THEORÍA
REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚMERO 42 | JUNIO – NOVIEMBRE 2022 | 50-72
DOI: 10.22201/ffyl.16656415p.2022.42.1720
Recibido: 12-11-2021 | Aceptado: 28-03-2022

Erēmos: paisaje, arquitectura y espiritualidad en el ascetismo cristiano de los siglos III y IV. Una lectura watsujiana

Erēmos: Landscape, Architecture, and Spirituality in the Christian Asceticism of the Third and Fourth Centuries. A Watsujian Reading

Rubén Bustos Cruz
Universidad Nacional Autónoma de México | México
Contacto: ruben.bustos.cruz@gmail.com

Resumen

En este artículo se lleva a cabo una reinterpretación del *fūdo* (paisaje) del desierto (*sabaku*) y de la derivación religiosa de éste. Dicha interpretación se construye sobre la visión propuesta por Watsuji en su *Antropología del paisaje: climas, culturas y religiones* (1935). Watsuji sostiene que el paisaje conforma al hombre y el hombre al paisaje: ambos están involucrados, en simbiosis. Como consecuencia de esta mutua afectación y constitución, paisaje-hombre, Watsuji concluye que también las formas culturales son formas derivadas del paisaje: sociedad, arte, y religión vienen determinadas en su particularidad por la vivencia humana del paisaje. En este sentido, el *sabaku* es interpretado como una matriz climática que genera una serie de determinaciones culturales. Sin embargo, Watsuji limita su lectura del sabaku a la expresión más general de dos religiones del desierto: el judaísmo y, en menor medida, el islam. En mi interpretación del *fūdo* del desierto hago un tratamiento no de la religión judía o islámica, sino del tercer monoteísmo: el cristianismo. Para tal fin, me concentraré en los siglos III y IV, un periodo particular de su historia y paisajística, y en un fenómeno particular que se desarrolla en dicho periodo: el ascetismo del desierto, conocido igualmente como mística del desierto. La pregunta que se plantea aquí es cómo determinó la experiencia del desierto (ἔρημος, *erēmos*) la espiritualidad cristiana de los ascetas de los siglos III y IV. A raíz de la experiencia

Abstract

In this article I carry out a reinterpretation of the desert *fūdo* (*sabaku*) and its religious derivation. Such an interpretation develops from the view proposed by Watsuji in his *Climate and Culture: A Philosophical Study* (1935). Watsuji argues that landscape shapes man and man shapes landscape: both are involved, in symbiosis. As a consequence of this mutual affectation and constitution—landscape-man—Watsuji concludes that cultural forms are also forms derived from the landscape: society, art, and religion are determined in their particularity by the human experience of the landscape. In this sense, the *sabaku* is interpreted as a climatic matrix that generates a series of cultural determinations. However, Watsuji limits his reading of the *sabaku* to the more general expression of two desert religions: Judaism and, to a lesser extent, Islam. In my interpretation of the desert *fūdo*, I make a treatment not of the Jewish or Islamic religion, but of the third monotheism: Christianism. For that purpose, I will focus on a particular period of its historical development and landscaping, the third and fourth centuries, and on a particular phenomenon that develops in that period: desert asceticism, also known as *desert mysticism*. The question posed here is how the desert experience (*erēmos*) determines the Christian spirituality of the ascetics of the third and fourth centuries. As a result of the experience of this *fūdo* I inquire what particular features this Christianity acquired in its way of life and its experience of the

© Universidad Nacional Autónoma de México, 2022

de este *fūdo* indago qué rasgos particulares adquirió este cristianismo en su forma de vida y su experiencia de lo sagrado. Religión y paisaje se determinan mutuamente. Sin duda los lugares también tienen en su especificidad una forma particular de hablarnos de Dios; ¿cómo habló el desierto a los hombres que se adentraron en sus arenas?

Palabras clave: religión y cultura; cultura; filosofía japonesa; ascetismo; cristianismo; religiones del desierto; paisaje; Tetsuro Watsuji

sacred. Religion and landscape are mutually determined. Undoubtedly, places also have in their specificity a particular way of speaking to us about God; how did the desert speak to the men who entered its sands?

Keywords: religion and culture; culture; Japanese philosophy; asceticism; Christianism; religions of the desert; landscape; Tesuro Watsuji

...y viajo hasta el país donde nada existe,
y moro en el desierto infinito y vacío.

—Zhuang Zi, "Maestro Chuang Tsé", VIII, 3

Introducción

Aunque en su obra *Fūdo* (1935) Tetsurō Watsuji se ocupa de desentrañar las interrelaciones entre el paisaje y la formación de sociedades, su peculiar perspectiva sobre la espacialidad concreta como estructura existencial fundamental del ser humano aporta un horizonte novedoso para abordar diversos fenómenos culturales. El estudio de la religión puede servirse de dicha perspectiva y abrir con ello nuevas lecturas de fenómenos a veces tan familiares que se creen agotados en sus posibilidades interpretativas. Lo que aquí me interesa es adentrarme en la lectura e interpretación de un fenómeno religioso específico, el ascetismo cristiano, desde una perspectiva watsujiana; es decir, lo abordaré no desde el énfasis en su historia, sino en su paisajística. En primer lugar, me ocuparé de la exposición general de los planteamientos de Watsuji sobre la espacialidad concreta como un determinante fundamental de la existencia humana. Después enfocaré mi atención en el peculiar tratamiento que Watsuji hace del paisaje (*fūdo*) del desierto (*sabaku*), así como de sus determinaciones antropológicas y culturales. Por último, sobre estas bases, realizaré una lectura fenomenológica-antropológica del ascetismo cristiano de los siglos tercero y cuarto.

El planteamiento de Watsuji. *Fūdo*, *ningen* y *kimochi*

El interés de Watsuji en *Antropología del paisaje* (1935) es reivindicar la importancia que tiene la espacialidad concreta, el paisaje, en la constitución de la vida cultural humana, y viceversa. El hombre no experimenta el paisaje que lo envuelve sin ser reactivo a él, sino que interviene el paisaje modificándolo, según sus necesidades y proyectos. Lo que ya no resulta tan intuitivo es que de cierto modo el paisaje o *fūdo* también interviene al hombre, lo determina de una forma y con ello determina la constitución de las expresiones culturales que brotan en su seno. "*Fūdo* es, entonces, más que las fuerzas naturales; incluye también la respuesta humana en el seno de dichas fuerzas, lo humano y lo natural forman un campo único de involucración mutua" (Kasulis, 2019: 493).

Hay dos puntos detectables dentro del pensamiento occidental a los que Watsuji busca hacer frente con su interpretación fenomenológica-antropológica del paisaje. En primer lugar, está el hecho de que dentro de la literatura filosófica reciente la cuestión de la espacialidad ha recibido un tratamiento incompleto. Watsuji piensa en Heidegger, particularmente en *Ser y Tiempo* (1928), donde enfocó su indagación en el sujeto individual como *Dasein*, pero no profundizó el aspecto espacial como estructura fundamental de la existencia. Sin embargo, para Watsuji, el ser humano no es sólo un ser determinado temporal e históricamente, sino también espacial y culturalmente: es un ser ambiental-histórico. Es *ningen*: *nin*, 'ser humano individual'; *gen*, 'espacialidad compartida'. "En la doble estructura histórico-ambiental de la vida humana la historia es historia dentro del paisaje y éste lo es dentro de la historia" (Watsuji, 2006: 34). Watsuji sostendrá que el hombre nace en una cultura y un paisaje, pero, también, que este paisaje y esta cultura constituyen su existencia en un sentido fuerte: los lleva *grabados* en la sangre y en el alma. Vivimos realmente implicados en el paisaje y el paisaje está incrustado en nuestra existencia.

