

MORITUR IN SOLITUDINE. LA ACEDIA EN LA VIDA DE HUGO DE MIRAMAR

RUBÉN PERETÓ RIVAS

UNCuyo - Conicet

La acedia es un fenómeno espiritual y psicológico que asoló particularmente a los monjes durante la Edad Media. La rica literatura espiritual que sobre ella habían desarrollado los Padres del Desierto, sin embargo, había sido olvidada o descuidada en Occidente y, de esa manera, este *logismos* se identificaba con la pereza y se reducía simplemente a una especie de desgano o fatiga que le impedía al religioso cumplir con su deber. En definitiva, un problema moral. Tal era la situación que se vivía en el siglo XII y que pronto será revertida cuando, en el siglo siguiente y en pleno esplendor de la escolástica, autores como Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino ubiquen nuevamente a este fenómeno en su justo lugar.¹

El *Liber de miseria hominis* de Hugo de Miramar es una obra en la que aparece relatado el drama existencial que el autor sufre, debido a la acedia, durante ciertas etapas de su vida. En este trabajo analizaré algunos pasajes del libro mostrando las características de las crisis acediosas que debió atravesar Hugo desde una perspectiva que considera a la acedia como un fenómeno complejo que supera una mera calificación moral y que la asimila en muchos aspectos a ciertas enfermedades que integran la nosología psiquiátrica contemporánea.

¹ Sobre la historia y desarrollo del concepto de *acedia* puede verse el clásico libro de SIGFRIED WENZEL, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1957 y nuestros trabajos: RUBÉN PERETÓ RIVAS, “Acedia y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica”, en *Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología* vol. 3 n° 1 (2011); “La acedia y el *transitus* monástico en el siglo XII”, en *Teología Espiritual* (Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia), vol. 55, n° 165 (2011), pp. 313-324; “Las mutaciones de la acedia: de la Patrística a la Edad Media”, en: Juan José Herrera (ed.), *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, Unsta, Tucumán 2012, pp. 371-386.

1. El temor a la muerte

Hugo nació a fines del siglo XII en el mediodía francés y, siendo joven, recibió las órdenes sagradas de Guy de Fos, arzobispo de Aix. Su capacidad le valdrá que pronto ocupe cargos de importancia, llegando a ser archidiácono de Maguelone, en Languedoc. Este cargo lo investía de una autoridad semejante a la del obispo y le confería un prestigio que se manifestaba en su tren de vida, en el aparato judicial que lo rodeaba y en las riquezas que ostentaba. Sin embargo, cuando tenía entre cuarenta y cinco y cincuenta años, decide dejar su vida mundana e ingresar a la cartuja de Montrieux.² Es allí donde escribirá el *Liber de miseria hominis*.³

Al comienzo del libro II, Hugo escribe el siguiente relato:

Después de haber sufrido durante muchos años llenos de ansiedad que me cubrían de sudor, un día, de improviso, fui herido por el enemigo. El miedo y espanto se apoderaron de mí y las tinieblas me rodearon. Mi corazón se perturbó profundamente y me asaltó el temor a la muerte. A causa de ello, mis entrañas se llenaron de dolor y me poseyó como la angustia de la mujer que va a dar a luz... Mi corazón se marchitó, las tinieblas me petrificaron y los días de aflicción tomaron posesión cruelmente de mí. Además, agobiado con un profundo sueño, permanecía petrificado y fui asaltado por un terrible espanto en el que me veía en una triple profundidad: la de la impotencia, la de la ignorancia y la de la malicia, porque yo era culpable contra el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.⁴

² Los elementos de la biografía de Hugo de Miramar pueden verse en BOYER, RAYMOND, *Hugues de Miramar, chartreux à Montrieux (1242-1248): Documents autobiographiques (Analecta Cartusiana 42)*, Salzburg, Institut für Englische Sprache und Literatur, 1978.

³ No he tenido aún oportunidad de consultar la edición más reciente de la obra: HUGONIS DE MIROMARI, *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*, ed. FABRICE WENDLING, (CCCM 234), Turnhout, Brepols, 2010. Las citas que incluiré en este trabajo están tomadas de la edición de BOYER, *Hugues de Miramar...*, pp. 15-36, a no ser que se indique específicamente otra fuente.

