «Detén la envidia, tú que eres medicina para los hombres, líbrame de las malas lenguas y condúceme a tu luz brillante. Allí, rindiéndote honores junto a las luces brillantes, mi boca cantará un himno armonioso. *Acoge estas expresiones de mi mano para tener un testimonio parlante de nuestro silencio*»¹².

En estos bellos cantos al silencio, Gregorio de Nacianzo, como en toda su rica obra literaria, trata de hacer compatibles las tradiciones filosóficas griegas con los nuevos ideales cristianos. La síntesis fue fecunda y el silencio se convirtió en uno de los fundamentos de la naciente espiritualidad monástica. Cuando Gregorio, llevado de la amargura de su experiencia episcopal, escribía la apología del silencio hacía años que muchos monjes habían optado por un silencio total: el de la lengua, mediante el aislamiento físico, y el de la pluma porque no eran hombres cultos imbuidos de las letras griegas, sino ignorantes en su mayoría y, las más de las veces, analfabetos. El desierto era la mejor expresión de la soledad y el silencio y en ningún otro escenario geográfico del Mediterráneo el desierto estaba tan cerca de los lugares habitados como en Egipto. Y el desierto de Egipto fue la nueva patria de estos solitarios que buscaban la *hesychía*, la tranquilidad del espíritu reprimiendo los asaltos de los sentidos que los aristócratas como Gregorio de Nacianzo podían llevar a cabo en el retiro de sus propiedades. El principio que llevará al desierto a estos solitarios cristianos es el contenido en este apoftegma¹³ puesto en boca de Antonio: «El que se establece en el desierto para alcanzar la *hesychía* con Dios está libre de tres asaltos: el del oído, el de la lengua y el de la vista».

⁹ Ibid. vv. 123-128.

¹⁰ Ibid. vv. 147-149.

¹¹ Ibid. vv. 187-191.

¹² Ibid. vv. 209-210.

¹³ Término griego (*apophthegma*) que significa dicho, palabra. Este término se generalizó ya en la Antigüedad para indicar los dichos que se atribuían a los Padres del desierto y de los que ya en el siglo IV comenzaron a circular diversas colecciones. Estas colecciones se nos han transmitido en griego y en latín bajo diversas formas: la llamada serie «sistemática» latina que agrupa los dichos en capítulos ordenados por argumentos y la serie «alfabética» llamada así porque el antiguo compilador las reagrupó por letras del alfabeto

Si nos atenemos a la tradición, el iniciador del camino hacia el desierto había sido hacia el 313 Antonio el Ermitaño a quien hizo famoso el obispo de Alejandría, Atanasio, cuando escribió su *Vida* en el 356. El «camino del desierto» adquirió una enorme importancia, real y simbólica, y en torno a las experiencias de los hombres que optaron por este camino se desarrolló una rica literatura en forma de biografías y de dichos o *apophthegmata* que han inspirado durante siglos la espiritualidad cristiana. Antes de Antonio parece que a ningún cristiano se le había ocurrido la idea de optar por el *éremos* para encontrar a Dios: el desierto era para los egipcios sinónimo de muerte y de pavor, y morada de los demonios. Con todo, la experiencia del desierto estaba profundamente arraigada en ciertas culturas y literaturas del Próximo Oriente. En especial en la Bíblica: Moisés, Elías, Elíseo, Juan Bautista y otros grandes personajes habían desarrollado gran parte de su vida en contacto con el desierto. El mismo Jesús no fue ajeno a esta experiencia. Su contemporáneo, el judío Filón de Alejandría, ya había definido la Sabiduría como *philéremos*, «amiga del desierto». Fue en el desierto del Sinaí donde Moisés pudo ver a Dios y los *Salmos* hablan del desierto con un romanticismo lírico: «¿Quién me dará alas como de paloma para volar y encontrar esposo? Errando, huiré lejos, habitaré en el desierto» (*Sal.* 55, 7-8).

