



FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie 2017 Año IV/Núm. 8

ÍNDICE

	Pág.
Alejandro José López Ribao, o.p. Una visión de la Orden de Predicadores en la Barcelona del siglo XVIII. La relación del convento de Santa Catalina virgen y mártir con el resto de instituciones dominicanas presentes en la ciudad	191
M ^a . Milagros Cárcel Ortí Metodología para la investigación en historia de la iglesia local	217
Arturo Llin Cháfer Los beneficiados de la parroquia de Bocairent. Aproximación histórica	257
Alfonso Esponera Cerdán, o.p. Horario, Plan para la oración mental, Plan para el capítulo y Ejercicios interiores y exteriores, elaborados para el noviciado en 1688 por Serafín Tomás Miquel o.p.	293
Enrique Mena Salas “Éstás loco, Pablo...”. Sentido de la interrupción de Festo al discurso de Pablo en Hch 26,24	311
Rubén Peretó Rivas El conocimiento y la atención de sí en José Hazzāyā	353
José Pérez Adán La cuarta cristiandad	363
Ángel Peris Suay La religión en la sociedad postsecular	379
Leopoldo Quílez Fajardo El mal, aporía especulativa en P. Ricoeur. Visión ética y trágica del mundo	413
Justo Aznar Sobre el origen biológico del hombre y el pecado original	439
Memoria Académica del Curso 2016-2017	459
Recensiones	481
Publicaciones recibidas	503
Índice del Volumen IV	509

ESCRITOS
DEL VEDAT

EL CONOCIMIENTO Y LA ATENCIÓN DE SÍ EN JOSÉ HAZZĀYĀ

*Rubén Peretó Rivas**

RESUMEN

El objetivo de este texto es exponer algunos conceptos fundamentales de carácter antropológico que aparecen en una de las obras más conocidas de José Hazzāyā que trata sobre las tres etapas de la vida espiritual, las que serán entendidas también como proceso de autoconocimiento. Tendré en cuenta de modo particular la primera de ellas a fin de arribar a conclusiones que permitan recabar la influencia de Evagrio Póntico en la teología espiritual de Hazzāyā, el carácter optimista de su planteo antropológico y el papel central otorgado a la libertad.

PALABRAS CLAVE

José Hazzāyā, Evagrio Póntico, Libertad, Vida espiritual, Autoconocimiento.

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss some of the the main anthropological concepts that could be find in a book by Joseph Hazzāyā that deal with the three stages of the spiritual life, taken as three steps of the self knowledge. I will argue mostly with the first stage in order to conclude about the Evagrius of Pontus' influence on the spiritual theology of Hazzāyā, the optimistic feature of his anthropology and the central place of freedom in his thought.

* UNCuyo – CONICET (Argentina).

KEYWORDS

Joseph Hazzāyā, Evagrius of Pontus, Freedom, Spiritual life, Self knowledge.

El precepto delfico *Conócete a ti mismo* no solamente se encontraba grabado en el pronaos del templo de Apolo sino que, como en sordina, recorre el pensamiento filosófico y teológico del mundo occidental. Ciertamente, las modulaciones en las cuales se ha expresado han sido diversas, dependiendo del espacio filosófico o del espacio geográfico en el cual aparece. San Isaac el Sirio escribe: “El que se conoce a sí mismo es mayor que aquel que resucita a los muertos y es superior a los ángeles”. Pareciera que no solamente es un conocimiento difícil de alcanzar sino que es un conocimiento superior, que exige un proceso que no todos son capaces de seguir, como no todos son capaces de resucitar a los muertos. En muchas ocasiones el conocimiento de sí es asimilable a la *conciencia plena* de sí, es decir, la conciencia de la realidad personal, del mundo exterior y de Dios. Estas tres tomas de conciencia sucesivas, o tres conocimientos, se *estandarizan* en un proceso que reconoce tres etapas que recibieron a lo largo de la historia diferentes denominaciones.

El primer autor que le otorga un nombre a estos estadios y los caracteriza es Evagrio Póntico, monje del desierto egipcio de fines del siglo IV, y los denomina *práctico, físico y teológico*, y dedica un libro a tratar a cada uno de ellos.¹ El primero consiste en el conocimiento de sí a través del dominio de las pasiones y culmina en la *apátheia*; el segundo, en el conocimiento del mundo físico y se alcanza la contemplación de las naturalezas segundas, y el tercero en el conocimiento del mundo espiritual, alcanzándose la contemplación de las naturalezas primeras. Se trata de un proceso ascendente en cuanto que el objeto de conocimiento que es cada vez más elevado y, a la vez, un proceso de profundización interior que, en vez de llevar al hombre a un solipsismo egoísta y, probablemente también patológico, lo *cura* toda vez que le revela la verdad más íntima de sí y de lo que lo rodea.