⁴ “Post multorum annorum meorum curricula anxietate plena multoque sudore non, ex improviso vulnus ab hoste ferens, timor ei tremor venerunt super me et contexerunt me tenebre; cor meum conturbatum est in me et formido mortis cecidit super me. Propterea

Son varios los elementos de este párrafo que resultan indicativos como relacionados a la acedia y que, por otro lado, podrían incluso ser considerados como síntomas de alguna enfermedad. En primer término, vemos que Hugo hace referencia a que ha vivido durante años sumido en la angustia. Es un dato que revela que sus crisis, en definitiva, no han surgido de improviso como él sugiere, sino que han sido prevenidas por un estado anímico de abatimiento e, incluso, de depresión que lo ha perseguido durante años. Él habla de *anxietate*, un término que posee una significación sugerente en el vocabulario medieval. Lucifer de Cagliari, por ejemplo, la utiliza en *De Athanasio* junto con *tribulationes*, de las cuales quiere huir y buscar refugio en Dios.⁵ San Cipriano habla de las lágrimas que vierte instintivamente el neonato por las *vitae mortalis anxietates*.⁶ El vocablo expresa, entonces, una situación de angustia que surge frente a la conciencia de la mortalidad de la vida, es decir, de la finitud de todo lo humano. Es esta es una de las ideas que está latente en todo el doloroso testimonio de Hugo: la reacción humana frente a la muerte que se avecina. Algunas líneas más abajo lo dice claramente: *formido mortis cecidit super me*. El autor está relatando en este caso la situación que le acontece un tiempo antes de su ingreso a la Cartuja y que, junto a un sueño, provocará que tome tal decisión. Es decir, ocurre cuando Hugo ha cruzado ya la cuarentena y se encuentra viviendo lo que hoy llamamos “crisis de la mitad de la vida” y que los antiguos mitologizaban como los ataques del demonio de mediodía. Los rasgos y características de esta etapa, tal como lo describe la psicología contemporánea, encuentran eco en las palabras de Hugo. Por ejemplo, la búsqueda de cambios que permitan alcanzar los objetivos que aún no se han logrado y un fuerte remordimiento por los fines no cumplidos lo cual se manifiesta muchas veces en conductas

lumbi mei repleti sunt dolore et quasi parturientis angustia me possidevit... Emarcuit cor meum, tenebre stupefecerunt me et sic me dies afflictionis graviter possederunt. Unde tamquam gravi sompno depressus stupui nimiumque expavi, pro eo quod videbam me quasi in triplex profundum demergi, videlicet in profundum inpotencie, et malicie, quia contra patrem et filium eran culpabilis et spiritum sanctum”. HUGO DE MIRAMAR, *Liber de miseria hominis*, II, I, 1-15, p. 28.

⁵ Cfr. CALARITANI, LUCIFERI, *De Athanasio* I, XL, 9; ed. G.F. DIERCKX, (CCSL 8) Turnhout, Brepols, 1978.

⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *La vertu de patience* 12, 257; ed. J. MOLAGER (Sources Chrétiennes 291), Paris, Cerf, 1982.

depresivas. Es indicativo, además, que Freud afirma que los pensamientos de las personas en esta etapa de la vida están dominados por el a la muerte, a la que ven más cercana.⁷

Pareciera, entonces, que el telón de fondo de la crisis de Hugo es su descubrimiento o su caer en la cuenta *-inproviso* escribe él-, de que va morir y que los ideales de perfección cristiana que había abrazado en su juventud no han sido alcanzados, pues ha transcurrido su vida sumido en las vanidades del mundo. Es probable que esta crisis haya sido favorecida también por una predisposición personal de Hugo en sus largos años de angustia, la que, incluso, se manifestaba a través de síntomas orgánicos como el sudor, y estén indicando entonces una personalidad con tendencia a la depresión.

