

Vía Silentis. El sentido del silencio en la teología del monacato cristiano antiguo para el ser humano contemporáneo.

Notas del autor.

Rada Pardo, J. C., Universidad Santo Tomás.

Rada Pardo, Juan Camilo. Facultad de Teología, Universidad Santo Tomás.

Trabajo de grado. Proyecto de investigación vinculado al semillero de investigación

Gnosis: Antigüedad cristiana y estudios patrísticos (febrero 2019 – junio 2020).

Juanradap@usantotomas.edu.co

Tutor: Mg. Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez.

Vía Silentis. El sentido del silencio en la teología del monacato cristiano antiguo para el ser humano contemporáneo.

Resumen.

Ante la pregunta por una espiritualidad cristiana en el mundo contemporáneo, en la teología monástica antigua se descubre un camino espiritual tan pertinente hoy como lo fue en sus orígenes. Esto se logra a través de un acercamiento al contexto y a las motivaciones cristianas de la época que originaron el monacato, además de una aproximación a la concepción del silencio en la teología monástica antigua. De este modo, rescatando los aportes de una doctrina sobre el silencio y comparándolos con el panorama del ser humano pos moderno, nace la *via silentis* como itinerario espiritual en la actualidad.

Palabras clave: monacato cristiano, antigüedad cristiana, padres del desierto, silencio, espiritualidad.

Via Silentis. The sense of silence in the theology of ancient Christian monasticism for the contemporary human being.

Abstract.

When asked about a Christian spirituality in the contemporary world, in ancient monastic theology a spiritual path is discovered that is as relevant today as it was in its origins. This is achieved by a familiarity with the context and Christian motivations of the time that gave rise to monasticism, as well as an approach to the concept of silence in ancient monastic theology. In this way, rescuing the contributions of a doctrine on silence and comparing them with the panorama of the post-modern human being, the *via silentis* is born as a spiritual itinerary for today.

Key words: Christian monasticism, Christian antiquity, desert fathers, silence, spirituality.

Abreviaturas.

Apotegmas: Vida y dichos de los padres del desierto. Colección alfabética.

Carta de Arsenio: Carta del bienaventurado padre Arsenio.

EG: Evangelii Gaudium.

Epist.: Epístola

Etapas del camino: Etapas del camino. Homilía XXVII sobre los Números.

Historia Lausiaca: El mundo de los padres del desierto (la historia lausiaca).

LG: Lumen Gentium.

Medellín: Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.

Regla para los siervos de Dios: Regla de San Agustín (Regla para los siervos de Dios).

Sentencias: “El libro de los ancianos”. Colección sistemática griega de las sentencias de los Padres y las Madres del desierto.

Vida de Pablo: Vida de san Pablo el primer ermitaño.

Vía Silentis. Sentido del silencio en la teología del monacato cristiano antiguo para el ser humano contemporáneo.

Introducción.

La sociedad contemporánea goza de una aparente armonía universal, pues la totalidad de los individuos son incluidos en la comunidad dado que, en el fondo, por unanimidad comparten los significados comunitarios profundos, significados que a su vez crecen en cantidad con la pluralidad (Bauman, 2004). La felicidad, entendida como realización inmanente e histórica, se ha convertido en la meta que todos persiguen y se vincula exclusivamente con el yo al que referencia, prescindiendo de un horizonte trascendental (Estrada, 2012). Esto desemboca en que el conocimiento ya no es monopolio exclusivo de la ciencia, la filosofía o la religión, sino que las preocupaciones responden a la dinámica de la convivencia entre todas las ideas según mejor convenga (Zabala, 2005).

Siguiendo a Bauman (2004), la libertad alcanzada en la contemporaneidad responde a los más altos anhelos del individuo, siéndole proporcionada y garantizada por la sociedad. Esta época exalta al individuo dedicado a su propio beneficio, aprovechándose de las diferentes aristas sociales que le permiten definirse (Lipovetsky, 2002). Lo anterior desemboca en un ideal de calidad de vida al servicio de “valores hedonistas, la superoferta, los ideales psicológicos, los ríos de información” (Lipovetsky & Richard, 2008, p. 21) que además de producir una constante ansiedad y decepción, también dan paso a la convivencia con la propia finitud lejos de una referencialidad absoluta o metafísica (Zabala, 2005).

Por su parte, la teología contemporánea no ha escatimado esfuerzos para interpretar el sentido del ser cristiano para la realidad actual. “El hombre posmoderno no ha renunciado en absoluto a la búsqueda del ‘misterio’ de sus orígenes y de su destino, a la búsqueda de una justicia para su vida y para el mundo, ni tampoco a un compromiso creíble, que son tres necesidades fundamentales” (Parmentier, 2011, p. 199). Aun así, el ateísmo como producto de la secularización reta al cristianismo a buscar en otros lugares y con otros medios la presencia de Dios, diferentes estos a donde clásicamente había de encontrarse¹. Como

¹ Básicamente esta fue la motivación del Vaticano II: una promoción del *aggiornamento* o cambio de *paradigma* en la concepción de la fe. La tarea es ardua particularmente cuando no siempre concuerda la institucionalidad de la Iglesia con la revolución de la teología. De ahí que los esfuerzos han de versar en la

consecuencia, adquiere gran significancia la recuperación del valor del *testimonio*² dentro de la teología católica pues es a partir de este como se consigue comprender la paradoja de la Iglesia, entre el misterio que la envuelve y su dimensión histórica, convirtiéndose, así, en el paradigma de su credibilidad (Pié-Ninot, 2007).

Por otro lado, en el marco del ideal de la comunicación nace el peligro del desorden que se combate con la transparencia, la comunicación masiva y la continuidad desmesurada del mundo³. El silencio se tiende a relacionar como signo de avería o de disgusto en el diálogo, de prepotencia del que guarda un conocimiento para sí y de sumisión hacia aquel que ha usado el lenguaje para ejercer control sobre al que le silencia la posibilidad de conversación (Le Bretón, 2006). Existe también el silencio pre mortuario de aquellos cuya vida e historia fue condenada al olvido, de los que Primo Levy (1987) escribió: “se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte” (p. 50), víctimas de los campos de concentración. Incluso, desde un punto de vista intelectual, por la dificultad de conocer metódicamente las realidades límite de la existencia humana, la opción de callar es señal de frustración ante la desembocadura en el sinsentido, o la meta agnóstica del que no le atañe conocer más allá (Guardans, 2012).

No obstante, mejor que una anulación, el silencio también puede ser vehículo del mensaje de la cultura. Adquiere un sentido social cuando, por un lado, ejercita el control de las emociones, se usa como signo de desaprobación o sirve de réplica del dolor sufrido, asimismo, valiéndose de resistencia ante la legitimación de palabras de censura (Le Bretón, 2006). Inclusive, en el ambiente intelectual, se tiende a recuperar el valor del silencio como expresión de la condición fronteriza que le faculta al hombre de una experiencia de conocimiento distinta de una lingüística a la que se suele relegar con exclusividad el conocimiento (Guardans, 2012). También reluce el callarse como acto de suspensión

renovación de las estructuras básicas y en la coherencia de todos los miembros eclesiales (Torres Queiruga, 2010).

² Si bien esta categoría se descubrió en el Vaticano I, es la teología conciliar del Vaticano II la que más ha trabajado en su desarrollo, como parte de la evangelización misionera de una Iglesia que “no existe para buscar la gloria de este mundo, sino para dar a conocer, también con su ejemplo, la humildad y la abnegación” (LG 8).

³ Este deseo porque todo sea comunicado, transparente y sin secretos nace de experiencias muy significativas de represión durante el siglo XX. Las guerras, el exilio y las dictaduras (por mencionar solo algunos hechos) provocaron en la actualidad una traspolación del significado del silencio con relación a la palabra: si la dictadura anula la palabra vaciándola de su significado y de su vínculo social, la modernidad anula el silencio pero evita la reflexión y la conversación (Le Bretón, 2006).

reconfortante en el que se suprimen los sentidos para “centrar la atención en las voces divergentes, disímiles, contradictorias, externas e internas, constitutivas de la condición humana, que se hacen cuerpo calladamente, aunque no siempre sean captadas en un registro consciente” (Molina, 2019).

Ahora bien, en la búsqueda de un significado alternativo para el silencio, se encuentra en los monjes del cristianismo antiguo una propuesta actual. El monacato cristiano nació como movimiento de respuesta a un mundo con sus dinámicas sociales concretas, un *sitzt im leben* (tanto secular como eclesial) que motivó su origen y sirvió de marco referencial para asegurar la significación de la propuesta monástica. Sin embargo, en el mundo contemporáneo relucen dinámicas sociales que pueden servir de *humus* potenciador de una experiencia de silencio de acuerdo con los monjes del siglo IV, por supuesto, por un acercamiento lejos de una concepción circular de la historia y rechazando cualquier intento de asimilar la realidad actual con aquella que se distancia en al menos quince centurias. Por el contrario, ciertos rasgos actuales adquieren particular interés, en sí mismos como acicates de una experiencia silente, y en cuanto objeto de reflexión teológica según la doctrina del silencio en la teología monástica antigua cuyo fin es la plenificación de todo el género humano según lo entiende la teología cristiana.

Por estas razones, el eje del presente trabajo versa en torno a la pregunta si el silencio en la teología de los orígenes del monacato cristiano antiguo tiene sentido para el mundo contemporáneo, y cuáles serían las claves para comprender los aportes de una experiencia silente en la realidad hodierna a la luz de los monjes de la antigüedad cristiana. Si bien el tema espiritual permanece vigente, para el cristianismo es un reto dar una respuesta desde lo propio a pesar del mercado de sabidurías místicas que proponen un sincretismo basado desde la religiosidad popular hasta las religiones orientales, y que desemboca en una traspolación de la cuestión al plano esotérico (Quevedo Rodríguez, 2019). De este modo, es menester identificar cómo la teología monástica en sus orígenes concibe el silencio desde un acercamiento a las fuentes literarias⁴ primitivas a la luz de su contexto y de qué manera se relaciona con el ser humano pos moderno.

⁴ La pregunta por el monacato ha estado siempre vigente, y mucho más desde la motivación del Vaticano II a regresar a las fuentes para el estudio de la patrología. Razón por la que las traducciones de literatura monástica de la época hayan aparecido sobre todo a finales del siglo pasado, y permanecen como vigentes aun hoy en día, al menos en sus versiones en español asequibles en Latinoamérica.

Para desarrollar la cuestión se procede con tres pasos que marcan el camino de conocimiento del silencio monástico. Primeramente, es preciso identificar cómo se generó el monacato cristiano, teniendo en cuenta sus causas y motivaciones, al mismo tiempo que el contexto social y eclesial de la época. Después, el análisis de las fuentes primigenias de teología monástica arrojará una concepción de silencio según las estructuras monásticas antiguas. En tercer lugar, se propone un diálogo entre la doctrina del silencio monástico y el pensamiento actual cuyo resultado será una propuesta de vida cristiana que responda a las necesidades presentes. Finalmente, las conclusiones versarán en las posibilidades encontradas en el monacato y su articulación con una experiencia actual.

1. La configuración de un movimiento: acercamiento a los orígenes históricos del monacato cristiano antiguo.

El término *monje* (del griego *monachos*: solo, único) es usado para referirse a los ascetas que, poniendo su morada lejos de las ciudades, se dedicaron enteramente a la vida espiritual. Aunque dentro del cristianismo antiguo los usos de la palabra no siempre convergieron en el mismo significado, e incluso no se sabe con exactitud quién fue el primero en acuñarla, con ella se indica especialmente al que es *soltero* o *célibe* (Juan Casiano), que vive en la *soledad* (Jerónimo de Estridón) (*Epíst. XV A Heliodoro, monje*, 6) y que está *unido* a Dios (Agustín de Hipona, *Comentario al salmo CXXXII*, 3-4). Los testimonios más antiguos de su uso dentro del cristianismo se refieren al lugar de habitación para *uno solo* de estos ascetas, empleando generalmente el expresión *μοναστήριον* (*Historia Eclesiástica*, II 17,9) (*Vida de Antonio*, Prol. 5).

Para comprender cómo nace el monacato cristiano, se recurrirá primeramente a un breve acercamiento al contexto histórico del Imperio Romano entre los siglos III-IV, época en la que se tiene testimonio de los primeros monjes. En segundo lugar, se procederá con una exposición de las motivaciones que llevaron al surgimiento del monacato, y de este modo, en un tercer momento, lograr una sucinta presentación de su teología.

La realidad a la que remite el *monacato* (institución propia a la que pertenecen los monjes) no es patrimonio exclusivo del cristianismo, o en palabras de Jean Leclercq, es un *fenómeno mondiale* (1970). Muchas religiones tienen instituciones *monásticas* que nacen a

partir de motivaciones psicológicas de la conciencia religiosa y cuya finalidad es, en últimas, “crear un ambiente propicio para la relación del hombre con Dios, con el más allá” (Álvarez Gómez, 1987, p. 52). En este sentido, Colombas (2004), refiriéndose a Festugière, afirma que “la vida monástica es un fenómeno humano, por lo tanto universal, que ofrece los mismos caracteres en todas las latitudes” (p. 11). Desde una mirada estrictamente comparativa, en relación con otras religiones el monacato cristiano es

en definitiva mayoritario en el conjunto de estas [religiones], aunque muy diverso su peso, desde lo decisivo de su papel, como en el budismo, a partir de los orígenes, y en el hinduismo nítidamente sólo algo más a la larga, hasta un tanto ambivalente y menos común que en el islam. Mas podemos mencionar sin esfuerzo el Egipto antiguo y la América precolombina (Conde, 2004, p. 29).