En segundo lugar, Watsuji quiere superar el dualismo que hace del hombre y del mundo —incluso de su propia corporalidad— dos realidades separadas, o, en todo caso, que ve como sujeto activo sólo a uno de los dos polos. Cuando el estudio del paisaje se aborda desde la perspectiva de las ciencias naturales, éste aparece como un conjunto de hechos objetivos, fenómenos externos con los que el hombre establece una relación superficial. No se plantea una relación íntima de resonancia y mutua constitución. Podríamos pensar que la visión naturalista reduce el paisaje a la simple *res extensa* cartesiana, una realidad ajena y pasiva sobre la que el hombre

interviene como un agente separado. No obstante, Watsuji (2006) es enfático al afirmar que, desde la perspectiva fenomenológica-antropológica, el paisaje se presenta como un elemento dinámico que interactúa de forma determinante con la existencia humana: "clima y paisaje constituyen el momento de objetivación de la subjetividad humana en el que el ser humano se comprende a sí mismo" (38). Si el paisaje es un elemento dinámico que se graba en la subjetividad humana, otorgándole una especificidad, entonces no hay cabida para un dualismo en el que mundo y hombre, materia y espíritu, se encuentren separados. "El espíritu solamente constituye la historia como su propio despliegue cuando es un sujeto que se objetiva, un sujeto con un cuerpo. Esa corporeidad subjetiva es justamente la ambientalidad" (Watsuji, 2006: 34). En resumen, para Watsuji la espacialidad concreta del paisaje (*fūdo*) permea y determina el modo de existencia del hombre, dándole a ésta un color particular. Este "color" propio del hombre y la cultura es lo que Watsuji llama *kimochi*. *Kimochi* es definido por Watsuji (2006) como "un temple o disposición anímica que no debe considerarse meramente como un rasgo psicológico, sino como un modo de ser de la existencia humana" (38). El paisaje tiene un peso en nuestra forma de vida, en nuestro modo de ser, pues "no solo llevamos con nosotros un pasado, sino también unos ambientes y unos paisajes" (Watsuji, 2006: 40).

Sabaku, hombre y religión

En su *Antropología*, el pensador japonés lleva a cabo el análisis de tres ambientes o paisajes. Aunque sus observaciones y tratamiento de cada uno de ellos son siempre interesantes, aquí sólo recupero el estudio que hace del *fūdo* del desierto. *Sabaku* es la palabra japonesa usada para designar *desierto*. La palabra, dice Watsuji, les llegó a los japoneses como una herencia de China. En ella resuena el Gobi. En un sentido poético, *sabaku* puede ser traducido como 'mar de arena', aunque Watsuji mismo reconoce que el desierto es *algo más* que un mar de arena.

Contrario a la rebosante vida del monzón, el desierto tiene la marca de la muerte. "Es un lugar donde nadie habita, sin vida, salvaje, desagradable hasta el extremo. […] [Es] un mundo donde no viven ni plantas ni animales. Este clima es un desierto, algo así como una casa deshabitada, desmantelada y sin vida" (Watsuji, 2006: 67). *Sabaku* es un lugar de absoluta tranquilidad; quietud absoluta, de calavera. Es un lugar amenazante, pues en cada palmo de arena atisba la muerte al hombre, la muerte por inanición, pues —escribe Watsuji—, a diferencia del *fūdo*

monzónico, el desierto no da la gracia abundante del agua y del alimento, los medios de la vida. En el desierto el hombre no se siente abrazado por la vida. Más adelante Watsuji dirá que la estructura del modo de ser del desierto —su *kimochi*— es la *sumisión-belicosidad*. El hombre se siente amenazado de forma acrecentada, pero en la comunidad humana (*gen*) ese sentimiento se atenúa, adquiriendo, en cambio, una actitud de sumisión. Por otro lado, su apetencia, su impulso hacia la vida como *nin* sólo se ve realizado plenamente en la imposición belicosa del cuerpo político-social al que pertenece. La consecuencia de esta estructura de la existencia del hombre como existencia amenazada y anhelante es que la "relación entre hombre y mundo físico es aquí una relación de oposición y enfrentamiento. El modo de verse a sí mismo el hombre en la naturaleza es la muerte. Viéndola, cobra el hombre conciencia de la vida" (Watsuji, 2006: 73). Watsuji (2006) escribe que en esta lucha contra la naturaleza el hombre se ve impulsado a agruparse: "Como individuo no puede vivir en el desierto" (74). Sólo la comunidad (el *gen*) puede sustraer a la naturaleza los medios para la vida.

La vivencia del *fūdo sabaku* se traduce, en la constitución antropológica, como exigencia de oposición. El hombre se ve colocado *frente* a la naturaleza, que es estéril y amenazante, un lugar de muerte. Sólo el hombre trae la vida. Pero, advierte Watsuji, esta tarea del hombre en favor de la vida requiere de una oposición más: el hombre se encuentra enfrentado a otros hombres, en plural, pues este enfrentamiento no se da realmente de individuo contra individuo, de *nin* contra *nin*, sino de *gen* contra *gen*. Para el hombre del desierto, sin comunidad, la vida es imposible. Por esta razón se impone el imperativo de la comunidad para hacer posible la vida y para tener éxito en su empresa guerrera: "la fidelidad a la totalidad, la obediencia a la voluntad de ésta, son indispensables para el hombre del desierto. La acción del grupo controla el destino personal. La derrota de la tribu es la muerte del individuo" (Watsuji, 2006: 79). Esta aspiración a la totalidad demanda la sumisión absoluta del hombre a las imposiciones normativas de la comunidad; es constreñido por costumbres y leyes, por lo impropio. El *nin* es atenuado por el *gen*.

Como caso paradigmático, Watsuji señala a Israel y la historia del pueblo judío. Los judíos, hombres del desierto, intentaron "realizar en una raza la sociedad tribal original. El Dios que expresa la totalidad de la tribu se convierte en el que manifiesta la totalidad de la raza. Pero la sumisión total a este Dios y la lucha contra otras razas y dioses siguió siendo característica de Israel" (Watsuji, 2006: 80). Como forma trascendente de la totalidad racial —del absoluto mundano— surge el Dios de la tribu,

que en cierto modo está colapsado en el cuerpo racial y social-político que asegura la vida del hombre. Entonces, mostrar sumisión a la comunidad se convirtió en mostrar obediencia a Dios —*el* Dios; *un* Dios— pues, como bien advierte Watsuji, el Dios judío es también un Dios guerrero —Yahvé de los ejércitos—, un Dios que expresa la fuerza de voluntad del pueblo (*gen*) que le da forma, del pueblo que es su forma inmanente. "Dios es la toma de conciencia de la totalidad del 'hombre que se opone a la naturaleza' y, por consiguiente, no incluye ningún rastro de divinización de las fuerzas de ésta" (Watsuji, 2006: 82-83). Este Dios se impone, combatiendo contra otros dioses a los que tiene que vencer; de lo contrario ya no sería el único. Dominante y guerrero, en el Dios del desierto el hombre halla reflejada su imagen y su vocación, su persona. El Dios del desierto es un Dios personal.