Por cierto, todo este proceso se encuentra enmarcado en un plano teológico o ascético. No se trata de una suerte de *filosofía natural* o de

¹ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico; Le gnostique ou A celui qui est denenu digne de la science y Kephalaia gnostica*.

una *cura natural del alma*. Para los autores a los cuales me refiero, el elemento sobrenatural es constitutivo esencial del proceso. En otras palabras, este conocimiento profundo de sí es posible de alcanzar porque se alcanza el conocimiento de Dios. O bien, es Dios quien, a través de su gracia, hace posible que el hombre transite las tres etapas de perfección o de la vida espiritual. Pero el objetivo de este trabajo no se ubica en la teología ascética sino más bien en la antropología filosófica. Consecuentemente, el propósito de este breve escrito radica en discernir dentro del entramado teológico que teje un texto determinado, aquellos elementos que revelen la antropología sobre la cual estos autores han edificado su proceso teológico.

Un cuestionamiento razonable aparece siempre en estos casos: estos autores escriben para monjes y, por tanto, no es posible realizar una transposición y aplicar su *antropología* al hombre común, ajeno al estado monástico. La afirmación es correcta, pero considero que los conceptos vertidos para describir y calificar un estado de vida determinado no se circunscriben exclusivamente a él sino que, con cierta *economía*, pueden ser también aplicados al hombre en general. Recorro al concepto de οικονομία (*oikonomía*) como opuesto al de ακριβεία (*akribía*) en referencia al modo en que es entendido por la teología oriental. La *economía* divina es la interpretación teológica de la acción de Dios como creador y del carácter, vocación y destino del cosmos creado. Es decir, es la *administración* que hace Dios de su obra creadora a fin de que, a partir de un mundo caído, el hombre pueda alcanzar su salvación.² Análogamente, los textos de la espiritualidad patristica pueden ser leídos no solamente pegados al sentido estricto de sus palabras y de sus destinatarios inmediatos (ακριβεία), sino de un modo *económico*, es decir, *administrando* los conceptos, reglas, disposiciones y descripciones a un universo más amplio que incluya al hombre que vive en el mundo. Se trata de aplicar de un modo proporcional aquello que se predica de un determinado grupo –los monjes–, a un grupo mayor que, proporcionalmente también, podrán ser los cristianos o el hombre como universal. En definitiva, si el objetivo es desentrañar el soporte antropológico de los textos, la *antropología* propiamente no puede reducirse a un solo sector sino que debe comprender la totalidad de los individuos que participan de una misma naturaleza humana.

² Cf. P. BLOWERS, *Drama of the Divine Economy...*

El autor que me propongo presentar, José Hazzāyā, es uno de los discípulos más importante de Evagrio Póntico en el ámbito siríaco. Su importancia radica en que lo que conocemos de su obra es el testimonio de la repercusión que la doctrina evagriana de las tres etapas de la vida monástica gozó en un ámbito cultural y religioso tan rico como la cristiandad de lengua siríaca en el Oriente Medio, floreciente fundamentalmente durante el imperio sasánida y que transitó su largo declive luego de las invasiones musulmanas.

1. EL AUTOR Y SU OBRA

Lo que conocemos de la vida José Hazzāyā es lo que de él se dice en el *Libro de la castidad*, y son apenas unos pocos datos.³ Nació entre 710 y 713 y, a la edad de siete años, fue vendido como esclavo a un cristiano de la región de Qardou, zona montañosa donde se encuentra el monte Ararat, entre las actuales Turquía y Armenia. Recibió el bautismo e ingresó a un monasterio de la provincia de Erbil, actual capital de Kurdistán y, a lo largo de su vida, fue eremita y superior de varios monasterios de la cristiandad oriental. Murió hacia fines del siglo VIII. Está considerado como el teórico por excelencia de la mística nestoriana, aunque varias de las proposiciones que aparecen en sus tratados fueron condenadas por el sínodo de la iglesia de Oriente en 790.⁴

Según relatan sus contemporáneos, su obra era muy voluminosa —“mil novecientos tratados”, dice Abdisho de Nísibe—, pero muy pocos son los que han llegado hasta nosotros: *El paraíso de los orientales*, *Libro del tesorero*, *Tratado sobre la esencia divina*, *Capítulos de ciencia*, *Libro de las preguntas y respuestas* y la *Carta sobre las tres etapas de la vida monástica*, a la cual me dedicaré en este trabajo. Se trata de un texto que fue atribuido durante muchos años a Filoxeno de Mabbug hasta que los trabajos de Paul Harb y François Graffin lo restituyeron a su verdadero autor.⁵

Aunque el título habla de una *carta*, el texto es más bien un *tratado* sobre la vida monástica destinado a la lectura de un público más amplio

³ Cf. J.-B. CHABOT, “Le livre de la chasteté, composé par Jésusdnah, évêque de Baçra”, 225-291.