Es menester la referencia a las manifestaciones monásticas extra cristianas dados los esfuerzos que desde el siglo XIX intentaron asimilar el monacato cristiano con tradiciones foráneas o como continuador de estas. “El monacato, con la ascesis y la lucha contra el cuerpo que implica [...], resultaría de la contaminación del cristianismo por doctrinas dualistas de origen griego (platónicas, estoicas), iraníes o incluso extremo-orientales” (Desprez, 1983 p. 65). Con todo, el anterior postulado no puede sostenerse después de una cuidadosa pesquisa en los orígenes del monacato cristiano⁵. Lo que sí es posible es identificar algunos rasgos comunes a las diferentes manifestaciones monásticas. De acuerdo con Álvarez Gómez (1987), coinciden en: 1) el deseo de separación de lo secular o de la sociedad; 2) la continencia o virginidad; 3) la oración, lecturas y prácticas sagradas; 4) la praxis penitencial; 5) una regla o algunas directrices para organizar la vida; 6) la sumisión a un superior o director espiritual; 7) la pobreza; 8) un tiempo de iniciación o de noviciado; 9) la adopción de un nombre nuevo por parte del iniciado; 10) un vestido característico o hábito monástico; y 11) un sistema penitenciario.

⁵ Si bien no se puede asimilar el monacato cristiano como continuador o resultado de tradiciones monásticas previas, sería algo igualmente irresponsable negar la influencia extra cristiana que recibió. “Es verdad que las doctrinas ascéticas griegas, difundidas en el imperio romano en el momento de la aparición del cristianismo y del monacato, influyeron en la formulación de teorías ascéticas así como en ciertas prácticas, pero, en el legado del paganismo antiguo, es necesario distinguir bien entre los hechos y las doctrinas. El clima del mundo pagano probablemente actuó mucho más como contraste que como incitación positiva a la ascesis” (Desprez, 1983, p. 65). Estas influencias, principalmente por parte de la filosofía neoplatónica, serán retomadas al hablar de las fuentes del monacato cristiano en el apartado número 2.

1.1. Contexto socio-ecclesial de la época.

El nacimiento de un movimiento religioso no es ni casual ni esporádico, como si su ambiente vital no influyera en sus comienzos. Así el monacato “es consecuencia lógica del mundo circundante” (González-Cobos Dávila, 1996, p. 185) de modo que el contexto del Imperio Romano a finales del siglo III y a la primera mitad del IV adquiere particular importancia para intuir las razones que originaron el movimiento monástico, teniendo este rango cronológico como en el que más probablemente nació el monacato⁶.

El siglo III fue un periodo de crisis para el Imperio Romano en el que incluso ya podían verse algunos rasgos que estarían patentes en el bajo Imperio posterior que anteciediera su caída: inestabilidad política y económica, invasiones germánicas, ataque de los persas, surgimiento de poderes locales en las provincias. El sueño de *pax romana* parecía disolverse ante los problemas internos y externos, cosa que motivó a los gobernantes de turno a asumir medidas que alteraron la vida política, social, económica e ideología imperial (Melchor Gil, 2003)

El poder imperial decaía lentamente por la corta periodicidad de sus gobiernos usurpados y sus emperadores asesinados, al punto que el cargo de jefe de estado comenzó a ser asumido por altos oficiales del ejército proclamados por sus mismos militantes. “In these circumstances, the emperor’s relationship with the armies was crucial. In the drive to improve the efficiency of the Roman military machine in this period, senators had inevitably lost out to professional soldiers, both as commanders and consequently as emperors” [En esas circunstancias, la relación del emperador con el ejército era crucial.

⁶ Los autores coinciden en este rango de tiempo dada la aparición de figuras significativas como Antonio (251-356) y Pacomio (287-346). No obstante, Atanasio, en su *Vida de Antonio*, permite intuir la existencia de un monasterio de mujeres hacia el 270 (Colombas, 2004) o simplemente un grupo de vírgenes que según la costumbre de la época se reunían para orar juntas (Meyer, 1950). Además, Jerónimo de Estridón informa de la precedencia de Pablo de Tebas (el ermitaño) (228-342?) quien se estableció en el desierto desde sus dieciséis años de edad (*Vida de Pablo*, 5). Si bien persiste la duda que han puesto algunos autores en la historicidad de la persona de Pablo así como en la *Vita Pauli*, y que ya desde antiguo los detalles pintorescos y fantásticos descritos por Jerónimo trasladaron la *Vita Pauli* a un campo espiritual, los testimonios de la conmemoración litúrgica de San Pablo el ermitaño desde el s. IV podría dar una luz de historicidad a su persona (Rivas, 1995). El presente trabajo no tiene como menester la adopción de una posición que pretenda negar o afirmar la historicidad de Pablo. Por el contrario, baste en este punto afirmar que Antonio no es el iniciador de la vida monástica sino que, en “Egipto—nos dice Atanasio—el monacato estaba todavía en sus principios; los que querían abrazar este género de vida, salían de sus pueblos, se instalaban en las cercanías y se dedicaban plenamente a las prácticas del ascetismo. Después de colocar a su hermana, Antonio siguió la costumbre” (*Vida de Antonio*, III, 1; L, 6) (Colombas, 2004, p. 58).

Buscando mejorar la eficiencia del aparato militar romano en este periodo, los senadores inevitablemente habían perdido en relación con los soldados profesionales, igual como los comandantes y consiguiente como emperadores] (Watson, 2003, p. 182). Las repercusiones que esto trajo desembocaron en la necesidad de abastecer los ejércitos tanto con hombres (reclutados generalmente en el campo) y bienes (de tasas tributarias de los márgenes del Imperio) (Brown, 1989).

A lo anterior se le suma que las ciudades se volvieron el foco de atención del Imperio como conservadoras reminiscentes de la cultura clásica, factor contraproducente para el campo que se vio desatendido y menospreciado. También lo fue para los mismos habitantes urbanos gravados con altos impuestos que, en palabras de Carmen Alfaro Giner (2003), “ayudaron a crear una sociedad estratificada y una economía muy centralizada” (p. 732)⁷.

Ahora bien, el otro gran factor de crucial importancia en esta época fue el ascenso del cristianismo a la esfera imperial. El Imperio sin más no hubiese podido asimilar una religión si esta antes no hubiera asumido rasgos característicos de la cultura grecorromana. “De ser una secta orientada contra, o al margen de la civilización romana, el cristianismo se había transformado en una institución preparada para asimilar a toda la sociedad. Es este, probablemente, el más importante *aggiornamento* en la historia de la Iglesia.” (Brown, 1989, p. 84). Los cristianos enseñaron que el hecho de convertirse era llegar a la cumbre de la civilización. Las imágenes de Cristo lo representaban cual pedagogo de la literatura y los obispos impartían sus enseñanzas a la clase media y alta de las ciudades romanas. El cenit de esta inculturación se representó en el Edicto de Nicomedia de Galerio y el Edicto de Milán de Constantino, ambos promulgados en el 311. A esto debe sumarse la significativa y conveniente suposición de la conversión de este último, quien más que tolerar la Iglesia, fue tenido como “un apologeta cristiano coronado” (Brown, 1989, p. 88)⁸.

⁷ Si bien desde una esfera estatal la crisis del siglo III terminó con el ascenso de Diocleciano en el 284, sus repercusiones se extendieron por varios años más, especialmente en las regiones más alejadas de la capital imperial (como Egipto y Siria). Prueba de esto es la polémica regulación de precios de Diocleciano en el 301 y la necesidad de seguir manteniendo al ejército con gravámenes y reclutamientos (Campbell, 2013).

⁸ Uno de los mejores acercamientos a la percepción cristiana de Constantino lo hace Eusebio de Cesarea para quien “Dios, que es el rector del universo entero, escogió directamente a Constantino, vástago de tal padre, como príncipe y conductor de todos” y añade posteriormente que “[Constantino] propuso como su Dios al Salvador universal e invocó al Cristo como su Valedor” (*Vida de Constantino*, I 24; I 37,1). Ahora bien, no se puede negar que Constantino reconocía el poder del Dios cristiano, pero también es arriesgado afirmar que comprendía las consecuencias de una conversión al cristianismo (Campbell, 2013).

En últimas, se podría enmarcar el nacimiento del monacato cristiano con dos situaciones concretas. En primer lugar, una crisis social, económica y política que desestabilizó la vida de los campesinos y ciudadanos de la clase baja, principalmente. En segundo lugar, la llegada del cristianismo al ámbito imperial ubicó a Dios en el lugar del emperador y la Iglesia asumió responsabilidades estatales, promoviendo las conversiones en masa, desplazando los cultos a las basílicas, y se asimiló con el mundo en pleno.

1.2. Motivaciones originales del monacato cristiano.

Ahora bien, el monacato cristiano es un movimiento que, aunque está enmarcado en su ambiente, su rasgo definitorio es la experiencia cristiana misma, no quedando limitado exclusivamente al contexto⁹.

El monacato aparece sin duda como un movimiento evangélico pero, para realizar su finalidad, utiliza experiencias universalmente humanas. Así, algunas influencias posteriores no han de excluirse *a priori*, si bien no es fácil demostrar su extensión y, sobre todo, que no se puede reducir el monacato como tal a estas aportaciones exteriores (Spidlík et al., 2004, p.24).

En este sentido, los rasgos comunes que se encuentran en diferentes formas de monacato son producto de la naturaleza religiosa del ser humano que exige un ascetismo como respuesta. “La fenomenología de esta expiación religiosa o de esa simple educación moral que intenta el ascetismo revestirá necesariamente algunas formas comunes que vendrán exigidas por la misma naturaleza humana y por la condición de los sentimientos que intenta expresar” (Álvarez Gómez, 1987, p. 54).

Con lo anterior, se descubren dos tipos de motivaciones evangélicas para adentrarse en el desierto. Por un lado, de orden eclesial, que tienen que ver con las persecuciones del siglo III, y la llegada del cristianismo al orden imperial durante el siglo IV; y por otro como

⁹ Las posturas contemporáneas respecto al origen del monacato se apartan de las propuestas modernistas en las que explicaciones del movimiento monástico redundaron en entenderlo como ascetas paganos convertidos al cristianismo (E. Weingarten); como resultado de la influencia de la filosofía que valora el esfuerzo humano para llegar a Dios (O. Zockler); como originarios del encratismo gnóstico que se reconcilian con la Iglesia pero que siguen pensando que es necesario huir del mundo (A. Harnack); como síntesis malograda entre filosofía, paganismo y cristianismo (R. Reizenstein); o como si originalmente sí hubiese sido evangélico pero, tras su institucionalización, hubiera perdido su espíritu cristiano (K. Heussi) (Spidlík et al., 2004).

experiencia significadora de las difíciles condiciones sociales que encontraba en este estilo de vida cristiano un modo para darle sentido a la vida.

El hecho de que el cristianismo se hubiera convertido en una religión socialmente aceptada por el Imperio, que hubieran cesado las persecuciones y que se favoreciera una atmósfera social que acogía e incluso privilegiaba a los cristianos, trajo consigo repercusiones *ad intra* que, entre otras cosas, desembocaron en la laxidad de los miembros de la Iglesia: “El movimiento monástico surge para reavivar una antinomia que empezaba a desvirtuarse: la incompatibilidad entre el cristianismo y el mundo [...] Según esta opinión, es el monacato, en primer lugar, una continuación del primigenio cristianismo separado del mundo” (Colombas, 2004, p. 36-37). En este orden de ideas, en vista de que los cristianos que asumen con radicalidad su vocación ya no eran tratados como enemigos para la sociedad, ellos fueron los que declararon su enemistad contra lo terreno puesto que, de no ser así, se dieron cuenta que serían absorbidos en la masa del mundo (Álvarez Gómez, 1987).

En este mismo sentido, los cristianos recuerdan con nostalgia el tiempo de los mártires en que el cristianismo se acrisolaba a través de su testimonio. De ahí que, ante la apertura de las puertas de la Iglesia a las masas, la radicalidad del testimonio se relega a un grupo que no solo acoge lo *obligatorio* del Evangelio para todos, sino también los *consejos* que el Señor recomienda (Álvarez Gómez, 1987). La tradición siria ejemplifica esta nueva visión del martirio que se vivió en todo el monacato en general cuando retrata a “nuevos mártires de una era sin persecuciones anticristianas”, que ahora a lo que se resisten es al influjo del demonio y a la maldad de cada uno, sometiendo la carne al holocausto de la mortificación para acercarse a Dios (Gómez, 1998, p. 384)¹⁰.