Pero el logro más grande de la religión judía no fue la específica elaboración teológico-política de su experiencia del desierto. Lo que a Watsuji más interesa es saber por qué en el devenir histórico ha sido la religión del desierto la que acabó por imponerse a todo el género humano. ¿Por qué, a pesar de que los pueblos europeos y no europeos desconocieron dentro de su historia la experiencia del desierto, fueron inoculados con este tipo de religión climáticamente tan discordante con su historia? Watsuji responde que, en primer lugar, el *fūdo* del desierto no es un fenómeno climático como lo ve la ciencia natural, por lo que trasciende las demarcaciones físicas del clima desértico. El desierto es un modo de existencia del hombre, y así como hay hombres que llevan en el corazón la verde montaña del monzón, también hay hombres que llevan en el corazón las arenas del desierto sin haber estado nunca en un desierto. Además, la genealogía del cristianismo muestra —y de esto parece ser consciente Watsuji— que la religión del desierto atravesó una serie de mutaciones históricas que posibilitaron su permanencia y expansión. Al final de la sección de tratamiento del *fūdo sabaku*, Watsuji escribe que ha sido precisamente el impulso a la totalidad, el impulso a la universalidad, lo que abrió el camino a la religión del desierto hasta convertirse en *la* religión de toda la humanidad, y en eso radica el más grande logro del hombre del desierto: en haber impuesto a toda la humanidad su religión; en haber llevado el desierto más allá de las arenas; en haber desertificado al mundo.

En conclusión, podemos resumir el tratamiento watsujiano del *fūdo sabaku*, del hombre del desierto y de la religión surgida de él en los siguientes puntos: (1) El *fūdo sabaku* es vivenciado por el hombre como un lugar de muerte. (2) Como resonancia de esta vivencia, la existencia del hombre (*ningen*) es sentida por éste como una exis-

tencia amenazada y anhelante de vida. (3) El hombre del desierto ve a la naturaleza como principio de muerte y a la comunidad humana como principio de vida. (4) La amenaza climática y la apetencia de la vida llevan al hombre del desierto a priorizar su dimensión *gen*, es decir, su dimensión social-política, pero pronto descubre que la vida del *gen* reclama la sumisión del *nin*. Sólo el *gen* puede llevar a buen término la sucesión de la vida que anhela el *nin* en la empresa bélica. (5) Por lo tanto, para Watsuji la estructura fundamental del *ningen* del *sabaku* es la *sumisión-belicosidad*. (6) Además, la experiencia del *fūdo sabaku* determina la concepción religiosa del hombre. Por un lado, la estructura fundamental sumisión-belicosidad determina la imagen de Dios como un Dios del *gen*, un Dios que expresa la fuerza afirmativa de la voluntad del cuerpo racial y social-político del que surge y con el cual se confunde, por lo que la sumisión al *gen* es al mismo tiempo la sumisión a Dios. De esto podemos derivar también que el Dios surgido de la vivencia del *fūdo sabaku* es un Dios que se opone a la naturaleza, que la domina y que él mismo fundamenta la dominación de ésta. Además, es un Dios único, es decir, que aspira a la universalidad de su reconocimiento. Es, en fin, un Dios personal: su forma trascendente, podríamos decir, es la expresión potenciada de los atributos y estructura específica de la persona humana.

La ciudad, un desierto inhabitable

El origen del movimiento ascético del cristianismo puede ser ubicado en la segunda mitad del siglo tercero. Es un movimiento propio del cristianismo copto-egipcio y se desarrolló principalmente en el estrato campesino de Egipto. Según una extendida creencia entre los tempranos eremitas, fue abba[1] Antonio el primero en llevar a cabo la *anachōrēsis*[2] y adentrarse al *erēmos*.[3] Atanasio de Alejandría (296 e. c. – 373 e. c.) escribe que antes de Antonio ya había una gran actividad en el desierto. Jerónimo

1 Voz semítica que tiene una larga historia en la tradición cristiana. Es de origen arameo y se corresponde con el hebreo *âb* ('padre'). En el Nuevo Testamento, en Mc 14:36, se documenta una sola vez su uso, aunque algunos exegetas, como Jacques Schlosser, piensan que originalmente, tras los πάτερ y ὁ πατήρ del Nuevo Testamento, se encuentra el *abba* arameo. Entre los ascetas del desierto *abba* designa a un asceta ya avanzado en la práctica de la ascesis, generalmente un aciano retirado en el desierto, al que acudían los primerizos en busca de consejo, consuelo y enseñanza. Dentro de la literatura ascética-monacal también existe la voz *amma*, para referirse a las santas ancianas y ascetas.

2 Del griego ἀναχώρησις, 'retirada, retroceso', pero también 'retiro, refugio'.

3 Del griego ἔρημος, 'desierto, lugar desierto', para el que también existe la voz ἐρημία 'lugar desierto, lugar solitario'.

(340 e. c. – 420 e. c.) afirma que antes de Antonio habitó los yermos egipcios Pablo de Tebas. Lo cierto es que Pablo parece, a todas luces, una invención de Jerónimo con fines apologéticos. La mayor parte de los historiadores del cristianismo antiguo dan por plausible la segunda mitad del siglo III como la época de arranque del movimiento eremítico, es decir, de huida al desierto. Pero ¿cuál es el contexto histórico que vio nacer este singular fenómeno religioso? Señalémoslo brevemente, indicando también las posibles causas que orillaron a varios hombres y mujeres a *desertar* del mundo.

El siglo III es el siglo de las grandes persecuciones contra los primeros cristianos. Los reinados de Decio, Valeriano y Diocleciano marcarán la relación entre el poder temporal del Imperio y el naciente cristianismo con el sello del exterminio. Paul Johnson afirma que, en las primeras horas del cristianismo, el poder político del Imperio basculaba entre la vía de la integración pacífica y la vía del exterminio violento. Decio, Valeriano y Diocleciano optaron por la segunda opción, no obstante, sin éxito, pues el cristianismo continuó hacia su paulino impulso católico y logró constituirse en una fuerza política que ya no era posible combatir sin debilitar toda la estructura del Imperio, afectado de por sí en su unidad por las constantes crisis políticas. La vía del exterminio caducó pronto. Se ensayó entonces el pacto de la integración. Fue Constantino, en el siglo IV, quien consumó este *marriage de convenance* entre Imperio e Iglesia con en el edicto de Milán de 313 e. c. Es mediante este edicto que se sella el pacto entre poder temporal y poder espiritual, y queda normalizada así la situación del cristianismo dentro del Imperio. El cristianismo deja de ser la simple *superstitio* de gente necia y ocupa ahora el rango de *religio licita*. En adelante, transitando vericuetos teológicos y políticos, la religión cristiana tributará una teología fundamental y fundante del poder absoluto representado por la figura del *imperator*. Teología y política establecen con ello los vínculos que habrán de determinar el devenir de la historia política y religiosa de Occidente: el Imperio será cristiano y la religión aportará el fondo teológico sobre el cual se cimentará la legitimidad política. El Dios Único quiere y resguarda el gobierno del mundo bajo el mando de un único imperio y un único hombre.

Es este ambiente de hostilidad dentro de las grandes urbes el que orilla a varios hombres y mujeres de la época a desertar de la comunidad humana, aunque, por otro lado, también se ha señalado el alto cobro de impuestos a las comunidades cristianas como un factor detonante. Sin embargo, no deja de extrañar, apunta Isabel Cabrera (2011), que a medida que el cristianismo se normaliza en el Imperio y las comunidades cristianas se ven liberadas del oneroso sistema de impuestos, crece también el

número de desertores. Entonces el eremitismo muestra más bien un cariz reaccionario. Deberíamos pensar, por lo tanto, que los ascetas cristianos estaban mostrando una oposición radical a los valores que constituían la cultura imperial y cristiana de aquel tiempo.