⁴ Cf. R. BEULAY, *La Lumière sans forme...*, 215.

⁵ La discusión acerca de la autoría, puede verse en la introducción a la edición crítica: J. HAZZĀYĀ, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, 266-269.

que el de un mero corresponsal individual. Está dividida en tres partes, dedicadas a cada una de las etapas de la vida espiritual, pero el espacio que les dedica es desigual, sobre todo en el caso de la tercera etapa que es muy breve, posiblemente porque es en ella cuando las experiencias son inefables y, consecuentemente, no hay mucho que pueda expresarse con palabras. Estas tres etapas son la *somática*, la *psíquica* y la *pneumática*, que reflejan la división tripartita del hombre (cuerpo, alma y espíritu) según la tradición paulina (1Tes 5,23).

2. LA SALIDA DEL MUNDO

El primer paso que menciona Hazzāyā y con el cual se inicia tanto la vida monástica como el proceso de conversión o conocimiento de sí, es la *salida del mundo*. Se trata de apartarse de todo aquello que *distrae*, es decir, que desvía o aleja del objetivo de perfección que se ha planteado quien ingresa a la vida monástica o bien, quien decide *ingresar* en sí mismo para conocerse.

Al tratar de esta primera decisión, José Hazzāyā repite con insistencia un término: *moción* o *movimiento* (زَوَاوٍ / *zaw'ō'*), que posee una serie de connotaciones relevantes. En primer término, y la más inmediata de todas, es que se trata de un proceso que se inicia por un acto voluntario. Todo movimiento es la actualización de una potencia, o una posibilidad que se realiza. Este es ya un primer indicio que el comienzo del proceso es accesible a todo hombre, pues todo hombre es capaz de ejercer el acto voluntario que dé inicio al *movimiento* de su conversión. Se trata de una decisión o de una preferencia –un acto positivo de la voluntad– por la cual se elige “salir del mundo” que resulta equivalente a “regresar a sí”. La *salida* no se *padece* sino que se *ejerce*; no hay pasión sino acción principiada por el propio sujeto. Y todo sujeto humano es capaz de ejercer esta elección.

El *movimiento* del que habla José Hazzāyā puede ser abordado también desde otro punto de vista que permite ubicarlo dentro de la constelación de los autores cristianos tardoantiguos. Es el mismo término que utiliza Evagrio Póntico para explicar la caída de los *noes* o inteligencias de la Unidad original. En la cosmología dentro de la que escriben estos autores, se reconocen dos creaciones por parte de Dios. Una primera, en la que fue creado el mundo espiritual –las inteligencias–, que permanecían unidas al mismo Dios en permanente contem-

plación y que, en un momento determinado, y a raíz de un *movimiento*, se alejaron o cayeron de esa unidad convirtiéndose en ángeles, almas o demonios. Es aquí donde aparece la segunda creación, como acto misericordioso de Dios, en la cual crea el mundo material, entre ellos el cuerpo, a fin de que las almas humanas no sigan cayendo y tengan la posibilidad de retorno al estado original. Evagrio va a mencionar este *movimiento* engendrador de todos los males en varios pasos de su *Kephalaia gnostika*. Por ejemplo, “El movimiento primero de los *logikoi* es la separación del *nous* de la Unidad que estaba en él”.⁶ En todos los casos, utiliza el mismo término siríaco ܙܘܘܐ (*zaw‘o*) que es el mismo que utiliza por Hazzāyā.

También Orígenes recurre al *movimiento* para explicar la caída. El texto latino traducción de Rufino de su *Tratado sobre los principios*, dice: “Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit...”⁷ La causa de la caída o del “alejamiento” fue un movimiento desorientado de las inteligencias que, en vez de permanecer continuamente dirigidos hacia el Creador, se inclinaron hacia otros fines, desviándose de la Unidad. Y, en este caso, la coincidencia no se da solamente en el término utilizado, *motus* según el texto latino que, probablemente traduzca el griego κίνησις o movimiento físico, sino también en la insistencia que el Alejandrino otorga a la libertad: Dios creo libres a las inteligencias, y ellas, libremente, decidieron apartarse de Él. Voluntariamente, y debido a la negligencia, según Evagrio, o al hartazgo según Orígenes, los seres racionales prefirieron dejar de tender a Dios y apartar de Él su mirada.