Pero también el ambiente social de un Imperio en crisis favoreció el panorama de los que vieron en la *fuga mundi* una oportunidad para librarse de las implacables responsabilidades sociales, para re-significar la deplorable condición social del sujeto o como refugio ante el infortunio del despojo. González-Cobos Dávila (1996) sintetiza en dos estas razones: para evadir las obligaciones fiscales y el servicio militar y por el empobrecimiento generalizado del campo y la sumisión a los terratenientes. Ante esta

¹⁰ En el fondo resalta, además, una antropología propia del monacato producto del pensamiento dualista de la época que, unido a la nostalgia del martirio, desemboca en un ascetismo riguroso, apartado del mundo, y sometiendo el cuerpo a sacrificios más exigentes que lo que ya vivían otros tipos de ascetas cristianos.

situación la vida monástica era la oportunidad de encontrar una vida segura al margen del estado además de significar el ascenso social, al menos para los más desposeídos.

Si el mundo era considerado fuente de infortunio, abandonarlo fue la forma de hacerle frente. De este modo, “la vida entre los monjes supone escapar de las trampas del mundo, pero también de los impuestos y cargas fiscales” (Gómez, 1998, p. 385). Además, esta huida sugirió “una sublimación a nivel espiritual del ambiente de pobreza y miseria, ahora vivido y aceptado en aras de un ideal superior”. Básicamente renunciaron a los bienes materiales porque la sociedad no le permite acceder a estos: “[...] renunciar al consumo y a la producción; renunciar a cualquier esfuerzo por la riqueza, a la formación de una familia, hasta al trozo de una tierra grabado de impuestos. Es una forma de huelga que entonces se llamaba *anachorésis*” (Sánchez, 1992, p. 148-149)¹¹.

1.3. La motivación del ideal de perfección cristiana.

En este orden de ideas, del contexto y su influjo se originó un movimiento, pero la teología que sostiene el edificio de la vida en el desierto se creó en el monacato mismo. Dicho sea de paso, esta también fue susceptible al pensamiento de la época: “En esta coyuntura histórica, las religiones orientales, con sus ceremonias imponentes, que seducían a las turbas, y su revelación progresiva de una sabiduría antigua, que atraía a los espíritus cultos, hicieron innumerables adeptos”. (Colombas, 2004, p. 39)

El cristianismo respondió al contexto con el impulso evangélico que fecundó a los monjes desde sus comienzos. Por eso la finalidad de la vida monástica era la perfección de la vida cristiana optando exclusivamente por Dios y abandonando todo lo que no sea Él. Puede entenderse, entonces, el separarse del mundo como resultado del deseo de alejarse de las ocasiones de pecado, de entregarse plenamente a Dios y del cultivo exhaustivo de la vida interior. Del mismo modo la soledad y la continencia trasladaron al monje a una vida paradisiaca en la que podía gozar de la compañía única de Dios convirtiéndolo a Él en su único pensamiento y motivación de vivir (Álvarez Gómez, 1987): “Los monjes buscaron su

¹¹ Otras interpretaciones menos difundidas confluyen en las persecuciones de Decio y de Diocleciano (*Vida de Pablo*), el deseo de enfrentar al Demonio o de la contemplación más perfecta de Dios (Colombas, 2004).

inspiración en las fuentes mismas de la vida cristiana y convirtieron el Evangelio en una primera regla monástica, así como la vida cotidiana de la primera” (Gómez, 1998, p. 386).

El monje deseaba profundamente “ser un varón que vive según los apóstoles” (*Historia Lausiaca*, XXXVIII) que sigue al Señor dejándolo todo. Esta experiencia se nota más en el monacato cenobita: “sí es cierto que Casiano nos habla de monasterios instalados por aquellos días en el Delta, que afirmaban haber heredado su sistema de vida en común de la primitiva Iglesia de Jerusalén, cuando los discípulos, después de Pentecostés ‘lo tenían todo en común’” (Chitty, 1991, p. 40) (Cf. Hc 2, 44)¹². El monje era el cristiano auténtico, en profundidad, con todas sus exigencias y por eso se adjudicaba la herencia de la comunidad primitiva de Jerusalén, aunque en el fondo toda la comunidad cristiana como Iglesia ponía su mirada en el referente jerosolimitano (Masoliver, 1994).

En este orden, los monjes emprendieron un itinerario que conduce al ideal cristiano de ser *perfecto como el Padre es perfecto*, sintiéndose llamados a vender lo que tuvieran y seguir al Señor (Cf. Mt 19,21) (*Vida de Antonio*, II, 6)¹³. Según esto, el mundo de la época hizo una distinción entre los monjes y los demás miembros de la Iglesia, explicada por la tradición siria que diferencia entre *iusti* y *perfecti*, ubicando a los monjes este segundo estado. En este sentido la perfección cristiana se consigue apartándose para buscar la paz porque “via perfecta, qua fortes perfect efficiuntur, haec est: Beati pacem facientes eum omnibus, quia filii Dei vocibuntur” [el camino perfecto, que entrena en la perfección y la fuerza, es esta: bienaventurados aquellos hombres que hacen la paz porque serán llamados hijos de Dios] (*Libri Graduum*, XIX, 11)¹⁴ y de esta forma practicar estrictamente los consejos evangélicos buscando de manera exclusiva el *recuerdo* reminiscente *de Dios*.

¹² La tradición de enraizar los orígenes del cenobitismo en la comunidad apostólica de Jerusalén tiene su mayor expresión en la regla benedictina, sin embargo, “este mito, que llegó a San Benito a través de las Colaciones del abad Juan Casiano, parece venir si hemos de creer al propio Casiano, del abad Piamún de Diolcos, y proyecta así, [...] [en la comunidad de Jerusalén] el molde sobre el cual vendrán a legislar las reglas y constituciones monásticas en el futuro” (Masoliver, 1994 p. 25)

¹³ Con todo, los monjes no se concebían a sí mismos como *mejores* cristianos, sino que como todos, la motivación que los llevaba a abrazar ese estilo de vida es el de la perfección cristiana. “Todo nos conduce al mismo término: la vocación del monje no es una vocación excepcional, sino que es la vocación misma del bautizado. Si, como veremos, se ha escrito repetidamente que la profesión monástica es «un segundo bautismo», no se ha pretendido afirmar otra cosa sino que en ella el monje ratificaba solemnemente las promesas bautismales por las que se incorporó a Cristo y a su Iglesia” (Colombas, 2004 p. 372).

¹⁴ Es recurrente en la teología patrística el asimilar esta parte de las bienaventuranzas con la paz interior, producto de la ascesis. Sobre esto Agustín de Hipona dice: “Son hacedores de paz en ellos mismos los que, ordenando y sometiendo toda la actividad del alma a la razón, es decir a la mente y a la conciencia, y dominando todos los impulsos sensuales, llegan a ser Reino de Dios, en el cual de tal forma están todas las

Finalmente, el monacato reclama para sí el lugar de *verdadera filosofía*, originario de la cultura grecorromana pero asumida por los apologetas para referirse al cristianismo en general. “El deseo espiritual de la filosofía hace que uno renuncie a las cosas sensibles, y aun a los mismos sentidos, elevando la mente a las alturas y encaminándola a la meditación de las cosas inteligibles, por las que se une a Dios de modo que ya no pueda separarse de él” (Colombas, 2004 p. 384). Entendida así, no es una filosofía producto del razonamiento lógico únicamente, sino de la existencia entera de quien la practica. Es conveniente, entonces, guardar con mayor cuidado del conocimiento espiritual, porque la dicotomía entre espiritual y material exige en el iniciado rechazar el deleite corporal. Vale incluso² para el conocimiento de la filosofía pagana ya que “el verdadero alimento de la naturaleza racional es la Palabra de Dios” (*Etapas del camino*, 47, 2).

De este modo, se ha dicho que el monacato, siendo un movimiento común a muchas culturas, en el caso del cristianismo es original al responder a una llamada profundamente evangélica significativa en un contexto como lo fue el del Imperio Romano de los siglos III y IV. Así se configura como contestación a la laxidad de la Iglesia imperial y por la nostalgia del martirio, además de servir como refugio en momentos de crisis social, para afrontar teologalmente los problemas y como liberador de presiones sociales. De este modo, los monjes se consideran a sí mismos como continuadores de la obra apostólica en la Iglesia, cristianos perfectos y depositarios de la verdadera y más alta *gnosis*.

2. La teología de un término: el silencio en la literatura monástica antigua.

Si en un primer momento fue menester acercarse al contexto que originó el monacato, así como a sus motivaciones religiosas y sociales, ahora es necesario dialogar directamente con la doctrina monástica mediante una confrontación con su teología y literatura. Como base se encuentra la doctrina espiritual propia de los monjes, producto de la asimilación de la teología alejandrina y del recurso a las prácticas ascéticas de algunas escuelas filosóficas griegas. El resultado de esta amalgama se traduce en un camino de vida cristiano que responde a la historia de los que vieron nacer el monacato.

cosas ordenadas, que aquello que es más principal y excelso en el hombre, mande sobre cualquier otro impulso común a hombres y animales, y lo que sobresale en el hombre, es decir la razón y la mente, se someta a lo mejor, que es la misma verdad, el Unigénito del Hijo de Dios” (*Sermón de la Montaña*, II, 9).

La literatura de los monjes comprende un abigarrado elenco que se desarrolló en la medida en que el mismo movimiento evolucionó. Los autores coinciden al negar la producción literaria desde los orígenes más primigenios¹⁵ y galardonar a Atanasio de Alejandría y a Jerónimo de Estridón como sus inauguradores con las *Vitae* (Pricoco, 2010). Posteriormente aparecen los Apotegmas o Sentencias de los Padres y las Madres del desierto, recogidos por los discípulos de la primera generación de abbas (padres) y ammas (madres). De las generaciones procedentes nacen otros géneros literarios en los que, siguiendo a Sánchez (1992), se encuentran las historias monásticas, las colecciones de apotegmas¹⁶, las reglas monásticas y los tratados. Los autores desde la tercera generación se caracterizaron por acercarse más a la elaborada teología de la época¹⁷, como producto de la institucionalización de este movimiento y su contacto con la sociedad contemporánea.

Respecto al silencio, si bien Colombas (2004) asegura que los monjes “parece que llegaron a considerarlo como verdadera panacea, un remedio universal e infalible” (p. 563), Spidlik et al. (2004) es más reservado al afirmar que “hay que reconocer que entre los padres el silencio no es un tema fundamental aunque ocupe cierto lugar” (p. 159). En lo que sí coinciden es en que este permea toda la vida del asceta, al punto de convertirse en característica identitaria del monje, como bien se encuentra testimoniado en abundante literatura de la época. Con todo, el hecho de callarse no es un descubrimiento inédito del monacato, sino que es uno de los recursos heredados del helenismo y significado cristianamente para cumplir con el ideal monástico de perfección de vida.

La herencia que el helenismo aportó respecto al silencio se remonta hasta el pitagorismo del siglo V a. C.: entre diversas prácticas ascéticas, en la comunidad pitagórica

¹⁵ La ausencia de literatura se comprende desde la motivación a huir del mundo, esto en tres vertientes: en primer lugar, “tal estado de ánimo [de huida de la civilización] no era el más adecuado al ejercicio de las letras, que además entonces consistía en la clásica tradición pagana, incluso para el cristianismo en la fase preliminar de formación humana” (Sánchez, 1992, p. 152). Como consecuencia, “el monje condenaba el *saeculum* y sus triunfos, les oponía la humildad como la virtud más elevada”, en sentido de protesta incluso contra la Iglesia y la teología romanizada, ya que buscaba “escuchar en silencio: escuchar la palabra de Dios, verdad única y eterna” (Pricoco, 2010, p. 1088 – 1089); finalmente, la pobreza en la que vivían, no permitía el acceso a los materiales de escritura, además de que la procedencia social de los primeros monjes era de una clase iletrada, algunos incluso eran analfabetas (Sánchez, 1992).

¹⁶ Fueron transmitidos individualmente al principio, pero empezaron a ser agrupados en colecciones alfabéticas (aquí llamadas *Apotegmas*) y sistemáticas (aquí llamadas *Sentencias*) por una tercera generación de monjes (Sánchez, 1992).

¹⁷ Con todo, mantienen las características esenciales como son el recurso a neologismos institucionales, su carácter ascético no preceptístico, el lenguaje humilde propio del *sermo piscatorius*, las referencias a la Sagrada Escritura y las continuas reelaboraciones de sus textos (Pricoco, 2010).

comían callados, los *mathematicos* (“conocedores” del cosmos) prometían no divulgar los conocimientos comunitarios y los *akoustikoi* (“oyentes”, novicios) recibían las enseñanzas en estricta reserva y luego las meditaban durante largos periodos de tiempo (Bergua, 1995); todo esto como parte de un proceso de purificación del alma por el conocimiento del cosmos como método para buscar la divinización (Bernabé, 2013)¹⁸. Todavía más, el estoicismo entiende el silencio en dos sentidos: por un lado, al separarse de los que no han recibido del *logos* de la naturaleza el conocimiento de su ser racional (*logos*) por *providencia* (prónoia) y, por otro, como aceptación de los males para superarlos en el camino de la perfección y felicidad (Ímaz, 2013). Finalmente, para el neoplatonismo, especialmente el de Plotino, el silencio se identifica como parte en la *conversión* (reversión) en la que el alma se encierra en su razón discursiva y *dianoética* olvidándose de todo lo material e, incluso, en la *noética*, cuando el alma olvida hasta su inteligencia y le basta con esperar el toque fugaz del Uno que le iluminará el entendimiento (Santa Cruz, 2013).