> El movimiento comenzó como un rechazo al Imperio y a la cultura grecorromana, y no sólo como una reacción extrema a las cruentas persecuciones de cristianos del siglo III. De hecho, creció hasta adquirir su dimensión masiva después del año 313, cuando el Edicto de Milán prohibió las persecuciones, y creció aún más cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio (380 d. C.). (Cabrera, 2011: 41)

En el mismo sentido escribe Jacques Lacarrière (1964) que "tal o cual sociedad suscita 'antisociedades', compuestas de refractarios de toda índole: hombres fuera de la ley, pero también eremitas, monjes y sabios" (19). La ciudad se había tornado inhabitable para algunos hombres —al menos los espiritualmente más sensibles— que vieron constreñida su vida e imposibilitado su proyecto religioso de salvación. La idea de un Imperio cristiano les resultaba absurda: ¿cómo podía ser cristiano el mismo Imperio que había emprendido una política de persecución y exterminio contra ellos? Sólo nominalmente. Un cristianismo imperial era algo grotesco, una contradicción en los términos, pues, para muchos de los futuros abbas del desierto, la vida de pobreza y la renuncia a los bienes de este mundo constituían el genuino corazón del cristianismo. Abba Antonio, por ejemplo, y tras él muchos más, halló en el pasaje evangélico "anda, vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás tu tesoro en el cielo. Luego ven y sígueme" (*Sagrada Biblia*, 1944: Mc. 10: 21), la vocación hacia el *erēmos*, tal como señala Atanasio.

Investigadores como Jacques Lacarrière (1964) indican también el clima milenarista como un catalizador del movimiento ascético, es decir, la creencia de que el fin de los tiempos estaba a la vuelta de la esquina. Por otro lado, una vez que la Iglesia pasó a conformar el dispositivo religioso del Imperio, el espíritu del martirio perdió todo sentido. La fe ya no exigía su confirmación en el sacrificio de la propia vida. Esto orilló a muchos —opina el investigador francés— a buscar nuevas formas de sacrificio por la fe, y la huida al desierto fue una de ellas. Sean o no correctas sus observaciones, lo que me importa destacar es que el movimiento eremítico viene a representar un síntoma importante sobre cómo vivían y comprendían la vida polí-

tica y social algunos hombres de aquella época en relación con su profundo anhelo espiritual. Para algunos hombres, desertar de la comunidad humana se presentaba cada vez más como una estrategia viable para alcanzar un nuevo horizonte en el que la vida misma fuera posible. La ciudad, la comunidad humana entera, se manifestaba —ante los ojos del llamado al *erēmos*— como un lugar imposible para la vida y para la salvación.

Fūdo erēmos. Paisaje y ascesis

Una vez señalados los factores históricos, sociales, económicos e incluso religiosos que dieron pie al movimiento ascético, pasemos a indagar su *paisajística* como un elemento igualmente fundamental para la comprensión del fenómeno. Las fuentes disponibles para el estudio del eremitismo cristiano son los *Apophthegmata patrum* [*Los dichos de los Padres del desierto*]: "Miles de estos dichos y relatos se han conservado en diversas colecciones y lenguas. Aunque los monjes solían hablar copto —la lengua egipcia nativa— los apotegmas fueron consignados en griego y posteriormente se editaron en colecciones alfabéticas y temáticas, quizás en la Palestina del siglo VI" (Johnston y Kleinhenz, 2015: 371)[4]. También la *Vida de Antonio*, escrita por Atanasio de Alejandría (*c.* 296-373); la *Vida de Pablo de Tebas*, de Jerónimo (*c.* 340-420); la anónima *Historia de los monjes de Egipto*, de finales del siglo IV, comúnmente atribuida a Rufino de Aquilea (340-410), otras veces a Timoteo de Alejandría († 384) e incluso a Jerónimo; los escritos de Evagrio Póntico (345-399), así como la *Historia lausiaca*, de *c.* 419, escrita por Paladio (*c.* 364-420/30). Más tardías resultan las *Instituciones de los Padres* y las *Entrevistas* de Juan Casiano (360-435); el *Prado espiritual* de Juan Mosco (550-619) o la *Scala* de Juan Clímaco (579-549), etcétera. En lo que sigue, recurro sólo a la *Vida de Antonio*, a *Los dichos de los Padres del desierto*, y al *De Oratione* de Evagrio.

En los inicios, el ascetismo cristiano tomó la forma del eremitismo o anacoretismo, es decir, la forma de vida del renunciante solitario que se adentra en el desierto. Esta vida solitaria contrapuesta a la vida de las masas en la urbe se presentó como el ideal del anacoreta, que en la soledad emprendía la búsqueda de su salvación. Su forma de vida se constituye en el espacio que abre su *xeniteia*:

4 Todas las traducciones de fuentes en inglés y francés son propias.

> *Xeniteia* fue el término que se utilizó para designar la alienación voluntaria mediante la cual los ascetas buscaban liberarse de las circunstancias materiales y sociales que pudieran obstaculizar su fe en Dios y progresar espiritualmente con ello. Los cristianos habían logrado tradicionalmente la *xeniteia* en Egipto retirándose a los confines de sus hogares o a las afueras de sus pueblos. […] un número cada vez mayor buscó una realización más dramática trasladándose, como Antonio, al austero mundo del desierto. Aquí, más allá de las vistas y los sonidos del mundo, se creía que un monje podía encontrar la quietud o tranquilidad espiritual (*hēsychia*). (Caner, 2003: 25)

Las modalidades en que los eremitas decidieron su ascesis y *xeniteia* fueron múltiples. Sin embargo, fuera esta o aquella otra modalidad, todas tenían el común denominador de que se radicaban y desarrollaban en un espacio, en un *fūdo* particular: el *erēmos*. Las prácticas de los eremitas se resolvían generalmente en una vida de pobreza, es decir la renuncia total a los bienes materiales y a los vínculos humanos: ascesis de ayuno, vigilia, oración y un acendrado cuidado de los impulsos de la voluntad y los pensamientos, que ellos llamaban *logismoi* o *démones*. Sin embargo, estos *démones* eran ubicados también en la espacialidad externa, en el *erēmos* mismo. El desierto era su dominio: "¡Largo de nuestro dominio! ¿Qué vienes a hacer en este desierto?" (Athanase d'Alexandrie, 2004: 13, 2),[5] conminan los *démones* a abba Antonio. Sin embargo, a pesar de las dificultades climáticas y demonológicas, los ascetas persistían en el *erēmos*, como si fuera algo más que un simple desierto para ellos.