Pareciera que estamos en una suerte de reflejo especular: el texto de José Hazzāyā refleja, como en un espejo, el de Evagrio y el de Orígenes. Así como en estos últimos casos, el *movimiento* fue la ocasión del apartamiento de las inteligencias de la contemplación de Dios y el comienzo de sus desgracias, Hazzāyā otorga al movimiento una valencia contraria y, en este caso, es ocasión de redención o, mejor, de rehacer libremente aquello que libremente se había hecho mal, es decir, el apartamiento de Dios.

⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia gnostica* III, 107.

⁷ “La causa del alejamiento consistirá en el hecho que el movimiento de las criatura racionales no es orientado de modo recto e íntegro, pues el Creador ha concedido movimientos voluntarios y libres a las mentes creadas por Él...” ORÍGENES, *Sobre los principios* II, 9, 2; 470.

Señalo también otro aspecto: Orígenes habla de la causa del *alejamiento* (*recedo*) y se refiere al alejamiento de Dios, o de la Unidad originaria, pero este alejarse de las inteligencias de aquello que las constituía más íntimamente –vivir en continua y constante contemplación de la belleza divina– fue, también, un alejarse de sí mismas, o bien, un extrañarse o alienarse de sí mismas puesto que el fin para el cual habían sido creadas era, precisamente, la contemplación del Ser Divino. De allí que la *salida del mundo* de la que habla José Hazzāyā, copie el relato origenista: las inteligencias se alejaron de la Unidad y cayeron; para regresar deben *salir* o alejarse del mundo. Se trata en ambos casos del mismo concepto.

Pero podemos adoptar también en este caso la imagen del espejo: si todo el drama cósmico comenzó con un *recedere* o alejamiento, la solución deberá comenzar por su contrario, es decir, un *retorno*, y el primer paso de ese retorno, es el retorno a sí, a fin de conocerse, tomar conciencia de su realidad como ser alienado del objetivo de su existencia original y, libremente, emprender el camino de regreso. Si en el comienzo se trató de un *exitus*, para José Hazzāyā la salida del mundo es un *reditus*.

Pero ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de esta tarea? ¿Le resulta posible al hombre emprender este regreso? La pregunta no es ociosa ya que, en la historia del cristianismo, han surgido opiniones que consideran que la gravedad de la mancha originada por ese alejamiento, o por esa caída original, es tan profunda que imposibilita que el hombre pueda ser capaz siquiera de la más mínima obra de bien con la cual comenzar su redención. El alma humana está completamente viciada y su salvación solamente es posible por un acto de la voluntad divina: el hombre, por sí mismo, nada bueno o meritorio puede hacer.

Por cierto que José Hazzāyā no plantea de un modo tan definido la cuestión, pero ambos elementos, libertad y gracia, están presentes. Escribe:

Los primeros movimientos para la salida del mundo son las semillas naturales del bien que fueron sembradas por Dios en nosotros en la naturaleza de la primera creación. Porque ellas germinan continuamente en nosotros hasta que encuentran una voluntad ligeramente inclinada al bien, y entonces dan la ocasión al Ángel de la Providencia de acercarse al alma.⁸

⁸ J. HAZZĀYĀ, *Lettre sur les trois étapes...*, 6, 293.

Existen en el hombre “semillas del bien”, que son naturales. O dicho de otra manera, la naturaleza humana no quedó totalmente destruida luego de la caída, o del alejamiento original sino que en ella se esconden *semillas* o posibilidades de regeneración. Pertenecen a su propia naturaleza porque le fueron puestas por Dios en el momento mismo de la creación. Sin embargo, así como toda semilla necesita agua y luz para germinar, es decir, necesita condiciones que permitan su desarrollo, lo mismo sucede con el hombre. Él podrá, a lo sumo, *disponerse* al bien y será esa la ocasión y posibilidad de la ayuda de Dios.