Es en el libro IX, cuando Hugo relata su segunda crisis que le sobreviene mientras está en el noviciado cartujo, que utiliza la expresión con la que he titulado esta ponencia: *moritur in solitudine*. La ocasión de su empleo es cuando el autor relata un diálogo entre la carne y el espíritu, en el que aquella se queja de que, al elegir la áspera vida religiosa de los monjes cartujos, entre otras cosas, Hugo “morirá en soledad”.⁸ En los relatos de las ambas crisis aparece entonces, de modos diversos, el temor a la muerte. Este pavor hasta tal punto se encarna en él, que concluye el primer libro con estas terribles palabras: *Vado mori!*, “Voy a la muerte”.

Estos textos y la constatación que implican remiten la *acedia* en su etimología y en su hondura más profunda, ya que este concepto refiere a la muerte y al descuido de los cuerpos insepultos. *Acedia* deriva del griego ἀκήδετος, que es el privativo de κηδέω y, por tanto, su significado primero es falta de cuidado o incuria. Es este el sentido que le da al término, por ejemplo, Platón en *Leyes*: “Pero si alguien no cuida (ἀκήδής) a sus hijos,...”.⁹ Sin embargo, esta palabra se usaba también con frecuencia para indicar una especial falta de cuidado: aquel debido a la sepultura. Es decir, el ἀκήδετος era la falta de interés o de cuidado por la sepultura de un cadáver, el horror que producía el muerto a quien no se sepultaba y la negligencia de los deudos por tributar los ritos fúnebres debidos a su difunto.

⁷ Cfr. DAVID ALMEIDA, “Ask the Brains: Is the Midlife Crisis a Myth?”, en: *Scientific American MIND Magazine*, February 2009.

<http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=ask-the-brains-is-the-midlife>

⁸ HUGO DE MIRAMAR, *De miseria hominis* IX, p. 23.

⁹ “ὁ δ' ἂν παίδων τε ἀκηδής γένηται καί,...”. Platón, *Leyes* XI, 913 c.

En este sentido utiliza la palabra Homero hacia el final de la *Iliada*, cuando el anciano Príamo se entrevista con Aquiles a fin de reclamarle el cadáver de su hijo Héctor para darle sepultura: “No me ofrezcas asiento -dice Príamo-, criatura de Zeus, mientras Héctor yace en las tiendas insepulto (ἀκηδής)...”.¹⁰ Contrariamente, el κηδέω es usado por los autores clásicos como duelo o cuidado por la sepultura. El mismo Homero, en la *Odisea*, dice por boca de Menelao refiriéndose a Ulises: “... sus trabajos debían convertírsele en lutos (κήδε)...”.¹¹

La *acedia* es entonces la privación del cuidado por la sepultura del otro, o ausencia del *duelo*. Esta ausencia esconde un descuido que no se refiere exclusivamente al hecho concreto de sepultar al muerto. Se trata de un descuido de sí mismo pues la incapacidad del duelo implica ligereza o superficialidad en el tratamiento de la propia vida. No hay fervor, no hay lágrimas, no hay tristeza. Lo que hay, entonces, es sólo descuido de la propia vida.

En los clásicos, el deber de sepultar a los propios muertos es ineludible. Recordemos a Antígona y su empeño en sepultar a su hermano, aunque con ellos deba desobedecer a su tío y suegro Creonte y, en última instancia, morir. Lo mismo sucede en la Escritura, donde el libro de Tobías se inicia con el relato de la obra de misericordia que cumplía Tobit en su destierro en la ciudad de Nínive, enterrando a los judíos muertos por Senaquerib, cuando los guardias no podían verlo.¹² Muchos siglos debieron pasar en Occidente para que, finalmente, la sociedad permitiera la experimentación con cadáveres con fines científicos. Andrés Vesalio será objeto de críticas y macabros relatos a raíz de sus prácticas. La ley del cosmos indica que los muertos deben descansar en paz y, para ello, deben ser sepultados. No obedecer esta ley implica la indiferencia hacia la voz de la naturaleza misma y, también, la alienación de sí mismo, la sordera con respecto al grito de los demás y la desobediencia de los ritos más elementales del duelo y de la pena. Por eso, en el sentido clásico, la *acedia* bien puede ser identificada como un problema de *sordera*. No se escucha a una ley natural, pero tampoco se escucha al *nous*, puesto que el espíritu se

¹⁰ “μή πω μ’ ἐς θρόνον ἴζε, διοτρεφές, ὄφρα κεν Ἔκτωρ / κεῖται ἐνὶ κλισίῃσιν ἀκηδής. Homero, *Iliada* XXIV, 553-4.