Stephen J. Davis (2018) ha estudiado la interacción entre espacio arquitectónico y forma de vida en el ascetismo cristiano. Sin embargo, su estudio tiene la limitación de la perspectiva arquitectónica-arqueológica; es decir, su enfoque no aborda de manera específica los aspectos más profundos entre los vínculos del paisaje —en el sentido del *fūdo* watsujiano, que aquí me interesa resaltar— y la forma de vida del ser humano. No obstante, sí hace algunas observaciones valiosas. Por ejemplo, estudiando el monacato budista, Davis señala que allí hallamos el papel mediador del espacio y la arquitectura para pasar de lo local mundano a lo sagrado. En el budismo tántrico no sólo las estructuras arquitectónicas tienen esta orientación simbólica, sino que también hay una geometría sagrada del espacio encarnada en los *maṇḍalas*. A propósito del monaquismo budista y su relación con el paisaje, Davis (2018) escribe que en

5 Señalo en las referencias parentéticas a esta fuente el número de párrafo seguido del número de línea.

> el imaginario artístico y literario de los monjes y monjas, el paisaje exterior del recinto del monasterio también llega a verse como un territorio sacralizado, como una extensión de la unión divina realizada en el interior. El bosque o el desierto circundantes son transformados, de un recuerdo premonitorio del mundo y sus amenazas, en un frondoso paraíso espiritual. (159)

De igual forma, Davis recuerda que los artistas budistas chinos de la época medieval prestan mucha atención y dan mucha importancia a las características topográficas naturales, pues las consideran *funciones monásticas*, es decir, *matrices naturales* de las que los ejercitantes derivaban los valores que constituían su forma de vida. Por último, escribe unas líneas que resultan verdaderamente trascendentes para el estudio del *fūdo* y la forma de vida eremítica-monástica:

> James Robson ha utilizado el término "geopiedad" para describir estos relatos. Recogen la noción china de fengsu (en japonés, *fengshui*), que valora la interacción del entorno natural (*feng*) y las acciones humanas (*su*) realizadas en ese espacio. En este contexto, para los monjes o monjas que buscaban un lugar propicio para la contemplación monástica, la ubicación era importante. El paisaje y la práctica se reflejan mutuamente: el paraíso macrocósmico exterior refleja el paraíso microcósmico interior. (Davis, 2018: 164)

Davis afirma que, de hecho, el tema del paisaje como función monástica se encuentra presente en el cristianismo. Es decir, el monaquismo cristiano no ha desconocido en su desarrollo la perspectiva de la *geopiedad*, una concepción del paisaje cercana a la que plantea Watsuji con el concepto de *fūdo*. A la luz de estas consideraciones es interesante cuestionar si en el caso del ascetismo del desierto los ascetas derivaron sus prácticas del paisaje: ¿el paisaje mismo constituyó una función ascética-monástica, como piensa Davis? Defiendo que el *erēmos* no sólo constituyó una función ascética, sino que fue de hecho la *matriz espacial* de la que derivaron todos los valores ascéticos constitutivos de su forma de vida: la pobreza, el desprendimiento del mundo, la negación de los deseos de la voluntad, el ayuno, etcétera. Además, me atrevería a decir que, en los momentos tardíos del ascetismo antiguo, el desierto configuró la concepción misma de Dios entre los escritores monásticos como Pseudo-Dionisio Areopagita o Evagrio Póntico.

Siguiendo a Watsuji, podríamos decir que para los eremitas cristianos el desierto también es un lugar de muerte, aunque en un sentido radicalmente diferente.

Las dunas del desierto con sus soledades geológicas no determinan en ellos ninguna resistencia u oposición de la voluntad humana frente al paisaje. El paisaje no desencadena en el eremita el impulso a sobreponerse dominándolo, sino más bien genera un *kimochi* del todo contrario: una buena disposición de entrega hacia la muerte. El asceta se hunde en el horizonte concreto del *erēmos*, lejos del *gen*, para encontrar en el silencio y la soledad una vida verdadera, cargada del color de lo genuino, de lo propio, para su salvación.

En realidad, parece ser que Watsuji no sólo desconoció esta experiencia del desierto en el monacato cristiano de los primeros siglos, sino también la *otra* experiencia del desierto en la tradición judía. Ya desde la literatura veterotestamentaria el desierto es presentado como un lugar de epifanía y revelación divina, pero también como un lugar de muerte y renacimiento que el hombre tiene que atravesar para alcanzar la tierra prometida. Después de salir de Egipto, el "pueblo elegido" deambula cuarenta días en el desierto antes de entrar en la Tierra Prometida: "Los israelitas tuvieron que pasar por el 'terrible desierto' (Dt 1, 19) antes de ser conducidos al país que rebosaba leche y miel. El recorrido por el desierto (Ex 15, 22-19, 2) se convierte en un símbolo de prueba y de purificación" (Lurker, 2018: 86). Este mismo sentido de lugar de exorcismo y purificación se mantiene en Levítico 16, en el que se describe el rito de catársis que habrá de llevar a cabo Arón. Todos estos sentidos se conservan a lo largo del Antiguo Testamento, incluso hasta los textos más tardíos, como la literatura profética: Isaías predica en el desierto, Jeremías (2: 6) resalta el carácter temible y desolador del desierto, Oseas (2: 16) enfatiza el carácter epifánico del *erēmos*, etcétera. No obstante, la omnipresencia del *fūdo erēmos* no se agota en la espiritualidad del Antiguo Testamento. El desierto permea todo el cristianismo antiguo desde sus primeras horas. Pensemos en Juan Bautista que anuncia la venida del Mesías en el desierto a las márgenes del Jordán; en Lucas (4: 1-13), que refiere la ascesis de Jesús en el desierto durante cuarenta días, etcétera.

Entonces, dentro de estas tradiciones, la muerte no se despliega sobre el paisaje y sobre los otros como un acto de beligerancia, como planteó Watsuji. En la experiencia del *erēmos*, la muerte tiene que ver con el sí mismo. Las técnicas ascéticas de los padres del desierto se orientan a alcanzar esa desertificación del alma y liberarla de los elementos corrompidos del ser. La ascesis del desierto es un arte de la vida, en cierto modo, orientado hacia la muerte. En el mismo sentido, John Chryssavgis (2003) escribe que

> El desierto significaba la muerte: nada crece en el desierto. Tu propia existencia está, por tanto, amenazada. En el desierto no encontrarás a nadie ni a nada. En el desierto, sólo puedes enfrentarte a ti mismo y a cada aspecto de tu ser, a tus tentaciones y a tu realidad. Te enfrentas a tu propio corazón, y a los deseos más profundos de tu corazón, sin ningún chivo expiatorio (*scapegoat*), sin ningún escondite. (33)

En la soledad del desierto no se puede echar mano del chivo expiatorio de Arón; la única víctima propiciatoria es el yo corrompido. El desierto enseña al eremita esa desnudez a la que debe arribar. Él *erēmos* mismo es el *paisaje asceta*: sin agua, sin comida, sin montaña verde, sin hombres, despojado de todo. En la *Vida de Antonio*, Atanasio escribe que los demonios temían que abba Antonio, "en poco tiempo, hiciera del desierto la ciudad de la ascesis" (Athanase d'Alexandrie, 2004: 8, 2). Pero no tendría necesidad de devenir ciudad ascética un paisaje que ya de por sí es ascético. El paisaje desértico conmina, envolvente, a la transfiguración, a la renuncia de una forma de vida por otra: al paso por la muerte. Este paso por la muerte fue entendido por los abbas y ammas del desierto como una renuncia radical de los bienes de este mundo y de los valores que lo conforman. En la sustracción de sus fuentes vitales, la parte corrompida del alma es entregada a su exterminio.