Particular influencia en la espiritualidad cristiana en general tuvieron las diferentes corrientes gnósticas de la época. El silencio era para los gnósticos herramienta necesaria para la interiorización a fin de que pudiesen reconocer en sí la chispa divina que tienen en su alma. El camino hacia la gnosis es propio para los seres espirituales que tienen la marca de lo divino en ellos y que, por la conciencia de esta y el conocimiento de las realidades espirituales a través de los textos sagrados, procuran *convertirse* (regresar) a la *Inteligencia* (Logos, mente) de donde provienen. Con lo anterior, el silencio sirve para *replegarse* y huir de las pasiones (pathos) que son propias de la parte *titánica* (material) del hombre, de la cual debe liberarse para lograr la salvación (Montserrat Torrents, 2013). Este proceso soteriológico, aunque suceda por gracia del *Supremo* (dios), es un camino individual de conocimiento de la naturaleza, dentro de una concepción determinista profundamente predestinacionista y dualista (Sánchez, 1992).

Paralelamente, Orígenes de Alejandría logró sistematizar la doctrina espiritual cristiana. El recurso a la filosofía de Platón (por vía del neoplatonismo) se conjuga armónicamente con la revelación cristiana en una clave de exégesis de la Sagrada Escritura

¹⁸ La influencia pitagórica se representa magistralmente en el testimonio de Arsenio en quien se pone la máxima con la que Plutarco se refiere a Simónides de Ceos (556 – 468 a. C.): “He had often repented him of talking, but never of keeping silent” [A menudo se arrepintió de hablar, pero nunca de guardar silencio] (*De garrulitate*, 23) (*Apotegmas*, Arsenio, 40).

propia del contexto escolar alejandrino. Para Orígenes, el tema espiritual es algo transversal en todas sus obras. Sin embargo, se evidencia con mayor claridad la sistematización en la *Homilía XXVII sobre los Números*, el *Comentario al Cantar de los Cantares*, la *Exhortación al martirio* y el *Tratado sobre la oración*. Si bien un influjo en el monacato no era la intención del alejandrino, la sistematización lograda se convirtió en la base teológica del ideal de perfección monástico (Colombas, 2004). Incluso hay quienes ven en Orígenes el eslabón necesario para mostrar la herencia helénica y judía del monacato cristiano (Masoliver, 1994).

Para Orígenes, la Sagrada Escritura es la Palabra de Dios, y en cuanto tal, es Cristo mismo, cuyo cuerpo se materializa en los textos sagrados integralmente. Así pues, es en estos libros donde se encuentra el itinerario espiritual del creyente. Este camino consiste en la búsqueda del sentido espiritual de la Escritura, oculto detrás de la letra y en el que se encuentra la palabra de salvación (Ramos-Lissón, 2005):

Por lo tanto, se requiere inscribir tres veces en la propia alma los sentidos de las santas escrituras. De modo que, el demasiado simple se beneficie, por así decirlo, de la carne de la Escritura de esta manera llamamos a la interpretación inmediata; el que ha ascendido un poco [se beneficie] de algo así como del alma de la [Escritura]; y el perfecto [se beneficie] de la ley espiritual, que contiene una sombra de los bienes futuros [...] Pues bien, tal como el hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu, del mismo modo también la Escritura que Dios ha dispuesto conceder para la salvación de los hombres (*Sobre los principios*, IV. 2, 4).

La espiritualidad, en conclusión, es emprender el camino hacia la vida en el espíritu, prescindiendo de la del cuerpo y del alma. Así como para el alejandrino existen tres clases de hombres, los *principiantes*, los *progresantes* y los *perfectos*; igualmente los *gnósticos*¹⁹ tienen tres niveles: los *materiales*, los *psíquicos* y los *pneumáticos*. Orígenes recurre a la división tripartita del hombre de Pablo (Cf. 1 Tes 5, 23) para indicar la necesidad de abandonar el cuerpo, purificar el alma y vivir solo en el espíritu, porque “también nosotros cuando estábamos en Egipto, que significa en los errores del mundo y las tinieblas de la ignorancia, practicábamos las obras del demonio, la lujuria y los deseos carnales” (*Homilía XXVII sobre los Números*, 4). De aquí se comprende que “el hombre espiritual, llamado

¹⁹ Los que progresan en el camino del estudio de las realidades divinas y de la vida espiritual.

también hombre interior, requiere alimento adecuado: el pan vivo bajado del cielo” (*Comentario al Cantar de los Cantares*, pról., 5) que es la Escritura en su sentido espiritual. Pero para esto antes debe despojarse de la carne porque “[Dios] en su magnificencia sabe cómo alimentar los dones de quienes hayan demostrado amarle con toda su alma hasta despreciar, dentro de lo posible, los propios vasos de barro” (Cf. 2Cor 4, 7) (*Exhortación al martirio*, I, 2).

Del mismo modo como se aborda la vida espiritual en general, se puede hacer un acercamiento respecto al sentido del silencio en la vida de los monjes, herederos de esta espiritualidad. Adquiere importancia en cuanto virtud para liberarse del mundo material, estado necesario para alcanzar la hesyquía y manifestación de esta en el alma del creyente (Colombas, 2004). A partir del clásico apotegma de Arsenio: *fuge, tace, quiesce* [huye, calla, apacíguate] (*Sentencias*, II, 4), pueden delinearse los niveles de silencio: moral, natural y contemplativo, respectivamente, e identificar su sentido en la búsqueda de la perfección cristiana, meta del itinerante (Martín, 1999).

2.1. *Fuge*: silencio moral.

La primera etapa del itinerario espiritual está relacionada con el reconocimiento de lo bueno y lo malo en el creyente, entonces la renuncia a lo negativo como parte del dominio pasional y la práctica ascética de lo bueno para la vida virtuosa son imprescindibles. Así pues, el silencio reluce como algo que tiene que ver con la renuncia al ruido y a la palabra, pero también como algo que se busca y se practica. Se hace necesario, por tanto, retirarse a un lugar apartado, abandonando lo que no permite la lucha interior para buscar ejercitarse en el conocimiento del alma.

Teológicamente, el desierto es, entre otras cosas, el lugar donde habitan los demonios. Son representados en la *Vida de Antonio* cuando le gritan: “¡Ándate de nuestro dominio! ¿Qué tienes que hacer en el desierto?” (XIII, 1). Por eso, más que en calidad de vivienda, el yermo es comprendido como campo de batalla para el combate espiritual. Conviene hablar de los demonios como quienes generan, profundizan o manifiestan los pecados del hombre, de modo que el primer paso para el camino espiritual implica tomar el control de lo negativo de la vida, nombrarlo en cuanto la representación de lo perverso,

identificarlo con lo que afecta al monje y concienciarse de la responsabilidad frente al mal²⁰ (Vazquez, 2015).

La maldad se manifiesta con ruido provocando ociosidad y habladurías que lesionan las relaciones entre los hombres y cierran sus oídos a las enseñanzas espirituales (*Sentencias*, XI, 48). Antonio ve en la perturbación de la palabra y el ruido la manifestación del demonio. A su vez, los relaciona con los dolores profundos del monje y la nostalgia de la vida en el mundo: “terror en el alma, disturbios y confusión de pensamientos, desaliento, odio de la vida ascética, tedio, tristeza, recuerdo de los parientes, miedo de la muerte; y luego viene el deseo del mal, el desprecio de la virtud y un completo cambio de carácter” (*Vida de Antonio*, XXXVI, 1-2). Además, los demonios producen engaño y confusión: abbá Hilarión los trata de “mentirosos y astutos para fingir” (*Vida de Hilarión*, 21). De ahí que ante estos ataques sea necesario “guardar silencio y no hablar con ligereza” (Cf. Sal 38, 2). Implica, también, el cerrar la mente a los gritos y ruidos que engañan a los que se inician en esta gnosis y mantenerse firmes para no perder la tranquilidad del ambiente de paz que han escogido (*Vida de Antonio*, XXVI, 4-5; XXX, 2).

En esta lógica, adquiere un sentido especial lo que dice abbá Pastor: “la victoria sobre toda pena que te sobreviene es guardar silencio” (*Sentencias*, XVI, 12). La tranquilidad del resguardo silencioso conseguido con esfuerzo, alejando las preocupaciones de la mente y manteniéndose en el temor de Dios, fortalece al monje contra los ataques de los impíos (Cf. *Sentencias*, XI, 105). Abba Amonas, por su parte, recomienda el silencio para curarse de las debilidades de la naturaleza física del hombre, que debe ir acompañado con el abandono de las voluntades, como lo hicieron los santos que progresaron en el conocimiento de los misterios celestiales, expulsando toda vetustez de este mundo (*Carta de Ammonas*, XII, 4).

En esta etapa espiritual, el silencio tiene una doble connotación. Por un lado, de renuncia, principalmente a las palabras banales (*Carta de Arsenio*) o que generen discordia entre los hermanos (*Regla de los cuatro padres*) y, por otro, de su práctica disciplinada. Los

²⁰ Al margen de una interpretación estrictamente psicológica, la relación de los demonios con lo malo de los seres humanos hace parte de la percepción de la realidad del monje. “La profundidad psicológica del análisis del monje del Ponto — y en general de los Padres del desierto — está vinculada directamente a esta concepción cósmica y metafísica [cristiana] más amplia pues hablar de demonios significa personalizar el mal, nombrarlo, y por lo tanto tomar conciencia de la propia responsabilidad frente al mal. El hombre deja de ser así prisionero de un mal anónimo e inasible y tiene frente a él posibilidad de superación” (Vazquez, 2015, p. 682).

guías espirituales cumplen un papel importante en cuanto reguladores de las prácticas monásticas y ejemplo para los iniciados, porque ya han obtenido resultados de su vida callada (Basilio de Cesarea, *Epist.*, CCXXII). El silencio se relaciona con la sumisión a los padres espirituales, en quienes se reconoce la función de regular la calma de los demás monjes proveyéndoles permanecer “en un retiro continuo y en un prolongado silencio”²¹ (*Colaciones*, XXIV, 19).

En la práctica diaria, esta virtud adquiere protagonismo para vivir tranquilo (*Vida de Hilarión*) y solo debe romperse para buscar bienes espirituales o por necesidad grave (*Regla del monasterio*). Durante la refracción se debe comer callado (*Regla de Macario*) (*Instituciones*) (*Regla del monasterio*); incluso en el trabajo “no proferirán ninguna palabra mundana; meditarán en las cosas santas o, al menos, guardarán silencio” (*Regla de Pacomio*, 60). Ahora bien, el silencio no es un fin en sí mismo, más bien que dispone al creyente en la humildad necesaria tanto para reconocerse limitado, como para vivir su experiencia con la convicción de que apenas, en este punto, es un principiante (*Instituciones*); en silenciosa humildad para avanzar en el conocimiento espiritual, porque “el que guarda su lengua camina rectamente, y el que custodia su corazón se llenará de conocimiento” (*A los monjes*, 94).

2.2. Tace: silencio natural.

Si el segundo nivel se relaciona con el descubrimiento de la verdadera naturaleza del ser espiritual, uno de los principales logros es el conocimiento de las realidades superiores que es conseguido con la calma que recuerda de donde procede el hombre (el cielo) y olvida lo que le impide regresar allá (lo terrenal) (*Colaciones*). Este es un conocimiento diferente al logrado por la especulación, más bien, se relaciona con el rechazo a los “ruidos” de las ciencias del mundo (*Espejo de monjes*), con el conocimiento exclusivo de la Palabra de Dios (*A una Virgen*) y “admirar en silencio para sus adentros el sabor exquisito

²¹ El peligro de perturbación de la vida aparece cuando llegan peregrinos al monasterio o cuando los monjes necesitan desplazarse fuera de este. El huésped, entonces, “no debe, por iniciativa propia, hablar o reunirse con alguno de los hermanos” a menos que lo consideren oportuno “aquellos a quienes ha sido confiada la disciplina general” (Basilio de Cesarea, *Epist.* XX, III, 13), sin embargo, no se le permitirá hablar si con ello interrumpe a las responsabilidades (*Historia Lausiaca*). Si por el contrario son los monjes los que salen, “no hablarán, sino que cada uno meditará luego algún pasaje de la Escritura” (*Regla de Pacomio*, 59).

que ha experimentado” (*Colaciones*, XII, 12) hasta encontrar “en tranquila contemplación” el camino de perfección dispuesto por el Señor (*Vida de Onofrio*).

En este punto cabe decir que el silencio es una disposición de la mente para dejar de lado los pensamientos y las preocupaciones más allá de un mero acto de ausencia de ruido o de habla. Abbá Pastor recuerda que de nada sirve callar y condenar en el corazón a los demás, pues el monje puede hablar si “no dice nada que no sea de provecho”: más que callarse, es saber cuándo y de qué hablar (*Sentencias*, X, 75). De modo similar recuerda Evagrio Póntico que “quien custodia su lengua dirige sus caminos, quien vigila su corazón abundará en ciencia” (*Espejo de monjes*, 94), para decir que antes que un mutismo irracional lo que se busca es robustecer su espíritu.