El ejemplo de Antonio pronto fue seguido por otros muchos y el desierto comenzó a poblarse de solitarios. Se produjo una gran contradicción: solitarios que forman multitud, y «el desierto se hizo ciudad» según una famosa expresión de Atanasio en su *Vida de Antonio*, al igual que Isaías anunció que Yavé se apiadará de Sión y de todas sus ruinas y «tornará su desierto en vergel» (Is. 51, 3). Pero no era fácil penetrar en el desierto, ni en el desierto físico, ni en el simbólico. Atanasio desarrolló un simbolismo del desierto como un camino de diversas etapas para encontrar a Dios preñado de obstáculos porque para los antiguos del desierto no era sólo el lugar de revelación de Dios, sino también la morada privilegiada de los demonios: cuanto más se sumerge el monje en la soledad del desierto, mayores son los asaltos del demonio. Los combates de Antonio contra los demonios se corresponden con tres momentos fundamentales de su experiencia en el desierto: primero fija su estancia en una tumba, después en una fortaleza abandonada, por último se retira al desierto profundo (*panheremos*) en los confines del Mar Rojo, tres etapas que señalan el simbolismo de sus progresos en la vida espiritual. Cada vez que Antonio se establece en una nueva morada, escucha los gritos de los demonios con un rumor infernal: «¡Aléjate de nuestro lugar, ¿qué tienes tú que ver con el desierto?»¹⁴. Atanasio ofrece una explicación curiosa y un poco folklórica al hecho de que los demonios moren en el desierto que no cuadra con la tradición (¿no había sido tentado ya Jesús en el

siguiendo los nombres de los diversos Padres, Antonio, Arsenio, etc. Se trata de la serie más completa, unos 1.000 apoftegmas, la de más fácil acceso. Existen diversas ediciones y traducciones modernas. Son de fácil consulta las traducciones francesa de J. C. Guy, *Les apophthegmes des pères du desert*, Bellefontaine, 1966 y la italiana de L. Mortari, *Vita e detti dei padri del deserto*, 2 vol., Roma, 1971. Nuestras citas se basan en la colección alfabética.

¹⁴ Atanasio, *Vida de Antonio*, cap. 39.

desierto?). Al expandirse el cristianismo, dice, los demonios no tenían ya ciudades, ni lugares habitados donde morar y con la llegada de los monjes se ven privados también del único lugar que les quedaba: «Ahora no tengo lugar, no tengo ciudad. Por todas partes hay cristianos y el mismo desierto está lleno de eremitas»¹⁵ le hace decir al diablo.

Pero el desierto no sólo era morada de los demonios, lo era también de las fieras y de los bandoleros y la literatura monástica desarrolló también otro tema de vieja raigambre: los monjes solitarios logran poner a su servicio las fieras del desierto, los leones o los búfalos, al igual que lograron convertir o amansar a los bandoleros que frecuentaban sus rutas más conocidas. Por ello a todos los monjes del desierto se puede aplicar lo que Teodoreto de Ciro dijo de Julián Sabas cuando emprendió un viaje por el desierto desde Siria hasta el Sinaí: «hizo accesible el desierto inaccesible» y, una vez alcanzada la montaña deseada «pasó allí largo tiempo pues la soledad (*heremian*) del lugar y la tranquilidad de espíritu (*hesychian*) le parecieron el disfrute Supremo»¹⁶.

Junto al desierto físico y real que tanto le costó alcanzar a muchos monjes, la riquísima literatura que surgió en torno a la vida de los anacoretas creó otro desierto en que se combinan lo físico y lo espiritual y que se expresó con un término intraducible a las lenguas modernas: la *xeniteia*, el exilio interior, el sentirse extranjero, el vivir sin patria. La *xeniteia* que deriva de *xenos*, extranjero o extraño, es el exilio interior o espiritual, acompañado del silencio, y que permite al monje alcanzar el ideal que persigue al retirarse al desierto, la *hesychia*: el profundo silencio interior alcanzado a través del silencio exterior, la tranquilidad divina del alma donde mora Dios, la oración continua mediante la custodia de los sentidos y los pensamientos. El *hesychasta* es, pues, el hombre que ha alcanzado el objetivo de la impassibilidad, es decir, el dominio del cuerpo, para que el alma pueda quedar liberada y contemplar a Dios; un ideal que se resume en las tres palabras que escuchó el monje Arsenio en una revelación: *Fuge, tace, quiesce*: «Habiéndose retirado a la vida solitaria, rogó a Dios y oyó una voz que le dijo: ‘Arsenio, huye, calla, practica la hesychia. De estas raíces nace la posibilidad de no pecar’». Rufino de Aquileya o el autor anónimo de la *Historia Monachorum in Aegypto* describe cómo en las colonias de miles de monjes que llegaron a agolparse en los desiertos de Scéte y Nitria, haciendo del desierto una ciudad, se hacía compatible la vida comunitaria con la soledad y el silencio, requisito para la contemplación: «Aún llevando vida eremítica viven juntos y diseminados por aquí y por allá, en pequeñas celdas separadas, sí, pero unidas siempre por el vínculo de la caridad. Esta es la razón por la que viven separados en pequeñas habitaciones, para entregarse totalmente a la *hesychia*, fruto del silencio, y con la mente totalmente volcada en la meditación de las realidades divinas de manera

¹⁵ Ibid., cap. 41.