El *erēmos* como anti-lugar debió ser para los ascetas algo similar a un espacio utópico encarnado, un lugar fuera de los lugares ordinarios e impropios. Una *hétérotopie*. Michel Foucault escribió a propósito de estos espacios-otros (*hétérotopies*) que tienen la virtud de dislocar la normalidad del espacio y de trastocar, romper o trasvalorar los órdenes espaciales a los que se oponen. La heterotopía, dice Foucault (1984), no sólo desarticula la normalidad del espacio, sino que también inserta una ruptura en la experiencia del tiempo: "ellas abren lo que se podría llamar, por pura simetría, heterocromías; la heterotopía se pone a funcionar a pleno cuando los hombres se encuentran en una suerte de ruptura absoluta con su tiempo tradicional" (76). El *erēmos* abrió a los renunciantes un espacio que les permitió el acceso a la experiencia de lo sagrado y lo eterno, empeñándose, a la par, en constituir "otro espacio real tan perfecto, tan meticuloso, tan bien ordenado como el nuestro es desordenado, mal dispuesto y confuso" (Foucault, 1984: 79-80). Perfecto y meticuloso, la heterotopía del *erēmos* fue perfilando la concreción exitosa de un proyecto religioso que buscaba volver el cielo tan cercano a la tierra que los hombres pudieran habitar

ya en él. "Verdaderamente se lo podía ver como *una región aparte* de piedad y justicia" (Athanase d'Alexandrie, 2004: 44, 3).

Resulta igualmente interesante lo que afirma Chryssavgis (2003) sobre la experiencia del *fūdo erēmos* y cómo esa experiencia configuró también la imagen de Dios en la espiritualidad ascética del desierto: el *erēmos*

> *Era un espacio que ofrecía una oportunidad, e incluso una llamada, a la visión divina. En el desierto, se invitaba a desprenderse de toda forma de idolatría, de todo tipo de limitaciones terrenales, para contemplar* […] *una imagen del Dios celestial. Allí se encontraba uno con otra realidad, con la presencia de un Dios inconmensurable* [boundless God]*, cuya gracia no tenía límite alguno.* […] Después de todo, uno no puede esconderse en el desierto; allí no hay lugar para la mentira o el engaño. El propio yo se refleja en el desierto seco, y se está obligado a enfrentarse a ese yo. (34; mis cursivas).

Chryssavgis escribe que el yo se refleja en el desierto seco, pero, cabe decir de un modo watsujiano, que, antes del yo ascético está el espacio que lo contiene, lo impregna y lo determina. No es sólo que el yo ascético se refleje en el yermo. También el *erēmos* se refleja en el alma, devastándola, desertificándola, volviéndola vacía, lánguida. El eremita es ciertamente un hombre del desierto. Un hombre-desierto.

Aunque el *erēmos* constituyó la experiencia originaria de la espacialidad en los padres del desierto y determinó con ello su forma de vida, los eremitas experimentaron también con otras espacialidades, igualmente determinantes y heterotópicas. Tal vez la más importante entre ellas fue la celda.

La celda y la ἡσυχία

Los eremitas vagabundeaban en el *erēmos*, pero en algún momento se instalaban —a veces de forma provisoria— en un espacio más o menos adecuado para su alojamiento y prácticas ascéticas. Los primeros lugares de alojamiento de los abbas fueron verdaderas *hétérotopies*: grietas, cuevas, ruinas o tumbas en los cementerios, o canteras excavadas por ellos mismos en la piedra viva, incluso habitaron en árboles o altas columnas. No obstante, pronto comenzaron a intervenir el espacio, configurando lugares rudimentarios, pero propios, es decir, que delataban una cierta intención y finalidad práctica. Perfilaban una *función*. Esta arquitectura rudimentaria tomó forma en la instancia de la celda. Las celdas eran generalmente espacios "monoambientales",

de una sola pieza; eran cuadradas, aunque podían ser redondas; a veces daban la impresión de ser pequeñas torres: los materiales de uso eran la piedra, el ladrillo cocido, la arcilla y la paja o la tierra batida. Más raro y escaso era el uso de la madera. Tenían pequeñas ranuras en los muros que hacían de ventanas y que permitían el paso de luz y calor al interior, y la puerta, que en la mayoría de los casos era una estera, permanecía abierta para su aireación. Las mutaciones históricas de la espacialidad de la celda fueron muchas. Pronto las celdas se hicieron más grandes y se apiñaron en racimos arquitectónicos que dieron paso a la instancia del cenobio —"el lugar de la vida en común"—, que es la forma primitiva de los modernos monasterios. Sin embargo, la espacialidad de la *celda sola* se mantuvo bajo otras nominaciones. Por ejemplo, en la literatura artúrica (siglos XII-XIII), particularmente en el ciclo del Grial, es un lugar común la *ermita* del santo, espacio místico al que el héroe tiene que acudir como un paso obligado dentro de su aventura espiritual.

Ya entrado el siglo XX, Gastón Bachelard volverá su reflexión sobre esta instancia espacial, cuasi mística. En *La Poétique de l'Espace*, Bachelard lleva a cabo una reflexión sobre la imagen de la *hutte de l'ermite* (la cabaña del eremita). A propósito, escribe:

> La *cabaña* (hutte) *del eremita*, ¡he aquí un grabado princeps! Las verdaderas imágenes son *gravados*. […] Ella debe recibir su verdad de la intensidad de su esencia: la esencia del verbo habitar. La cabaña es la soledad concentrada. […] La imagen nos conduce. Nos encaminamos a la soledad extrema. El eremita está *solo* delante de Dios. La cabaña del eremita es el antitipo del monasterio. En torno a esta soledad concentrada resplandece un universo que medita y ora, un universo fuera del universo. La cabaña no puede acoger ninguna riqueza "de este mundo". Tiene una alegre intensidad de pobreza. […] De despojo en despojo nos da acceso al refugio absoluto. (Bachelard, 1961: 46)

Aunque Bachelard mantiene en la palabra *ermite* una referencia etimológica al *erēmos*, algunas traducciones al español prefieren el uso de *ermitaño* en lugar de *eremita*. Pero, si bien pueden rastrearse las lejanas resonancias del eremitismo del desierto en el *ermite* bachelardiano, ya no es tan evidente que haya una espacialidad de rústica arquitectura en el ascetismo del desierto que pueda parangonarse a *la hutte*. No obstante, la hay. De hecho, *la hutte* ('choza', 'cabaña') parece ser una forma espacial moderna de aquella otra aún más primitiva: la celda. Y así como Bachelard opone *la*

hutte como *antitype* del *monastère*, la celda del eremita se opone al cenobio, que es el precedente del monasterio. Cabe señalar que, en italiano, *ermita*, el lugar que habita el eremita, es llamado *eremo*. El vínculo y la referencia al paisaje del que surge originariamente resulta más evidente.

La celda del eremita jugó un papel importante en la espiritualidad del ascetismo cristiano. A propósito de su relevancia, Davis (2018) escribe:

> Si las celdas son extensiones del yo monástico, también se han entendido como lugares que median el contacto y la unión con lo divino. […] Para sus habitantes, las celdas y los recintos monásticos resultan ser más que la suma de sus partes materiales: tienen un valor simbólico y espiritual, reforzado por la práctica ritual. La arquitectura de los monasterios no sólo se basa en el plano del lugar, sino también en las teologías encarnadas. (157)