En últimas, los monjes, “cada cual, pasa el tiempo en profundo silencio, encerrado en sí mismo” (*Historia Monachorum in Aegypto*, XX, 7). Coinciden abbá Diadoco y abbá Isaías cuando relacionan el callarse con el modo como el alma deja salir su bondad (*Sentencias*). Este grado de quietud se traduce en oración que desvela el interior del ser de una manera humilde y sincera “a Aquel que penetra los corazones, no menos que las palabras” (*Colaciones*, IX, 35). Baste recordar que así como lo más material del hombre se manifiesta con el ruido (cólera, disipación, dolor, angustia...) (Basilio de Cesarea, *Epist.*, XXII), una vida silenciosa relaciona a los creyentes con los ángeles en la medida que comparten su modo de vivir “anticipando el futuro con el anhelo [de Dios]” (*Carta a los Monjes*, 7) con un estilo de vida supratemporal, no alimentado por cosas terrenas, sino por la Palabra de Dios que anima el ser espiritual (Cf. *Regla para los siervos de Dios*, III, 2).

2.3. *Quiesce*: silencio contemplativo.

En la meta del camino espiritual se encuentra el culmen de la gracia que es la unión con Dios, quien dice: “¿a quién cuidaré sino al humilde y al pacífico?”²² (Cf. Is 66, 2) (*Catequesis a propósito de un monje rencoroso*, 9). En cuanto virtud, el silencio busca la hesyquía o pacificación total del alma para que esta se fije exclusivamente en Dios dejando de lado cualquier perturbación del mundo y buscando exclusivamente la verdad (Basilio de

²² “La tradición monástica, tanto oriental como occidental, recurre con frecuencia a este texto de Isaías para elogiar la vida contemplativa, la solitaria búsqueda de Dios en la paz y en el silencio” (Contreras, 1992, p. 530).

Cesarea, *Epist.* II). Después de una supresión de las pasiones y los sentidos, le basta con mantenerse firme únicamente en el “combate del corazón”²³ (*Sentencias*, II, 2). En pocas palabras, el monje ha conseguido liberarse de sí y unirse con Dios.

Dios, por su parte, también recurre al silencio para manifestarse. En los éxtasis de oración, es recurrente que sea un instante de quietud y paz tal que se elimine cualquier influencia externa embarcando al creyente en una calma profunda. Callarse, entonces, también es una gracia que Dios comunica al monje. Así pues, la unión hace que “el alma descienda a los abismos del silencio y se mantenga en una actitud callada y silenciosa” consiguiendo un estado en el que “todos sus sentidos permanecen atónicos en el fondo de sí misma completamente suspendidos” ante la presencia de Dios (*Colaciones*, IX, 27). Se puede hablar incluso de una superación de la misma naturaleza espiritual, haciéndola trascender a la misma presencia de Dios sin perder su identidad.

Finalmente el monje consigue asimilar su vida con la de Cristo: “Nuestro Señor nos muestra en sí mismo este estado de oración cuando se retira a la soledad de la montaña para orar en silencio” (*Colaciones*, XXIII). El paragón entre la vida del creyente y la de Dios es tal que incluso sus voces se confunden. Los ancianos (más adelantados) no tenían en su boca nada más que la Palabra de Dios. Es más, la intención de sus discípulos que pusieron por escrito sus enseñanzas es el resultado de entender la palabra de aquellos análogamente como entendían la Palabra de Dios, al mismo nivel y con el mismo sentido (Mortari, 1996). “El fin de la vida ascética es la caridad, el del conocimiento contemplativo, la teología” (*Tratado práctico*, 84), en otras palabras, el poder del monje para llegar a la beatitud por su estilo de vida por el que suprimió sus pasiones y por su conocimiento contemplativo de los misterios del universo creado.

Hasta este punto se ha dicho que la práctica del silencio está influenciada por la filosofía griega y por las corrientes gnósticas de la época, pero que su influjo es accesorio dada la motivación profundamente cristiana que llevó a estos creyentes al desierto. Asimismo, se reconoce a Orígenes de Alejandría como el teólogo en quien el monacato hunde sus cimientos ideológicos dado que, en su camino de lectura de la Sagrada Escritura, se revela el camino por medio del cual el hombre llega al conocimiento de Dios. Tres

²³ En el corazón residen las pasiones. El combate del corazón se relaciona con los impulsos carnales del hombre y los afectos hacia las cosas del mundo (*Vida de Antonio*, XXII 21)

niveles espirituales a partir de los cuales se descubre el sentido del silencio en la vida monástica y cómo este se presenta dependiendo el progreso del monje en el verdadero conocimiento de Dios.

3. La *via silentis* como itinerario de plenificación: hacia una propuesta de vida en el mundo contemporáneo.

Hasta el momento se ha dicho que el ambiente histórico es el humus en el que se germina una experiencia como la del monacato que, además de acoger para sí elementos de su contexto, tiene una identidad definida y unas motivaciones cristianas fortalecidas por un aparato teológico que las dinamizan. La experiencia de la Iglesia en el mundo debe ser tan dialogal como para asimilar las estructuras de la historia contemporánea y tan creativa como para mantenerse fiel a la motivación evangélica en la que se funda. Bajo este presupuesto, se descubre la actualidad de la experiencia de silencio monástico en la medida que se presenta como una propuesta de vida desde el cristianismo que responde asertivamente a varios de los retos de la actualidad: la *Vía Silentis*.

La experiencia de silencio en los orígenes del monacato estuvo marcada con un desarrollo del ser monje en dos sentidos. Por un lado, en el camino entre la experiencia carismática primigenia de los monjes hasta llegar a su institucionalización y canonización. Por otro, porque el mismo hecho de ser monje implica un camino de evolución superadora de lo antiguo para acoger lo nuevo, de una vida reducida al mundo a la búsqueda de la perfección cristiana. De ahí se comprende que el silenciarse es un itinerario de crecimiento, tanto a nivel institucional (por el desarrollo de la significación y normatización comunitaria de este bien) como personal (al que se recurre para alimentar cada una de las etapas espirituales). Una *via silentis* adapta para sí este camino de espiritualidad y lo asimila como modo de ser humano hoy.

La premisa de fondo es la actualidad del cristianismo como experiencia significativa, que aclara los problemas de la humanidad a la luz del Evangelio y pone a disposición la salvación para toda la humanidad (Cf. GS 3). En este sentido, el derrotero apunta a la acomodación de las etapas espirituales en las que los monjes fundaron su teología y su correspondencia con un plan de evangelización que responde a un contexto actual en el cual

se puede vivir una experiencia de plenificación de la vida. De este modo, se propone una *vía silentis* como itinerario que transforma al que lo emprende, haciéndolo avanzar en los pasos de *huida* del mundo, el descubrimiento del silencio *natural* del ser humano y desembocar en la *paz* como producto de la contemplación:

3.1. *Homo ad silentium*: el camino de la huida.

En la actualidad, el concepto de naturaleza humana se limita a las estrategias de trabajo y mercancía que a su vez definen su razón de ser, reduciendo al hombre y a la mujer al afán por sobrevivir dentro del sistema mercantil (Debord, 1995). La vida “no puede sino ser una certeza fabricada, una certeza burda y descaradamente ‘inventada’, cargada con toda la vulnerabilidad innata de las decisiones humanas” (Bauman, 2004, p. 27). Aunque se conserva el ideal antropocéntrico, el referente ya no es metafísico sino inmanente, cubierto tras unas “apariencias imaginarias de fundamento” (Vattimo, 1996. p. 34) que pueden ser alteradas. Ante este panorama “el silencio oportuno es la madre de todos los pensamientos sabios” (*Sentencias*. 2, 12) y permite dejar de lado los ruidos del mundo, haciendo que el que emprenda este camino se adentre en la vía del conocimiento de sí. Se entiende mejor lo que hacían los monjes de permanecer “encerrados en sí mismos” (*Historia Monachorum in Aegypto*, XX, 7) como el paso necesario para reconocerse como algo más que mercancía y máquina del sistema de producción.

Ahora bien, la exigencia de una experiencia silente responde a la necesidad resiliente de enfrentarse a los que abba Antonio conocía como demonios y que, en últimas, son los diferentes males que afectan la realización plena de la persona humana. La vida silente de los monjes reconoce que los males se manifiestan con el ruido, lo estridente, perturbador, anómalo, que se opone a la verdad y a la realización plena, presentes tanto en el interior de la persona como en su ambiente vital (*Vida de Antonio*) (*Vida de Hilarión*). En otras palabras, podría relacionarse con los valores hedonistas y el malestar (Lipovetsky & Richard, 2008), la desdicha de la miseria personal (Debord, 1995) o la liquidez y banalidad de los logros individuales (Bauman, 2004) (Estrada, 2012), entre otros²⁴. Pero también son

²⁴ Sin la intención de desembocar en un discurso exclusivamente psicológico, el objetivo es rescatar los valores de renuncia a los demonios que producen inestabilidad mediante el callarse, prácticamente, en el sentido de sobreponerse a estos males con la serenidad y tranquilidad ascéticas. La psicología moderna ha

males las dinámicas sociales que oprimen a la persona y de las cuales se le exige al iniciado renunciar a ellas: el frenesí consumista (Lipovetsky & Richard, 2008), el espectáculo (Debord, 1995), la individualización (Bauman, 2004) o la masificación (Estrada, 2012).

Como consecuencia de lo anterior, el silencio adquiere, además de la característica de renuncia (al mal, a la vida pasada, a lo que es contrario al espíritu...), una función ambiental que propicia el adentrarse en las realidades de la naturaleza espiritual. Es una práctica virtuosa que libera del “conformismo absoluto de las prácticas sociales existentes, con las que se encuentran para siempre identificadas las posibilidades humanas” (Debord, 1995. p. 82.), pero que necesariamente rompe con los esquemas intramundanos y exige intrepidez por parte del sujeto. “La tranquilidad, el silencio y la meditación interior engendran la pureza” (*Sentencias*, 5, 29), por lo tanto, el callarse no es un fin en sí mismo, sino que a través de él reluce la naturaleza más allá de la material que está en lo profundo del ser humano y que le da sentido a su existencia²⁵. Dialógicamente, este momento correspondería con el del acondicionamiento físico que se vincula con el concepto contemporáneo de salud (Bauman, 2004), pues implica ejercicio y determinación, pero ahora con el objetivo de lograr la salud espiritual (tranquilidad²⁶).

Este proceso de renuncia y virtud se comprende como un momento superador de lo estrictamente inmanente. Valga decir que si los monjes comprendían y vivían el silencio en términos dualistas, es como consecuencia de un contexto socio-ecclesial que impedía una plenitud de la vida cristianamente entendida, además del fundamento teológico en el que lo físico, en últimas, se aleja de lo espiritual²⁷. En la actualidad adquiere especial valor este sentido superador, ya no con la concepción dualista primitiva, sino como una realización progresiva hacia el cumplimiento escatológico (Cf. *Medellín*, 8, II 4) explícito en las

reconocido el trabajo hecho por los monjes (principalmente pero no solo Evagrio Póntico) de reconocer posibles trastornos de salud mental, comprender su etiología, y ofrecer un tratamiento (Vazquez, 2015).

²⁵ La concepción negativa de la naturaleza humana y la imposibilidad de acceder por sus propios medios a la salvación es mejor explicada por Agustín de Hipona, aunque en el fondo era latente esta concepción en el monacato. A pesar de todo, los monjes son conscientes de su determinación personal, haciendo que la búsqueda de un camino de perfección no se relegue al influjo divino (seguro no en un primer momento), o al menos no se niega la posibilidad de optar por el ejercicio espiritual (*Historia Lausiaca*). Así pues, el individuo moderno encuentra el puente con los monjes al cederle el lugar de opción, decisión y emprendimiento a las facultades personales y no a nada externo a su persona (Estrada, 2012).

²⁶ No se puede perder de vista que el objetivo de las prácticas monásticas en general es lograr la pacificación total del ser como manifestación de la *contemplación* (en el sentido origeniano del término. Ver apartado n. 2). Este tema será fundamental cuando se concluya el proceso de evangelización silente acá propuesto.

²⁷ Ver apartado n. 1.

motivaciones que llevaron a los monjes al desierto (*Vida de Antonio*, II, 3). El silencio buscado, vivido y donado por Dios (según las tres etapas del camino) es la manifestación de este progreso para encontrar lo más elevado, reconociendo lo que aleja al ser humano de esa plenitud, para conocer y acoger en su vida lo que le es más propio de su ser integral.

Ahora bien, compete a la Iglesia la propiciación de este ambiente silente, “espacios de oración y de comunión con características más novedosas, más atractivas y significativas” (EG, 73) que respondan evangélicamente a la realidad del ser humano actual. Se presta como eje articulador la individualización que la pos modernidad promueve²⁸. El individuo frecuenta espacios en los que no necesita de los demás sino que él mismo es autosuficiente²⁹, dedicándose al *self-service* narcisista, incompatible con las leyes, lo real o el sentido, y los desafía con la creación de reglas propias en la búsqueda de la independencia individual (Lipovetsky, 2002). No obstante, los valores hedonistas embarcan al individuo en un camino hacia la decepción. El concepto de bienestar cada vez más exigente por la súper-oferta, los ideales psicológicos y la abundancia de información, imposibilita alcanzar el ideal de calidad de vida generando más oportunidades para caer en la decepción, el sentimiento de malestar por los fracasos (Lipovetsky & Richard, 2008).