¹¹ “τῷ δ’ ἄρ’ ἔμελλεν / αὐτῷ κήδε’ ἔσεσθαι” “τῷ δ’ ἄρ’ ἔμελλεν / αὐτῷ κήδε’ ἔσεσθαι” Homero, *Odisea*, IV, 107-8.

¹² Cfr. Tobías 1, 18.

encuentra invadido por *logismoi* o pensamientos que lo obsesionan y lo conducen a desórdenes afectivos como una tristeza mórbida, una pena imposible o una gran melancolía.

Hugo nos habla de su temor a morir en soledad y, consecuentemente, a que su cuerpo quede insepulto. Se esconde detrás de este miedo el demonio de la acedia y, detrás de él, el resto de los *logismoi* o pensamientos malvados que obsesionan a la víctima impidiéndole el diálogo salutífero consigo mismo y con Dios. Se impone frente a él una realidad ficticia, o metarealidad, en la cual se ve ya condenado puesto que ha sido incapaz de alcanzar la vida de perfección que Dios le pedía. Parecería, entonces, que la única solución es el cambio de vida. Aún hay tiempo, aunque la muerte esté cercana. Es necesario optar por una vida más dura y que lo conduzca con seguridad a la perfección que anhela.

2. La segunda crisis

En la mitad de su vida, Hugo ha sido asaltado por el demonio de la acedia. No sólo su corazón y su mente están oscurecidos y angustiados, rodeados de tinieblas, sino que también sufre efectos corporales: sudor, somnolencia y angustia. Es en estas circunstancias cuando tiene un sueño, que relata en el *Liber de miseria hominis*. El archidiácono de Megalone se ve en las afueras de un monasterio de cartujos instalado en el centro de un bosque, en medio de un valle donde surge una fuente de abundante agua. Buscando una esposa, se encuentra de repente frente a una mujer vestida como las monjas cartujas en la que reconoce a la Virgen María, a quien le promete fidelidad diciéndole: “*Domina mea, amica mea, non te dimittam*”. Apenas ocurrido esto, la mujer desaparece y Hugo despierta. Persuadido de que el monasterio que vio en sueños es la cartuja de Montrieux, a la que conocía por su amplia fama, envía a un emisario para asegurarse de que es así y, una vez verificado lo visto en sueños, Hugo visita el monasterio y decide ingresar en él como monje.¹³

La alta ocupación que ocupaba Hugo en el mundo no significará para él ningún privilegio e su nueva vida sino que, como cualquier otro, deberá pasar la dura prueba del noviciado. Es en estos momentos cuando le sobreviene una segunda crisis que él mismo

¹³ HUGO DE MIRAMAR, *De miseria hominis IX*, p. 15-20.

describe como un diálogo entre la carne y el espíritu. Esta vez, el motivo de angustia será provocado por la duda acerca de la decisión tomada. ¿No habrá sido equivocada? ¿No será, acaso, que servía mucho mejor a Dios y a la Iglesia en su puesto anterior, donde podía, por ejemplo, ayudar a los pobres y proteger a los desamparados?¹⁴ Esta lucha, o agonía, espiritual lo acompañará a lo largo de todo el periodo de noviciado, y solamente lo abandonará días antes de su profesión.

Más allá de las razones que esgrimen en el diálogo la carne o el espíritu, y que provocan las angustias de Hugo, su mayor turbación viene por el hecho de lo que él considera un fracaso o decepción: "... cum stans in habitu novicii securus ese crederem, ecce ex insperato turbacio..., oritur et conflictus".¹⁵ Creyó que, al ingresar a la vida religiosa y vistiendo ya el hábito de novicio, todas sus angustias desaparecerían y volvería la calma a su corazón. Sin embargo, ocurre todo lo contrario pues nuevamente es asaltado por una nueva turbación del espíritu que produce en él un duro conflicto. Si el demonio de la acedia, en su primera crisis, lo había empujado a construir una metarealidad según la cual era necesario optar por un estado de vida de mayor perfección, una vez hecha la opción, vuelven los ataques del mismo demonios sugiriéndole que la decisión fue equivocada y que él no está hecho para las durezas de la vida cartujana.