Permanecer dentro de la celda es una prescripción generalizada que todos los abbas hacen a los eremitas novatos y que encontramos en varios lugares de los *Apophthegmata patrum*. "Un hermano interrogó a abba Hierax, diciendo: 'Dime una palabra, ¿qué he de hacer para salvarme?'. El anciano le respondió: '*Permanece en tu celda*. Si tienes hambre, come; si tienes sed, bebe; no hables mal de nadie, y serás salvo'" (Padres del desierto, 1986: I, §399; mis cursivas).[6] En el apotegma 790 leemos que un asceta consultó a abba Pafnucio sobre la mejor forma de llevar su vida en el *erēmos*. Abba Pafnucio se limita a responder con la parquedad característica de los maestros que han alcanzado una tranquila madurez espiritual: "'Ve, *siéntate en tu celda*, y haz una oración por la mañana, otra por la tarde y otra por la noche. Cuando tengas hambre, come; cuando tengas sed, bebe; cuando tengas sueño, duerme; *y permanece en el desierto* y no obedezcas a este pensamiento [el de la acedia]'" (Padres del desierto, 1986: II, §790; mis cursivas). Otro más consigna lo que abba Arsenio dijo a un hermano afligido: "'Ve, come, bebe, duerme y no trabajes; pero *no salgas de la celda*'. Pues sabía que *la paciencia de la celda lleva al monje a observar su orden*" (Padres del desierto, 1986: A, §49; mis cursivas). Abba Moisés de Escete dijo a un hermano atacado por la acedia: "'Ve, *siéntate en tu celda y tu celda te enseñará todo*'" (Padres del desierto, 1986: M, §500; mis cursivas). Como vemos, la celda es una figura reiterada de la interioridad del hombre, de una exigencia de vuelta atenta sobre sí. La

6 Señalo en la referencia parentética a esta fuente la sección alfabética griega y el parágrafo de la edición aquí utilizada.

celda se presenta de forma llamativa como una extensión del ser monástico. Espacio y vida quedan en ella fuertemente involucrados. Es decir, para abba Moisés y sus compatriotas, *uno es donde vive*. La celda, emplazamiento ascético dentro de la espacialidad del *erēmos*, era para los eremitas un lugar de epifanía.

John Chryssavgis (2003) añade: "La celda es la simple cabaña o habitación, donde el monje vive solo. En la celda, sencillamente te quedas contigo mismo, te sientas con tus emociones y cierras la puerta a cualquier intrusión" (41). Pero esta soledad, precisamente, es algo más que una simple soledad: es un reconcentrarse en sí mismo. Es una soledad que medita y reza [*qui médite et qui prie*]. Para Chryssavgis, el significado de la celda eremítica trasciende la pura referencia material. Del mismo modo, en los *Exercitia Spiritualia*, Gertrud de Helfta (1256-1302) pensaba la celda monástica como un espacio construido por las prácticas espirituales. Para Chryssavgis (2003), "La celda simboliza el trabajo del alma. Al igual que el desierto, tampoco es un mero lugar; es un camino profundo del espíritu" (42). En términos parecidos, Carl Gustav Jung representó el desierto (*die Wüste*) en el Liber Primus, c. IV, del *Libro rojo*, como el desierto del sí mismo, el desierto del alma. Además, Chryssavgis (2003) escribe: "La estabilidad que aquí se exige no es física, sino espiritual. Todo el misterio del desierto se encierra en este único concepto de la celda" (42). La celda física se convierte en la expresión siempre buscada del lugar sin lugar que es el espacio de la interioridad —espacio que a su vez ha sido ya permeado y determinado por el ambiente que lo contiene—. El *erēmos* —el macrocosmos que habita el asceta, macrocosmos ascético él mismo— determina así los valores y las prácticas que constituyen la forma de vida eremítica. *El erēmos es la matriz misma de esos valores*. La forma de vida eremítica-ascética genera, a su vez, una interioridad, un temple (*kimochi*) particular que busca expresarse, como respuesta y reflejo, en el espacio exterior que la envuelve y permea. Por lo tanto, la celda se presenta como el espacio de interacción entre *erēmos* y eremita. En esta interacción *entre* paisaje e interioridad, el primero penetra y determina el modo de la segunda y ésta, a su vez, busca siempre su intervención y concreción en el primero. En fin, uno es donde vive y donde se vive es como uno es.

Victoria Cirlot (2017), estudiando los espacios monásticos medievales, así como la recuperación de la espacialidad en el pensamiento filosófico contemporáneo, escribe: "El lugar que es no lugar ('*locus qui est non locus*'), como llamaba san Agustín al espacio de la interioridad, reclama delimitación, contorno, forma, materiales; en definitiva, exige visibilidad. Busca sus correspondencias en las ar-

quitecturas existentes o incluso aspira a ser construido" (Cirlot, 2017: 115). Y más adelante dice, a propósito de la imagen de la "cabaña" en el pensamiento filosófico contemporáneo: "Al hablar de la 'construcción de la cabaña' me refiero a ese mirar y ver repentinamente un lugar, al encuentro con el paisaje exterior que tiene que ver con lo que sucede en el interior, a la búsqueda de un espacio acogedor y protector, al impulso constructivo que hace de una intuición, muchas veces vaga e incierta, una realidad física y material" (Cirlot, 2017: 117). Pues bien, en los eremitas cristianos de los primeros siglos hallamos esa preocupación constante por manifestar ese *locus qui est non locus*, es decir, el no-lugar. Pero este no-lugar, para ser precisos, más que referirse a la interioridad del ejercitante, se refiere a la *interidad* entre ejercitante y paisaje, al *entrambos*. Este punto de conjunción *entre* los dos espacios que se mantienen en perpetua fluctuación, uno en el otro, fue realizado en la celda: espacio diminuto, austero, hecho de barro, a veces angulado, a veces redondeado. En ese terruño del espacio se desenvolvían los ejercicios espirituales del asceta y ahí debía permanecer hasta la muerte. Hasta la perfección. En última instancia, hasta alcanzar la experiencia desertificante del alma: la ἡσυχία.

El término *hesycasmo* deriva de la palabra griega *hēsycházō* (estar tranquilo o en reposo) y tiene al menos cuatro significados dentro de la tradición monacal. El que más me importa señalar aquí es el primero: *Hēsychia*

> Es el camino del silencio, que busca, a través de un alejamiento radical de la sociedad, superar las divisiones y tensiones internas y convertirse así en "simple" (cf. Mt. 6:22) y "unificado" —que podría haber sido uno de los significados originales de la palabra *monje* (*monos*, *monastikos*, *monachos*)—. El camino de la contemplación y la oración se articula en los escritos de Evagrio Póntico (346-399). Ésta es quizá la definición clásica del *hesycasmo*. (Johnston y Kleinhenz, 2015: 586)

Si los abbas prescribían a los ascetas mantenerse en la celda era porque en este espacio heterotópico y de ejercitación espiritual se alcanzaba el estado de *hēsychia*. Técnicamente, *hēsychia* puede ser traducido como *tranquilidad*, *soledad*, *quietud* o *silencio* para designar estados o temples de ánimo; también como *vivir en paz* o *tranquilidad de ánimo* para designar una forma de vida; pero igual admite la traducción para designar un espacio específico: *lugar tranquilo* o *lugar desierto*. En ese diminuto espacio de la *interidad* de la celda, desertificado de *logismoi* y *démones*, Dios podía, por fin,

habitar. "La celda se convierte en el lugar de encuentro con Dios, el lugar donde Dios está" (Chryssavgis, 2003: 43). Tal como recuerdan Johnston y Kleinhenz, el hesicasta busca ir de la dispersión a la concentración atenta, de la dualidad a la unidad. Del ruido de los ídolos y *démones* al silencio de Dios. De hecho, la palabra griega para 'salvación' (σωτηρία, *soteria*) indica precisamente un sentido de plenitud e integridad. En un sentido watsujiano, esta integridad-*soteria* tiene que ver también con la no dualidad entre ejercitante y paisaje, es decir, con su unificación, su *ser-entrambos*.