Hazzāyā habla del “Ángel de la Providencia” que corresponde a lo que, dentro de la teología latina, llamamos el “ángel de la guarda”, es decir, un ser espiritual que ha sido asignado por la providencia divina a cada ser humano a fin de acompañarlo en la vida terrenal. Este ángel es el instrumento a través del cual Dios hace germinar las semillas del bien que Él mismo había sembrado en el hombre. El rol que el autor le asigna a este ángel en el proceso de ascenso del hombre en las tres etapas de la vida espiritual, aunque de un modo más pronunciado en la primera, es central. No es este el espacio para detenernos en este punto pero el protagonismo angélico posee una cierta originalidad en Hazzāyā y se entiende en el concepto de “economía divina” que exponíamos al comienzo o en lo que autores medievales conceptualizarán como gobierno divino a través de las causas segundas.

Lo importante para nuestro caso es el hecho que José Hazzāyā reconoce la necesidad de dos factores que operen conjuntamente a fin de provocar ese movimiento que de inicio a la salida del mundo. Uno, residente en el hombre como parte de su naturaleza; el otro, una intervención sobrenatural, la misma gracia divina obrando a través de un ángel.

CONCLUSIÓN

Destacaba al comienzo la esquematización del proceso de perfección espiritual del hombre en tres etapas que aparece en la mayor parte de los autores de la mística cristiana y que aparece también en los escritos del sirio José Hazzāyā. Me he detenido solamente en la primera de ellas –*somática* según nuestro autor, *práctica* según Evagrio Póntico, *purgativa* según los occidentales– y particularmente en los elementos antropológicos más propios y característicos. Esto habilita las siguientes conclusiones:

1. La influencia de la obra de Evagrio Pónico, en especial su doctrina espiritual, y a pesar de la fuerte censura que pesó sobre ella, se extendió no solamente a la cristiandad occidental a través de San Juan Casiano, fundador del monacato europeo, sino también a la cristiandad siria. Este dato posee cierta relevancia puesto que se trata de un autor que ha gozado de una aceptación de alguna manera *universal* o, si se quiere, ecuménica. Por un lado, y aunque oculto detrás del nombre de otros autores, influyó notablemente en la espiritualidad católica romana y también en la espiritualidad de las iglesias ortodoxas griega y rusa. Pero también, y esto es aún más interesante, en las iglesias nestorianas que habían quedado separadas de la comunión con Roma y Constantinopla después del Concilio de Éfeso en 431. De este modo, los cristianos nestorianos, además de ser una genuina correa de transmisión del conocimiento científico y filosófico grecorromano, en especial aristotélico, a todo el mundo occidental a través de los árabes, conservaron y transmitieron las primeras sistematizaciones de la espiritualidad cristiana.

2. La antropología que subyace a todo este andamiaje espiritual es una antropología optimista. Considera que la naturaleza humana posee los principios necesarios para su regeneración y que, con la necesaria intervención divina, es posible para el hombre alcanzar su fin, es decir, el retorno a la contemplación de Dios. Más aún, la misma corporalidad humana es ocasión de salvación. Lejos se encuentra, entonces, de toda opinión de tipo maniquea, según la cual la materia sería intrínsecamente mala.

3. Finalmente, y fiel a la raíz origenista del pensamiento de José Hazzāyā, la libertad juega un rol fundamental. El movimiento que inicia la salida del mundo y el retorno a sí, es originado en la radical libertad humana que, como en un reflejo del primer movimiento de apartamiento de la Unidad, tiene ahora la posibilidad de deshacer el error, de apartarse de las distracciones de lo creado y de volver a la contemplación para la cual fue creado.

BIBLIOGRAFÍA

- BEULAY, R., *La Lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Abbaye de Chevetogne, Chevetogne 1987.
- BLOWERS, P., *Drama of the Divine Economy. Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford University Press, Oxford 2012.

- CHABOT, J.-B., “Le livre de la chasteté, composé par Jésusdnah, évêque de Baçra”, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome XVI* (1896) 225-291.
- EVAGRIO PÔNTICO, *Tratado práctico*, en *Obras espirituales*, J. González Villanueva y J. Rubio Sadia (tr.), Ciudad Nueva, Madrid 2013.
- , *Le gnostique ou A celui qui est devenu digne de la science*, A. y C. Guillaumont (ed.), (Sources Chrétiennes 356), Cerf, Paris 2008.
- , *Kephalaia gnostica*, A. Guillaumont, (Patrologia Orientalis 28), Brepols, Turnhout 1985.
- HAZZĀYĀ, J., *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, P. Harb y F. Graffin (ed.), (Patrologia Orientalis t. 45, fasc. 2, n° 202), Brepols, Turnhout 1992.
- ORÍGENES, *Sobre los principios*, S. Fernández (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 2015.