Es notable que, contemporáneamente, otro cartujo que había optado tardíamente por esta vida luego de ser abad premostratense en Dryburgh, sufra una situación similar. Me refiero a Adán Scot que escribe en su *Soliloquiorum de instructione animae*:

Yo creía que, al renunciar al mundo e ingresar en la vida religiosa, encontraría la paz y el reposo. Pero me veo, a la inversa, embarcado en el presente en grandes tribulaciones y dificultades, y en miserias peores que aquellas que podría haber sufrido en el mundo. Yo que, estando en alta mar, busqué un puerto seguro en el cual escapar a la violencia de los vientos y a la crueldad de las oleaje, ahora me siento más bien aplastado

¹⁴ HUGO DE MIRAMAR, *De miseria hominis IX*, p. 22-23.

¹⁵ HUGO DE MIRAMAR, *De miseria hominis IX*, p. 21.

por las olas y empujado por ellas de una orilla a otra, peor entonces que cuando nadaba en el mar.¹⁶

Pareciera que en el caso de Adán como en el de Hugo, estamos frente a un ataque del demonio de la acedia, tal como lo ha entendido Evagrio Póntico.¹⁷ Es decir, aquel *logismos* más peligroso que, una vez que ha logrado introducirse en el alma del monje, abre la puerta para el ingreso de todos los demás. Y la ocasión, o rendija, que ha encontrado para colarse ha sido, justamente, la sensación de desesperanza con respecto a alcanzar el ideal de perfección que el monje se había propuesto en el momento de su ingreso a la vida religiosa. La tensión constante a la que está expuesto provoca que sobrevenga la crisis en la cual pareciera que se quiebra la propia vida puesto que el objetivo sobre el cual ella se sostenía se percibe como inalcanzable. Ni como archidiácono ni como cartujo podrá Hugo realizar el ideal de perfección cristiana.

Podría considerarse, siguiendo los lineamientos de la espiritualidad occidental, que Hugo se encuentra, simplemente, frente a una fuerte tentación. Detrás de estos pensamientos se esconden las pasiones, que lo tientan para volver a la vida mundana y frívola que llevaba anteriormente. No parecería, por eso mismo y de acuerdo a esta interpretación, que se tratara de un caso de acedia. Sin embargo, conviene recordar que, para Evagrio del Ponto, la *acedia* es un pensamiento dañino, un *logismos* o movimiento tendencial a la falta ubicado dentro de un octonario de pensamientos, o *logismoi*, que dañan el alma. Él no utiliza el concepto de *pecado capital*, como sí harán los teólogos de la Edad Media, y que implica una cierta *sutancialización* moralizante de las realidades a las que se

¹⁶ “... speravi, quando saeculo renntiavi et ad vitam religiosam veni, ad pacem me et quietem debere venire. Nunc autem viceversa ad magnas tribulationes et angustias me video prevernisse et ad maiores miserias quam habui quando in saeculo fui. Et qui idcirco de maris profundo ad portus soliditatem confugi, ut et ventorum violentiam et fluctum devitarem saecitiam, nunc magis me sentio et flatibus conquassari et undi hinc inde impelli in littore quam solebam quando natabam in mari”. ADAM SCOT, *Soliloquium de instructione animae*, PL 198, 844 bc.

¹⁷ También Fabrice Wendling observa en el testimonio de Hugo de Miramar un caso de acedia. Sin embargo, él prefiere una aproximación que no tiene en cuenta, de modo particular, a la enseñanza de Evagrio Póntico. Cfr. FABRICE WENDLING, “Un chartreux de Montrieux au XIIIe siècle, Hugues de Miramar: Journal d’une crise, le *Liber de miseria hominis*”, en: NATHALIE NABERT, *Tristesse, Acédie et Médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne : Anthologie de textes rares et inédits, XIII^e-XX^e siècle*, Paris, Beauchesnes, 2005, p. 86-106.