Lo que aquí se propone es una significación de la individualidad que vaya más allá de la mera “masificación del individuo y de los sentidos banales de la vida que se ofrecen” (Estrada, 2012. p. 182). Los monjes buscaban los lugares más solitarios para darle un sentido al silencio. No lo hacían por autosuficiencia puesto que la soberbia y la vanagloria eran tenidas por grandes riesgos en la vida del que se iniciaba en este camino (*Instituciones*), sino que la intención de apartarse es para buscar algo superior. Esta búsqueda se convierte en un ejercicio necesario para el bienestar (ahora espiritual) que, por

²⁸ La característica de individualización no solo afecta a la clásica esfera de lo privado sino que, incluso, abarca lo público, pues son las instituciones las que han garantizado al ser humano la meta de la libertad que proclamaba el inicio de la modernidad (Bauman, 2015). De ahí se comprende que la idea de individuo sea el paradigma regulador de la realidad. Asimismo, la intención no será emitir una acusación de juicio en contra, sino reconocer lo que puede ser de valor y lo que no para una vida cristiana contemporánea.

²⁹ “Los individuos se retiran habitualmente del campo de intercambio de miradas - que los griegos siempre comprendieron también como campo de intercambio de palabras - a una situación donde ya no necesitan el complemento de la presencia de los otros, sino que, por decirlo así, son ellos mismos los que pueden complementarse a sí mismos” (Sloterdijk, 2003. p. 190). El hecho de individualización predispone al ser humano contemporáneo a acoger una evangelización en la que sea necesario estar consigo mismo.

un lado, coincide con el deseo contemporáneo de búsqueda de calidad de vida y, por otro, se abre paso a algo diferente a las dinámicas del mercado y la producción³⁰.

La responsabilidad de la Iglesia es la misma que la de la comunidad cenobítica primitiva: proveer los medios necesarios para vivir la experiencia silente en la medida en que el silencio es un bien comunitario. Así como es una práctica individual, está mediada por una comunidad que le dispone al individuo lo necesario para su cultivo³¹. Aun así supera el modelo comunitario de la modernidad en el que las relaciones se sostienen en la base de la afluencia de todas las opiniones en una sociedad a la que le basta el sentirse incluido para pertenecer a ella³². En cambio, la “huida” de [este tipo] de mundo o mejor, el reconocimiento de la imperfección de lo contingente en sí mismo, es el quid que separa a la comunidad silente de la sociedad, ya que no es solo una búsqueda del silencio por aceptación del individuo (aunque también importa el aspecto de inclusión ya que todos están llamados a emprender el itinerario) sino que se significa el aspecto comunitario identificándose entre sus miembros por el fin común de “apaciguar el corazón de los que te hacen el mal, humillarte ante los que te quieran servir, tener tu boca en silencio, y no juzgar a nadie en tu corazón” (*Sentencias*, I, 8).

Es ahora cuando el silencio adquiere el significado dialógico de la escucha humilde que exponen los abba con el ejemplo del vino que se añeja silenciosamente³³. El silencio se muestra como el puente que comunica Iglesia y mundo, y viceversa, en la medida en que ambos guardan silencio para escuchar humildemente y entender lo que el otro tiene para decir. “Este es el primer paso que hay que dar en el camino de la ciencia práctica (supuesto que el mayor y más arduo trabajo del hombre está en su lengua)” (*Colaciones*, XIV, 9). Se

³⁰ Los abbas insisten: “esfuérzate en el silencio, no te preocupes de nada, dedícate a la meditación, acostándote y levantándote con temor de Dios, y no temerás los ataques de los impíos” (*Sentencias*, XI, 105); y “la victoria sobre toda pena que te sobreviniere es guardar silencio” (*Sentencias*, XVI, 12). Resaltan la posibilidad de ver el callarse como lo que permite significar el apartarse del mundo: fortalecer el espíritu.

³¹ Sirven de ejemplo los gimnasios modernos a los que el individuo recurre para acondicionarse físicamente, algunos monjes que después de vivir en comunidad optaron por el anacoretismo solo se apartaron cuando estaban lo suficientemente fortalecidos espiritualmente como para enfrentar al diablo con su propia disciplina.

³² Bauman (2015) ejemplifica las dinámicas sociales contemporáneas con las de un mercado o un centro comercial. “Dentro de estos templos, los compradores/consumidores pueden encontrar lo que vanamente han buscado afuera: el consuelo de pertenecer -la confirmadora impresión de formar parte de una comunidad—” (p. 108). Esto favorece la multivocalidad de la vida pero no el relacionamiento entre personas. Se pertenece a este tipo de comunidad porque la voz personal es aceptada, no porque sea compartida.

³³ “Si recoge la doctrina con presteza y la deposita con esmero en el santuario de su alma guarecida por el silencio, ocurrirá con esa doctrina lo que con los vinos olorosos y suaves que regocijan el corazón del hombre” (*Collationes*, XIV, 13).

logra lo que Piccardo (2018) afirma: “La escucha es entonces una modalidad existencial del encuentro educativo porque pone en movimiento el corazón y la mente” (p. 327). La intuición primera es necesariamente la del amor, la del mero deseo de acercarse al otro en cuanto tal, para interactuar y encontrarse. El segundo momento es el del conocimiento en el que se comparten mutuamente lo que tienen para decirse el uno al otro. Si el silencio de la Iglesia descubre en las dinámicas contemporáneas el humus que hace germinar al hombre nuevo del Evangelio, y si el humano contemporáneo resignifica su existencia en categorías trascendentales, se logra lo que abba Amonas llamó como la curación de las propias enfermedades³⁴ para disponerse eficazmente al encuentro con el otro.

3.2. *Homo silentii*: el descubrimiento del silencio interior.

Si el primer momento de una *via silentis* significó progresar en el autoconocimiento, oponiéndose a una vida definida exclusivamente por lo contingente y ayudado por una comunidad, en este segundo nivel el ser humano es capaz de encontrar eso que las dinámicas intra-mundanas no le permiten conocer a fondo. El hombre y la mujer de silencio encuentran en sí una identidad fuerte marcada por la capacidad de reconocer lo que no es el yo de cada uno, para ampliar y desarrollar las capacidades trascendentales más allá de las dinámicas de producción y mercado que hacen renunciar a la identidad personal provocando una identidad débil (Piccardo, 2018). Los monjes, por su parte, veían en el silencio el medio con el que sucede la verdadera superación de lo material buscando asumir lo plenificador de lo espiritual (*Catequesis a propósito de un monje rencoroso*, 16), porque solo lo contingente unido a lo eterno puede definir la naturaleza humana.

Bauman (2004) recurre a la imagen contraria entre los libros de Génesis y de Josué para describir la realidad actual como el desorden expuesto en el primero, contrario al orden de Josué. Según esta perspectiva, el mundo contemporáneo carece de un legislador visible siendo el capitalismo liviano lo que regula el devenir automático del mundo al que,

³⁴ El silencio en cuanto práctica de la virtud reconoce la necesidad de sobreponerse a los males, identificándolos, luchando contra ellos y curándolos. “Por eso los santos Padres vivieron como solitarios en lugares desiertos: Elías el Tesbita, Juan Bautista y los otros Padres. No crean que fue cuando se hallaban en medio de los hombres que los justos progresaron, junto a ellos, en la virtud, sino que antes habitaron en una gran soledad, para conseguir que la fuerza de Dios habitara en ellos” (*Carta de Amonas*, XII, 2)

además, se le niega su naturaleza contingente y alterable. Por eso, el ser humano moderno “tiene entonces miedo a una reflexión profunda que lo desnuda interiormente, tiene miedo del mismo silencio que provoca el encuentro consigo mismo, con el propio límite y la propia pobreza, el propio pecado” (Piccardo, 2018. p. 324).

Por su parte, el silencio monástico descubre la naturaleza espiritual humana, más allá de la contingencia de la corporeidad. El camino hacia la verdadera *gnosis* se caracteriza por un ejercicio de control de los ruidos internos (pasiones) y ruidos externos (la vida del mundo) para que lo espiritual reluzca (*Sobre la oración*). De hecho, la libertad está ligada al estado en el que se rompe con el afán de satisfacción exclusiva de los deseos de la carne y de las ansias de poder y reconocimiento, y se valora lo profundo del ser³⁵. “Son iguales a los ángeles por su modo de vida” (Serapión de Thimus, *Carta a los monjes*, 7) porque en el caso de los *progreidentes* se dedican a lo espiritual, hecho que posteriormente les permitirá acercarse a Dios en una etapa contemplativa, pero que, por ahora, basta con haber sido liberada. Por lo demás, las dinámicas de producción y de mercado pasan a niveles inferiores cuando lo que ahora significa a la persona no es contingente, material y corruptible, sino que su procedencia divina³⁶ la hace trascender a lo eterno, espiritual y perfecto.

En este orden de ideas, el ser espiritual ahora ve la bondad del alma y necesita el alimento supra-temporal que no le suministra lo terreno. Evagrio Póntico relaciona este nivel de vida con el que es capaz de interactuar con el Dios verdadero, porque se ha conseguido no solo un silencio físico sino el silencio de la mente, de los recuerdos de lo efímero y de la ciencia del mundo (*Sobre la oración*). Es posible conocer al verdadero Dios contrario al espectáculo moderno que se ha convertido en un pseudo-sagrado regulador en el que la mercancía se basta a sí misma y se le concede a esta el atributo supremo de libertad y legislación (Debord, 1995). Sin embargo no es conocimiento de Dios en el sentido metafísico de la palabra verdad, sino que es acceso experiencial y vivo³⁷. Cabe traer

³⁵ “Cuando el monje ha trabajado relación o familiaridad con unas [las mujeres] y con otros [los obispos], deja de gozar de su libertad” (*Institutiones*, XII, 18). Las mujeres representaban los deseos de la carne mientras que los obispos el deseo de poder. Esta recomendación nació cuando las mujeres eran las peregrinas que más frecuentaban los monasterios, y cuando la Iglesia empezó a llamar a los monjes para ser obispos.

³⁶ Entiéndase en el sentido origenista del término. Ver apartado n. 2.

³⁷ Las tendencias filosóficas contemporáneas respecto a la religión tienden a dos vertientes. Por un lado, la necesidad de la predicación de un Dios institucional y privado (Zabala, 2005), y por otro, la el conocimiento de Dios regulado por el consenso (Roty, 2005). Esto desemboca en un cristianismo pos-metafísico que rechaza la universalidad del hecho religioso. Contraria a esta postura, los monjes, si bien afirman que del

a colación que Evagrio no reserva este conocimiento de Dios a un grupo selecto y que, además, es encarnado, por eso este se análoga con el amor a Dios, dejando que Él satisfaga lo que hombre y mujer necesita para llegar plenamente a su ser.

3.3. *Homo silens*: el estado de paz en el mundo.

No hay que perder de vista que la meta del monje es la hesyquía, el carácter de tranquilidad, pacificación, calma o sosiego que abarca la vida entera del monje volviéndose el estado de ser en la realidad (*Sentencias*, 2, 35). El modo en que esta se manifiesta es como atributo del hombre que procede de lo profundo del alma e influye en toda su existencia, tomando una actitud pacífica frente a la realidad que lo rodea³⁸. En pocas palabras, es el completo silencio de lo antiguo y un hablar exclusivo de la naturaleza espiritual a la que se le ha permitido acceder al relacionamiento íntimo con su Creador. Esto se convierte en agente significador de la realidad y sería la clave en el dialogo respecto al propósito del ser cristiano a través de una experiencia silente: “El cristianismo apela a un presente con sentido, en cuanto que se vive en relación con Dios, lo que capacita para aceptar lo que hemos sido y sacar consecuencias positivas para el ahora, con lo que el pasado no está cerrado” (Estrada, 2012, p. 178). Dota de sentido a la realidad a través de dinámicas distintas a las que la sociedad contemporánea lo hace y, por el contrario, es algo sutil pero cautivador que mediante la contemplación de lo supra-temporal, lo contingente se torna susceptible al ser o la actitud del cristiano en el mundo que se relaciona con lo eterno.

Como resultado de lo anterior, las relaciones humanas también adquieren una significación basada en la caridad que, “es la puerta del conocimiento del universo creado” (*Tratado Práctico*, 8). Valga decir que la caridad sería el estado de libertad del que se ha logrado liberar de las pasiones personales haciendo que el relacionamiento no se mida en caracteres hedonistas sino que buscan la verdad y el bien³⁹. Las relaciones no se basan en

silencio procede un conocimiento experiencial, no por esto se restringe a lo temporal sino más bien que es místico (*Tratado sobre la oración*).

³⁸ Es interesante que lo que se logra pacificar es la parte superior del alma donde reside la inteligencia. “Hay que esforzarse por mantener el espíritu (nous) en la tranquilidad (hesyquia)” (Basilio de Cesarea, *Epist.* II, 2), provocando no solo un estado emocional de tranquilidad sino que el modo como se aprehende la realidad está profundamente mediado por esta tranquilidad.

³⁹ La *apatheia* (término heredado del estoicismo) permite que la persona se ubique frente al otro sin interés de satisfacción propia. El concepto de caridad en los monjes se distancia incluso de la empatía. Es la actitud de

una pasión compartida producto de la autoafirmación del yo que coincide con la autoafirmación del yo del otro (Bauman, 2004), ni en la necesidad de acceder a lo que el otro ofrece en las dinámicas de mercado para evitar el propio malestar (Lipovetsky & Richard, 2008)⁴⁰. El silencio reclama este significado relacionado con la ecuanimidad, el equilibrio o la justicia, formando comunidades basadas en el ideal cristiano de la vida natural y contemplativa (en términos origenianos) que calla las pasiones, se silencia para encontrarse con Dios y se apresta para encontrarse con el otro con sinceridad, respondiendo a la integridad y honestidad de su fe.