El punto al que el eremita dirige su alma es un centro radiante, una morada interior, de acogida: es Dios. "El reino está dentro de vosotros" (*Sagrada Biblia*: 1944: Lc. 17: 21), es la máxima que da sentido a esta experiencia. La celda nos da acceso al refugio absoluto, a lo absoluto de la morada, escribe Bachelard. Para los eremitas cristianos, ese refugio absoluto sólo podía ser Dios. Pero un *boundless God*, como escribe Chrysavgiss.

La *hēsychia* es, entonces, ya de cierta forma el *erēmos* del alma, el desierto vuelto interior: el desierto mismo que permea hasta el fondo del alma. Tranquilidad y silencio. ¿No ha llegado el desierto a impregnar con su color el alma entera? El alma del eremita, ¿no es realmente un alma del desierto, un alma-desierto? ¿No ha entrado el eremita en perfecta simbiosis con el paisaje que habita? ¿No habita realmente el paisaje ya al hombre? Y el paisaje y el hombre, ¿no habitan ya el refugio absoluto y éste en ellos? Pero este refugio absoluto es un refugio sin forma, omniabarcante, que acoge todo en su seno. Contiene el adentro y el afuera, el aquí y el allá. Abba Besarión dijo a un hermano: "Dios está aquí y en todas partes" (Padres del desierto, 1986: B, §156). También, abba Daniel dijo a abba Amoes: "Dios está en la celda, y también afuera está Dios" (Padres del desierto, 1986: Δ, §187).

La literatura apoftegmática nunca abandonará la concepción de un Dios personal. Apotegmas como los de Besarión y Amoes son raros, pero ya anuncian la teología monacal por venir. Será Evagrio Póntico —heredero también de la espiritualidad del *erēmos*— quien aventure especulaciones de un mayor calibre al respecto. La prevención contra la imagen del Dios personal, del Dios antropomórfico, recorre gran parte de la última sección de su *De Oratione*. Ahí escribe, por ejemplo, que el monje nunca debe intentar "ver una forma o figura durante la oración" (Evagrio Póntico, 1979: §114).[7] En el estado de oración pura, dice Evagrio, el alma no debe buscar ver a Dios bajo ninguna forma, pues Dios carece de forma: "Cuando estés

7 De esta fuente señalo en la referencia parentética el parágrafo de la edición consultada.

orando no formes dentro de ti imagen alguna de la Deidad, y no dejes que tu intelecto sea marcado por la impresión de cualquier forma; sino que aproxima lo Inmaterial de un modo igualmente inmaterial" (Evagrio Póntico, 1979: §67). Para Evagrio, la oración pura, que es contemplación pura, trasciende toda forma, representación y pensamiento. Aquí encontramos las semillas de la teología iconoclasta cristiana posterior. A propósito, Freud (2015) sostenía, en *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, que la irrepresentabilidad del Dios judío, "la prohibición de hacerse una imagen de Dios, es decir, la obligación de venerar a un Dios al que no se puede ver" (131), pudo deberse a escrúpulos frente al uso mágico del ídolo. También, sospechaba que esa interdicción iconoclasta respondía a la necesidad de liberar a Israel de los antiguos dioses (ídolos) egipcios. Este dispositivo teológico operó el triunfo de la intelectualidad sobre la sensualidad, dice Freud. El triunfo de las exigencias del *superyó*. Sin embargo, bajo la luz de la perspectiva de Watsuji —que afirma que el *fūdo* determina incluso los valores religiosos de una comunidad humana—, y a la luz del ascetismo cristiano, cabe preguntar: ¿pudo haber sido la experiencia del *fūdo erēmos* lo que orientó a estas tradiciones espirituales hacia la irrepresentabilidad teológica? Después de todo, ¿por qué de la experiencia del *paisaje ascético* no derivaría una *teología apofática* como la de Evagrio Póntico o Pseudo Dionisio?

Conclusión

Watsuji defiende que la experiencia del *fūdo sabaku* queda definida por *1)* la experiencia del paisaje como un lugar amenazante y de muerte que tiene que ser dominado, *2)* una determinación hacia el lado *gen* del hombre, es decir, hacia su dimensión social-política, y *3)* la formación de la imagen del Dios personal en la religión. Sin embargo, esta breve incursión en el eremitismo-ascético del cristianismo primitivo nos ha revelado otra experiencia.

La experiencia del *fūdo erēmos* está definida por *1)* la vivencia de la ambientalidad como una región de muerte, es cierto; sin embargo, esa inminencia de la muerte no incita la sobreposición afirmativa de la voluntad, sino a su declive y negación: el *erēmos* es el *paisaje ascético* del que el hombre deriva los valores que determinan la forma de vida ascética-eremítica; *2)* una forma de vida que privilegiaba la dimensión *nin* del hombre, es decir, su dimensión individual, frente al insoportable *gen*, que no sólo oprimía sus vidas, sino que también amenazaba la posibilidad de su salvación (*unificación-soteria*); *3)* la experiencia de la *hēsychia*, cuyo contenido perfila una

concepción impersonal de Dios, un Dios sin forma, irrepresentable, que está en la interioridad de la celda, y también afuera, como el refugio absoluto que todo lo acoge en su seno.

Referencias bibliográficas

Athanase D'Alexandrie. (2004). *Vie d'Antoine* (Gerhardus J. M. Bartelink, Trad.) Les Éditions du Cerf.

Bachelard, Gaston. (1961). *La Poétique de l'Espace*. Presses Universitaires de France.

Cabrera, Isabel. (2011). "El Dios de arena. Una reflexión sobre la mística del desierto". En Isabel Cabrera, *El Dios de arena y otros ensayos* (pp. 35-68). Universidad Nacional Autónoma de México.

Caner, Daniel. (2003). *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. University of California Press.

Cirlot, Victoria. (2017). "Construyendo la cabaña. Aproximaciones a la realidad interior". En Victoria Cirlot y Blanca Garí (Eds.), *El monasterio interior* (pp. 115-137). Fragmenta Editorial.

Chryssavgis, John. (2003). *In the Heart of the Desert. The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*. World Wisdom Inc.

Davis, Stephen J. (2018). *Monasticism. A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

Evagrio Póntico. (1979). *On Prayer*. En G. E. H. Palmer *et al.* (Eds.), *The Philokalia. The Complete Text*, vol. 1 (pp. 55-71). Faber and Faber Limited.

Foucault, Michel. (1984). "Espacios diferentes". En Víctor Goldstein (Trad. y Ed.), *El cuerpo utópico. Las heterotopías* (pp. 63-81). Nueva Visión.

Freud, Sigmund. (2015). *El hombre Moisés y la religión monoteísta. Tres ensayos* (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Akal.

Johnston, William M.; Kleinhenz, Christopher (Eds.). (2015 [2000]). *Encyclopedia of Monasticism*, Volume 1&2. Routledge.

Kasulis, Thomas P. (2019). *La filosofía japonesa en su historia* (Raquel Bouso García, Trad.). Herder.

LACARRIÈRE, Jacques. (1964). *Los hombres ebrios de Dios* (Antonio Valiente, Trad.). Ayma.

PADRES DEL DESIERTO. (1986). *Los dichos de los padres del desierto. Colección alfabética de los apotegmas* (Martín de Elizalde, Trad.). Ediciones Paulinas.

LURKER, Manfred. (2018). *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. Herder.

SAGRADA BIBLIA (Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, Trads.). (1944). Biblioteca de Autores Cristianos.

WATSUJI, Tetsuro. (2006 [1935]). *Antropología del paisaje: climas, culturas y religiones* (Juan Masiá y Anselmo Mataix, Trads.). Ediciones Sígueme.