¹⁶ Teodoreto, *Historia Religiosa o Historia de los monjes de Siria* II, 13.

que ninguna voz, ninguna relación humana y, ni siquiera, alguna palabra ociosa venga a distraerles de la contemplación»¹⁷.

En la literatura de los Padres del desierto, recogida en los *Apophthegmata*, el silencio ocupa un lugar privilegiado, pues sin el silencio el hombre no se puede aproximar a Dios. Algunas sentencias son tan bellas como éstas:

Apa Pastor decía: “Cualesquiera que sean tus penas, la victoria sobre ellas está en el silencio”.

Un anciano dijo: “La *xeniteia* abrazada por Dios es buena si va acompañada del silencio porque con la *parrhesia* (locuacidad) no hay *xeniteia*”.

Un anciano decía: “El silencio está lleno de vida, pero la muerte está oculta en las palabras abundantes”.

Apa Sisoe dijo: “Dominar la lengua, ésta es la verdadera *xeniteia*”.

Dijo un anciano: “Sin la vigilancia de los labios es imposible al hombre avanzar incluso en una sola virtud, porque la primera virtud es la vigilancia de los labios”.

Apa Isaías dijo: “Ama callar más bien que hablar porque el silencio tesauroiza, pero el hablar consume”.

Arsenio tenía siempre en sus labios esta sentencia: “Me he arrepentido muchas veces de haber hablado, nunca de haber callado”.

Contaban que apa Agatón “vivió tres años con una piedra en la boca hasta que logró practicar el silencio”.

Apa Andrés solía decir: “Tres cosas son necesarias al monje: *xeniteia*, pobreza y silencio”.

Un hermano que vivía con otros hermanos preguntó a apa Besarión: “¿Qué debo hacer?”. Le dijo el anciano: “Calla y no te midas a ti mismo”.

Un anciano dijo: “No tener familiaridad con una mujer ni con un joven, ni con los herejes. Aleja de ti toda *parrhesia* (locuacidad). Guarda la lengua y el apetito”.

Apa Diacono dijo: “Al igual que las puertas de los baños, si están siempre abiertas dejan salir rápidamente el calor, de la misma forma el alma, cuando habla mucho, incluso si quiere expresar bellas palabras, disipa su propio calor por la puerta de la palabra. Es, pues, bello el silencio oportuno porque no es sino la madre de los más sabios pensamientos”.

Originariamente el monacato se inició como abandono de la ciudad, retiro de la ciudad, del mundo, de sus tráficos y preocupaciones, por el *eremos*, la soledad inhospitalaria e inculta donde se exalta el abandono total del monje a Dios. Pero pronto terminó transformándose, en la literatura de los Padres, de lugar físico en actitud

¹⁷ *Historia Monachorum in Aegypto*, Prologus.

espiritual del hombre, la *hesychia* que abre las puertas a la contemplación de Dios, incluso en el mundo, como refleja, muy bien estos bellos Apoftegmas:

Apa Ageras me dijo: “Fui un día a apa Poemen y le dije: He ido a habitar a todas partes y no he encontrado reposo: ¿dónde quieres que habite?”. El anciano le respondió: “Ya no hay desierto. Vete, pues, a un lugar populoso, en medio de la multitud, permanece allí y compórtate como un hombre que no existe. Tendrás así el reposo (*hesychia*) soberano”.

Ama Synclética dijo: “Muchos de los que viven en la montaña se comportan como ciudadanos, corren hacia su perdición; y muchos de los que viven en las ciudades hacen las obras del desierto y se salvan. Es posible, en efecto, vivir sólo en espíritu en medio de la multitud y, permaneciendo aislado, vivir por el pensamiento en medio de las masas”.

Es este el mismo sentimiento que animaba a Gathe cuando manifestó: «Cuando finalmente logro estar solo, entonces no estoy solo». O a Heinrich Boll cuando decía que «el creyente se reconoce porque en este mundo no se siente en su casa». Fueron los Padres quienes mejor realzaron el viejo ideal estoico del «*secum esse*», ‘estar consigo mismo’. Pero, a diferencia de los filósofos, los solitarios cristianos hicieron compatible la soledad física con la comunión espiritual con sus semejantes. Por ello, el mayor teórico de la espiritualidad monástica de la Antigüedad, Evagrio Pónico, pudo dejarnos esta definición del monje: «Aquel que, estando separado de todos, está unido a todos»¹⁸.

¹⁸ Evagr. Pónico, *Tratado sobre la oración* 124.