Ahora, las consecuencias de haber llegado al nivel contemplativo influyen directamente en la manera como se habla de Dios. “Ya no vemos la naturaleza, vemos sobre todo nuestro mundo, organizado a través de un conjunto de entidades que son tecnológicas” (Vattimo, 2011, p. 88), entonces ya no se entiende la verdad como la conformidad entre el concepto con el ente, sino que se sabe como experiencia en el sujeto ante el encuentro de algo significativo para sí, sin ser subjetivista ni autorreferencial (Cf. EG. 94). Corresponde a la teología y a la Iglesia enfatizar en la vía apofática no como incapacidad de decir algo sobre Dios y sobre el ser humano, sino que el método y el lenguaje han de ser relativos a la experiencia de la comunidad en la que se hace, abandonando la pretensión de emitir definiciones universales de carácter metafísico. Por lo demás, esto no significa un abandono del conocimiento de las realidades eternas, al contrario, se pretende recuperar el método monástico cuyo modo para acceder a estas realidades es un camino relacional profundamente vital.

Finalmente, basta mencionar que es Cristo el modelo que los monjes deciden imitar en su humildad (*Instituciones*), enseñanza (Basilio de Cesarea, *Epist. XXII*) y forma silente de estar en el mundo (*Colaciones*). “Dios no es un referente para escaparse de las exigencias del presente, sino que, por el contrario, posibilita asumir la totalidad de la existencia, coram Deo (en la presencia de Dios)” (Estrada, 2012, p. 178). Sirva de

coherencia son su naturaleza que lo hace no necesitar del otro en términos utilitaristas sino que se relacionan entre sí porque comparten bienes espirituales (*Historia Lausiaca*).

⁴⁰ Sirve el ejemplo de la espuma para representar las dinámicas de las relaciones humanas: “En la espuma rige el principio del co-aislamiento, según el cual una y la misma pared de separación sirve de límite en cada caso para dos o más esferas. Tales paredes, que se apropian ambos lados, son las interfaces originarias” (Sloterdijk, 2005, p. 48). Los vínculos no se generan por el ser de quienes conviven sino por los intereses de cada uno. No se sobrepasa la barrera de lo útil y necesario quedando la persona relegada al plano funcional.

articulación el término responsabilidad como el comprometerse a responder en lo que le compete. Es decir, no se trata de una *fuga mundi* o una experiencia de silencio alienantes sino de la capacidad de actuar en la realidad como Jesús lo hizo, al punto de callarse a sí mismo para que hablara el Padre a través de Él, o como los monjes que llegaron a suprimir sus palabras al punto de fundirlas con la Palabra de Dios. Convicción que nace solo después de reconocer libre y decididamente en Jesús al modelo de silencio, imitable y asimilable como arquetipo y plenitud del ideal humano.

En definitiva, este sentido de superación progresiva se resume en el logro de un significado fundante para la existencia que infunde todas las dimensiones humanas. Valga aclarar que ni prescinde de lo corpóreo ni relega a un plano inferior la acción en el mundo del ser silente. Las implicaciones concretas del que progresa en el itinerario se relacionan según cada etapa: en un acercamiento a una comunidad silente que acompañe en el conocimiento y las prácticas acéticas para progresar en el autoconocimiento y la renuncia (*ad silentium*); un progreso espiritual vinculado con las dimensiones cognitivas, afectiva, ético-moral y social integradas en un modo de ser y de percibir su realidad (*silentii*); y un estado de significación de la realidad basado en una experiencia de fe como consecuencia de la fascinación provocada por la pacificación cuyos alcances se refieren a lo personal, lo social y lo trascendental (*silens*).

Conclusiones.

En suma, se ha recorrido un trayecto que buscó encontrar en la experiencia de silencio de los monjes cristianos de los siglos III y IV, luces de comprensión de la realidad a la luz del sentido del ser cristiano. En un primer momento fue menester el acercamiento social y religioso al ambiente que originó el monacato, así como las intenciones que lo originaron, encontrando en la creatividad del movimiento una respuesta contextual. Posteriormente se identificó la filosofía y la teología que sirvió de fundamento al monacato, así como a la doctrina del silencio que de las anteriores resulta dentro de dicho movimiento, recurriendo a las fuentes primarias. Finalmente, se responde afirmativamente a la pregunta si el silencio monástico antiguo tiene sentido en el mundo contemporáneo, comparando el panorama actual de la realidad con la enseñanza monástica en su realidad antigua.

Si los movimientos eclesiales se originan a partir de las exigencias del contexto en el que nacen, el monacato germinó en un momento de la historia en que las dinámicas sociales produjeron un sentimiento generalizado de cansancio en la población. La respuesta cristiana versó en huir de los males sociales y superar los sufrimientos psíquicos que afectaban a las personas. En la medida en que surgió, creció y se institucionalizó este movimiento, es evidente que la experiencia intra-histórica fue crucial. *Fuga mundi* no es producto de un razonamiento fatalista de huida de una inminente depresión social, sino que, por el contrario, es una respuesta que se opone a hacer que lo contingente y terreno por sí solo sea lo que den sentido a la existencia.

En ese orden de ideas, la originalidad del monacato cristiano fue en su momento una respuesta dialógica que rescató la riqueza del pensamiento humano a lo largo de su historia, la teología de la época que pensó la fe en su contexto, y una significación de la vida proveniente de la experiencia evangélica. Puede hablarse de continuidad al rescatar valores civiles de una cultura y una religión históricas, y de discontinuidad por el sentido que le otorgan a la experiencia fundándola en una concepción trascendental propia del Evangelio. El monacato asignó un nuevo significado a las prácticas y al pensamiento, trasportándolos al plano de lo divino cuya finalidad es a la que todo tiende, según la creación divina y el *telos* que promueven en el creyente el crecimiento en la fe.

Consecuentemente, la teología monástica no restringe la realidad al plano de lo material sino que la hace trascender a lo divino. El modo de entender las cosas con una procedencia supratemporal exige del que se inicia en la *gnosis* (camino del verdadero conocimiento) un profundo deseo de conocer el origen de las cosas desde Dios. Es en este orden como se comprende que haya una concepción negativa del mundo del cual se debe huir: porque sus dinámicas son contrarias a los ideales evangélicos de plenitud. El desprecio de lo terreno era consecuencia de un camino en el que la meta es eterna, y de acuerdo con el generalizado estado de malestar social y la decepción de una Iglesia que alcanzó la cúspide en el aparato civil, lograrlo dentro del sistema terrenal era concebido como improcedente. La actualidad de esta convicción sirve para revindicar el concepto de naturaleza humana con algo distinto a su condición de mercancía y máquina en la sociedad.

Por otro lado, el silencio es un camino pedagógico y procesual, abarca toda la vida, y está abierto a todos los que se decidan a emprenderlo. Basta tener el impulso que motivó a

Antonio de ser “perfecto” (*Vida de Antonio*, II, 3). La posibilidad de ser recorrido por cualquiera nace del plano subjetivo en el cual se origina, es decir, la decisión es individual y el proceso se desarrolla en la medida en que el sujeto se ejercita en la renuncia y la virtud, conoce su ser trascendente y es inspirado por Dios mismo. No obstante la comunidad está en función de proveer que esta experiencia sea posible, de modo que todos los que la conforman se hacen partícipes del crecimiento prójimo en la medida en que se descubren independientemente como originarios de la misma divinidad, y como mediadores de la atmósfera en la que se vive esta experiencia.

Lo anterior permite hacer un vínculo con la contemporaneidad, en la que el concepto de individuo regula los sistemas sociales. Sin embargo, el monacato cristiano consigue significar esta categoría en términos de autonomía, interiorización y acondicionamiento que, además de tener un sentido cristiano, dialoga con la realidad actual. La vigencia de la experiencia de silencio en los monjes también es una respuesta humanizante, que comprende al ser humano desde una óptica trascendental, con participación del ser divino por la creación y como proyecto que tiende a la perfección porque “un hombre bueno no engendra una palabra mala” (*Primera vida griega de Pacomio*, 31). En últimas, se permite el aprovechamiento de los recursos sociales, religiosos e ideológicos modernos en sentido de continuidad (como humus en el que se fecunda una experiencia cristiana contextual) y discontinuidad (como objeto de evangelización).

El recurso a una evangelización se entiende como logro del itinerario de silencio dada la universalidad de la oferta de salvación cristiana. El reconocimiento de Jesucristo como arquetipo de todo hombre y mujer plenos es la motivación de una consecuente conversión en el proceso. En otras palabras, la clave teórica de fondo es la plenitud del ser humano en Cristo como modelo y meta de un proceso humanizante capaz de dar sentido a la existencia contemporánea. Esto traslada al concepto de evangelización al plano de la humanización (plenificación de la humanidad) en la medida que el eje articulador debe ser la condición espiritual individual en cuanto “experiencia que hace el ser humano de sí mismo” (Quevedo Rodríguez, 2018, pp. 54-55).

Finalmente, una experiencia de silencio interpela los modelos de evangelización modernos y la teología contemporánea que no consideran como punto de partida una experiencia singular y comunitaria en la que se vive la experiencia de fe. Es decir, el

diálogo con la cultura que permite significar al individuo a partir de los aportes del silencio debe generar una concepción de vida cristiana basada en la vivencia profunda y significativa del kerygma. Asimismo, la teología (y la Iglesia en general) se abre paso en el camino de la contemplación bajo la premisa apofática del silencio y se convierte en intérprete y en generadora de esa vivencia encarnada, contra las teologías basadas en la regulación y en el discurso centrado en el dogma.

Los alcances de esta reflexión tuvieron como base los aportes que respecto al silencio ofrece la literatura monástica en sus orígenes (mayormente siglo IV), a la luz de su contexto y comparándolos con el pensamiento actual. La propuesta de vida cristiana aquí presentada se relaciona con una concepción de ser humano a la luz del Evangelio que tiene como base los conceptos de renuncia, virtud, naturaleza espiritual y contemplación para entender cómo los monjes descubrieron en el silencio un elemento significador de la vida presente en todas las etapas de un itinerario plenificante según la acepción propia a cada una. Esto se aleja de un juicio moral de la realidad, de un estudio global de toda la teología monástica e incluso de las contribuciones monásticas posteriores (como las medievales), así como de corrientes espirituales modernas basadas en otros aportes cristianos o de otras religiones.

Baste terminar diciendo que las perspectivas se abren en diversas vertientes. Primeramente para complementar este aporte con una aproximación determinada hacia los demás elementos de la teología monástica como la soledad, la ascesis en general, la oración, la caridad, etc. Incluso podría elaborarse una *via mistici* que complete la *via silentis* aquí propuesta. También, aunque se reconocen los logros de diversas instituciones eclesiales que buscan generar espacios de espiritualidad, este aporte permite pensar una pastoral del silencio o una evangelización silente en las que el elemento interiorista sea el eje articulador de un trabajo cuyo alcance sea global y abarque todos los ámbitos de la experiencia cristiana. Por último, reflexionar en torno a la relevancia de la doctrina del silencio para la teología y la vida de la Iglesia en un proyecto teológico según los monjes, convirtiéndose en un método silente que desemboque en la mística.

Referencias.

- Agustín de Hipona. (2007). El sermón de la Montaña. En *Obras completas de San Agustín. XII: Tratados morales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (2007). Comentario al salmo 132. En *Obras completas de San Agustín. XXII: Exposición de los salmos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (1987). Ordo Monasteri. Regla del monasterio. Contreras, E. (trad.). *Cuadernos Monásticos* 83, 486-498. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-83>
- _____. (1987). Regla de San Agustín (Regla para los siervos de Dios). Contreras, E. (trad.). *Cuadernos Monásticos* 80. 115-137. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-80>
- Alfaro Giner, C. (2003). La vida económica durante el Imperio Romano. En Gómez-Pantoja, J. L. *Historia Antigua: Grecia y Roma*. (pp. 707-735). Barcelona: Grupo Planeta.
- Alvarez Gomez, J. (1987). *Historia de la vida religiosa Vol I. Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense*. Madrid: Instituto de Vida Religiosa.
- Ammonas. (1995) Carta XII [la soledad]. En Cartas de Ammonas. *Cuadernos monásticos* 113. 220-270. <https://surco.org/node/3589>
- Arsenio. (2019). Carta del bienaventurado padre Arsenio. En Cartas de los padres del desierto. Contreras, E. (trad.) *Cuadernos monásticos* 209-210. 376-380. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-209-210>
- Atanasio de Alejandría. (2013). *Vida de Antonio*. (2da ed.) Rupérez Granados, P. (ed.) (trad.) Madrid: Ciudad Nueva.
- Basilio de Cesarea. (1988). Epístola II. En El seguimiento de Cristo, epístolas 2, 22, 173, 223 Alexander, M. & Contreras, E. (Trad.). *Cuadernos Monásticos* 84, 74-109. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-84>

- _____. (1988). Epístola XXII. En *El seguimiento de Cristo*, epístolas 2, 22, 173, 223 Alexander, M. & Contreras, E. (Trads.). *Cuadernos Monásticos* 84, 74-109. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-84>
- _____. (1988). Epístola CCXXIII. En *El seguimiento de Cristo*, epístolas 2, 22, 173, 223 Alexander, M. & Contreras, E. (Trads.). *Cuadernos Monásticos* 84, 74-109. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-84>
- _____. (1990). Regla de San Basilio. Traducida al latín por Rufino. Contreras, E. (trad.) *Cuadernos monásticos* 93. 221-252. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-93>
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bergua, J. B. (1995). *Pitágoras*. (2da. ed.) Madrid: Ediciones Ibéricas.
- Bernabé, A. (2013). Orfismo y Pitagorismo. En García Gual, C. *Historia de la filosofía antigua*. (pp. 72-88) EIAF 14. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Besa. (2001). Vida de Shenute por su discípulo Besa (segunda parte). Rivas, F. (ed.) (trad.) *Cuadernos monásticos* 138. 335-373. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-138>
- Brown, P. R. L. (1989). *El mundo en la antigüedad tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*. Piñero, A. (trad.) Madrid: Tourus.
- Campbell, J. B. (2013). *Historia de Roma: desde los orígenes hasta la caída del Imperio*. Alquezar, J. (Trad). Barcelona: Grupo Planeta.
- Chitty, D. J. (1991). *El desierto: ¿una ciudad!* Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Colombas, G. (2004) *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Conclio Vaticano II. (1964). *Lumen Gentium*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Conde, A. L. (2004). El monacato “Fenómeno mundial”. En Martínez San Pedro, M. D. & Segura del Pino, M. D., (coord.) *La iglesia en el mundo medieval y moderno* (pp. 29-38). Almería: Instituto de Estudios Almerienses.