refiere Evagrio. Su observación es a una *kínesis* entendida como el *movimiento* de la caída, pero no la caída misma. Este particular movimiento adquiere una connotación más dramática puesto que son los demonios los que ponen en movimiento a las pasiones. Bernard Forthomme indica acertadamente que aquí se despliega la dimensión mitológica de las pasiones, ya que los demonios son presentados como aéreos o *pneumas*, relacionándose con la respiración e introduciéndose en los intersticios de la vida misma del monje.¹⁸ Es decir, no se trata solamente del movimiento tendencial sino que, detrás, hay un espíritu que lo provoca, el que se identifica con un *logismos* o pensamiento malvado. En definitiva, los *pensamientos* evagrianos son anteriores a las pasiones y son ellos quienes las provocan, horadando de ese modo la libertad del hombre. Detrás de la acedia hay un demonio, y se trata de un demonio que “ha aprendido el lenguaje de los hombres” puesto que conoce al *logismos* o pensamiento.¹⁹ Y es en el lenguaje interior del hombre, el *noûs* y sus pensamientos, donde se produce el ataque.

Esta estrategia de los *pneumas* malvados produce la colisión entre un *logismos* y la libertad del hombre, estableciéndose así una relación entre acedia y libertad, que Evagrio considera central a la hora de hablar de la “cura” de la acedia. A partir del texto de los Proverbios que dice: “Debemos guardar nuestros corazones con toda vigilancia”,²⁰ Evagrio afirma que el antídoto de la acedia es la guarda de sí, es decir, el *kedos* en oposición al *akedos*, o en la vigilancia o cuidado necesario frente al ataque súbito de los pensamientos.²¹ El monje debe ser un hombre “despierto” (*neptikos*) y alerta para saber discernir el ataque de los pensamientos. El autor utiliza la imagen de la ciudad asediada para hacer referencia a estos ataques que los *logismois* se empeñan en realizar contra el alma. Y el *sí mismo* que hay que proteger es el *noûs* en el que la libertad manifestada por la *apátheia* es una potencia defensiva contra los pensamientos invasores. Esa libertad es como una “muralla espiritual”, *mochlos pneumtikos*,²² que defiende contra el ataque de los pensamientos que se comportan

¹⁸ BERNARD FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Collection “Les empêcheurs de penser en rond”, Paris, Synthélabo, 2000; p. 490.

¹⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, 2, S; IV, 35; ed. Antoine Guilleaumont, (Patrologia Orientalis 28), Turnhout, Brepols, 1958.

²⁰ Proverbios 4,33.

²¹ Cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica* S 2, VI, 52.

²² EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica* S 1, V, 80.

como una flecha -“flecha inteligible”, los llama Evagrio-²³ y esa muralla exige ser defendida.

3. Conclusión

Es posible, entonces, proponer una lectura de algunos pasajes del libro IX del *Liber de miseria hominis* -y me refiero a aquellos que hacen alusión a las crisis espirituales de Hugo de Miramar-, desde la perspectiva de la acedia entendida como el complejo fenómeno espiritual y psicológico cuya descripción y análisis aparecen en las obras de Evagrio Póntico. Dicho de otro modo, el concepto evagriano de acedia puede verse encarnado -al menos en algunos de sus aspectos-, en la vida de Hugo.

Ciertamente, estas situaciones existenciales no podrían ser identificadas con la acedia tal como se la entendió durante la mayor parte del medioevo, es decir, como un vicio asimilable a la pereza. Es este el motivo por el cual Hugo de Miramar en ningún momento de su escrito relaciona sus dolorosas experiencias con la *acedia*. Sin embargo, el *logismos* tan bien caracterizado por Evagrio continuaba obrando, de un modo más oculto y larvado, en el corazón de los monjes.

Finalmente, la estrecha relación que se encuentra en el relato de Hugo entre sus dolorosas experiencias y la conciencia de la muerte, actualizan la cercanía entre el concepto de acedia y el cuidado por la sepultura tal como la habían entendido los antiguos griegos. De esta manera, la acedia no se reduce solamente a un proceso necesario y previsible en la vida espiritual de los monjes, y tampoco permanece circunscrito a un desorden de tipo psiquiátrico sino que, aún poseyendo elementos de ambos, se hunde en la profundidad misma de la vida humana en su enfrentarse insoslayable con la certeza de la finitud.

²³ Cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica* S 2, VI, 53.