- Contreras, E. (Ed.). (Trad.). (1990) Regla de Macario *Cuadernos monásticos* 92. 99-117.
<https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-92>
- _____. (Ed.). (2010). La primera vida griega de san Pacomio. *Cuadernos monásticos* 172.
<https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-172>
- _____. (Trad.). (2015). “El libro de los ancianos”. Colección sistemática griega de las sentencias de los Padres y las Madres del desierto. *Cuadernos Monásticos* 192. 43-86. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-ndeg-192>
- _____. (Trad.). (2015). “El libro de los ancianos”. Colección sistemática griega de las sentencias de los Padres y las Madres del desierto. Capítulos tercero y cuarto. *Cuadernos Monásticos* 193. 171-224. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-ndeg-193>
- _____. (Trad.). (2015). “El libro de los ancianos”. Colección sistemática griega de las sentencias de los Padres y las Madres del desierto. Capítulos quinto y sexto. *Cuadernos Monásticos* 194. 305-361. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-ndeg-194>
- _____. (Trad.). (2015). “El libro de los ancianos”. Colección sistemática griega de las sentencias de los Padres y las Madres del desierto. Capítulo décimo. *Cuadernos Monásticos* 198. 334-390. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-ndeg-198>
- _____. (Trad.). (2015). “El libro de los ancianos”. Colección sistemática griega de las sentencias de los Padres y las Madres del desierto. Capítulo undécimo. *Cuadernos Monásticos* 198. 501-511. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-ndeg-199>
- _____. (Trad.). (2015). “El libro de los ancianos”. Colección sistemática griega de las sentencias de los Padres y las Madres del desierto. Capítulo decimosexto. *Cuadernos Monásticos* 203. 478-515. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-ndeg-203>
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio.
- Desprez, V. (1983) Los antecedentes del monaquismo cristiano. Antiguo Testamento y religiones antiguas. *Cuadernos monásticos* 65-66. 207-214.
<https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-65-66>

- Estrada, J. A. (2012). *El sentido y el sinsentido de la vida: preguntas a la filosofía y a la religión*. Barcelona: Trotta.
- Eusebio de Cesarea. (2008). *Historia Eclesiástica*. Velasco-Delgado, A. (trad.) (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (2016). *Vida de Constantino*. Gurruchaga, M. (trad.) (Vol. 190). Madrid: Editorial Gredos.
- Evagrio Póntico. (1976). Espejo de monjes. Tamburini, M. E. (trad.) *Cuadernos monásticos* 36. 97-110. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-36>
- _____. (1995). A los monjes. En *Obras espirituales*. González Villanueva, J. I. (ed.). Rubio Sadia, J. P. (trad.) (pp. 177-212). Madrid: Ciudad Nueva.
- _____. (1995). A una virgen. En *Obras espirituales*. González Villanueva, J. I. (ed.). Rubio Sadia, J. P. (trad.) (pp. 213-228). Madrid: Ciudad Nueva.
- _____. (1995). Tratado práctico. En *Obras espirituales*. González Villanueva, J. I. (ed.). Rubio Sadia, J. P. (trad.) (pp. 131-176). Madrid: Ciudad Nueva.
- _____. (1995). Tratado sobre la oración. En *Obras espirituales*. González Villanueva, J. I. (ed.). Rubio Sadia, J. P. (trad.) (pp. 229-276). Madrid: Ciudad Nueva.
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Gómez, J. A. M. (1998). El monacato cristiano en Siria. Introducción, problemas y propuestas. *Antigüedad y Cristianismo* 15. 379-397. <https://revistas.um.es/ayc/article/view/66611>
- González-Cobos Davila, A. M. (1996). Monacato, sociedad y siglo IV. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 150 (49). 185-236. <https://summa.upsa.es/results.vm?a=2292&w=type:article&d=creation&d=1998&d=01&d=01&d=1998&d=12&d=31&t=%2Bcreation&lang=en&view=main>
- Guardans, T. (2012). *La verdad del silencio: por los caminos del asombro*. Barcelona: Herder.

- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968). Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. En Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM. (2001). *Conferencias generales del episcopado latinoamericano*. (4ta. Ed.) (pp. 69-240). Bogotá: CELAM.
- Ímaz, M, J. (2013) Sobre el estoicismo. Rasgos generales y figuras centrales. En García Gual, C. *Historia de la filosofía antigua*. (pp. 297-318) EIAF 14. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Jerónimo de Estridón. (1993). Epístola XIV a Heliodoro, monje. En *Epistolario*. Valero, J. B. (trad.) (pp. 111-125). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (1994). Vida de Hilarión. *Cuadernos monásticos* 109. 226-268.
<https://surco.org/node/3548>
- _____. (1995). Vida de san Pablo el primer ermitaño. Rivas, F. (trad.). *Cuadernos monásticos* 115. 526-551. <https://surco.org/node/3612>
- Juan Casiano. (2017). *Instituciones*. (2da. Ed.) Madrid: Rialp.
- _____. (2019). *Colaciones vol. I*. (3ra. ed.) Madrid: Rialp.
- _____. (2019). *Colaciones vol. II*. (3ra. ed.) Madrid, Rialp.
- Juan el solitario. (1994) Carta a Hesiquio. Nin, M. (Trad.) *Cuadernos monásticos* 110. 367-390. <https://surco.org/node/3559>
- Kmosko, M. (trad). (1926). *Liber Graduum*. Paris: Instituti Francici Typographii.
- Le Breton, D. (2006). *El silencio*. Madrid: Sequitur.
- Leclercq, E. (1970) II monachesimo, fenómeno mondiale. *Vita Consacrata* 20-34, 73-13
- Levi, P. (1987). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik.
- Lipovetsky, G. (2002). La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo posmoderno. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G., & Richard, B. (2008). La sociedad de la decepción (Vol. 127). Barcelona: Anagrama.

- Masoliver, A. (1994). *Historia del monacato cristiano, vol. I Desde los orígenes hasta san Benito*, Madrid: Encuentro.
- Melchor Gil, E. (2003) La Anarquía Militar (235-258). En Gómez-Pantoja, J. L. *Historia Antigua: Grecia y Roma*. (pp. 761-782). Barcelona: Grupo Planeta.
- Meyer, R. T. (1950). *The Life of Saint Anthony* (Ancient Christian Writers, n. 10). New York / Mahwah: Newman Press.
- Molina, S. L. (2019). El silencio. Su sentido potenciador y su sentido depotenciador de la vida. *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía* 31, 83-109.
<http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/issue/view/186>
- Montserrat Torrents, J. (2013) La Gnosis. En García Gual, C. *Historia de la filosofía antigua*. (pp. 363-386) EIAF 14. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Mortari, L. (Ed.). (1996). *Vida y dichos de los padres del desierto*. Madrid: Desclée de Brouwer.
- Orígenes de Alejandría. (1999). Etapas del camino (Homilía XXVII sobre los Números). En *Escritos espirituales*. Martín, T. (ed.) Clásicos de espiritualidad. (pp. 3-34) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (1999). Exhortación al martirio. En *Escritos espirituales*. Martín, T. (ed.) Clásicos de espiritualidad. (pp. 69-120). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (1999). Prólogo al Comentario al Cantar de los Cantares. En *Escritos espirituales*. Martín, T. (ed.) Clásicos de espiritualidad. (pp. 35-68). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (1999). Sobre la Oración. En *Escritos espirituales*. Martín, T. (ed.) Clásicos de espiritualidad. (pp. 121-228). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (2015). *Sobre los Principios*. Fernández, S. (ed.) (trad.). Madrid: Ciudad Nueva.
- Pacomio (1978). Regla de san Pacomio. Tamburini, E, (ed.) (trad.). *Cuadernos Monásticos* 45. 231-259. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-45>

- _____. (1992). Catequesis de san Pacomio a propósito de un monje rencoroso. Contreras, E. (Ed.) Menapace, D. (Trad.). *Cuadernos monásticos* 103. 504-536.
<https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-103>
- Palladio de Gracia. (1991). *El mundo de los padres del desierto:(la historia lausíaca)*. Sansegundo, L. E. (Ed). Sevilla: Apostolado Mariano.
- Panfucio (2001). Vida de Onofrio. En Shenute, El monacato copto de ayer y de hoy (tercera parte): los personajes. La vida de Onofrio, por Panfucio. Rivas, F. (Trad.). *Cuadernos monásticos* 139. 481-499. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-139>
- Parmentier, E. (2011). Ser cristiano en una sociedad sin religión. *Concilium: Revista internacional de teología* 340, 197-209. <https://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/340.pdf>
- Piccardo, C. (2018). La identidad débil. *Cuadernos monásticos* 206. 322-332
<https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-206>
- Pié-Ninot, S. (2007). *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Vol. 86). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Plutarco. (1986). De garrulitate. En *Obras morales y costumbres*. Madrid: Gredos.
- Pricoco, S. (2010). Literatura Monástica. En Rivas Rebaque, F., di Berardino, A., Fedalto, G., & Simonetti, M. (dir.). *Diccionario de Literatura Patrística*. Madrid: San Pablo.
- Quevedo Rodríguez, A. M. (2018). Cristología integral y cruz de Jesús: aportes a la teología de la cruz desde Karl Rahner y su “Curso fundamental sobre la fe”. *Revista Albertus Magnus*, 9(1), 43-63. <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2018.0001.02>
- _____. (2019). *Desde Oriente hacia Dios. El ser humano como imagen de Dios en el pensamiento de Ioannis Zizioulas: contribuciones para la espiritualidad en el mundo actual*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Ramos-Lissón, D. (2005). *Patrología*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A.
- Rorty, R. (2005). Anticlericalismo y ateísmo. En Rorty, R., Vattimo, G., & Zabala, S. *El futuro de la religión solidaridad, caridad, ironía*. (pp. 47-64). Buenos Aires: Paidós.

- Rufino de Aquileya. (2010). *Historia Monachorum in Aegypto*. Romero González, D. & Muñoz Gllarte, I. (Trad.) Córdoba: Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Sánchez, M. D. (1992). *Historia de la espiritualidad patrística*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Santa Cruz, M, I. (2013) Plotino y el neoplatonismo. En García Gual, C. *Historia de la filosofía antigua*. (pp. 339-362) EIAF 14. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Serapión de Timus. (2019). Carta a los monjes. En Cartas de los padres del desierto. Contreras, E. (trad.) *Cuadernos monásticos* 209-210. 376-380.
<https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-209-210>
- Sloterdeijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Editorial Siruela.
- _____. (2005). *Esferas III. Espuma*. Madrid: Editorial Siruela.
- Spidlík, T., Tenace, M., & Cemus, R. (2004). *El monacato en el oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo.
- Suárez, M. E. (Trad.). (1984). Regla de los cuatro padres. *Cuadernos monásticos* 69. 259-266. <https://surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-69>
- Torres Queiruga, A. (2010). Ateísmo e imagen cristiana de Dios. *Concilium: Revista internacional de teología* 337, 51-64. <https://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/337.pdf>
- Vattimo, G. (1996). *El fin de la modernidad nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Bixio, A. (Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- _____. (2011). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Vazquez, S. H. (2015). Las implicancias psicopatológicas de la acedia en Evagrio Póntico. *Revista latinoamericana de psicopatología fundamental* 18 (4), 679-703.
<https://doi.org/10.1590/1415-4714.2015v18n4p679.7>
- Watson, A. (2003). *Aurelian and the third century*. London: Roudlecge.

Zabala, S. (2005) Una religión sin teístas ni ateos. En Rorty, R., Vattimo, G., & Zabala, S. *El futuro de la religión solidaridad, caridad, ironía*. (pp. 15-46). Buenos Aires: Paidós.