

Adán Scott y Hugo de Miramar. Dos crisis existenciales en el siglo XII

Rubén Peretó Rivas*

Universidad Nacional de Cuyo - Conicet
Argentina

Resumen: Adán Scott y Hugo de Miramar fueron dos hombres que vivieron en pleno siglo XII y que, en varios aspectos de sus vidas, reflejaron lo propio de ese siglo en el ámbito filosófico y religioso. En un momento en que se descubre la humanidad de Jesús y de los hombres, a través de diversas vertientes, Adán y Hugo reflejan en sus escritos su humanidad en carne viva, la que sufre los avatares de una vida cuyo objetivo —la perfección cristiana— no termina de alcanzar.

En este trabajo me propongo analizar el devenir existencial de ambos a partir de sus escritos, adoptando como clave de lectura la acedia, tal como fue conceptualizada por Evagrio Pántico y transmitida a la espiritualidad cristiana occidental. En concreto, me interesa demostrar de qué modo este demonio puede introducirse en el alma y provocar una suerte de distorsión de la realidad que turba profundamente el espíritu y provoca emociones y decisiones profundamente dolorosas.

Palabras clave: Adán Scott, Hugo de Miramar, acedia, Evagrio Pántico

Abstract: Adam Scott and Hugh of Miramar were two men who lived in the middle of the twelfth century and who, in various aspects of their lives, reflected the philosophical and religious aspects of that century. At a time when the humanity of Jesus and of mankind was being discovered in various ways, Adam and Hugo reflect in their writings their humanity in the flesh, suffering the vicissitudes of a life whose goal -Christian perfection-, they are not able to achieve completely.

In this paper I propose to analyse the existential evolution of both of them on the basis of their writings, adopting acedia, as it was conceptualised by Evagrius Ponticus and transmitted to Western Christian spirituality, as a key to reading it. Specifically, I am interested in demonstrating how this demon can enter the soul and provoke a kind of distortion of reality that deeply disturbs the spirit and provokes profoundly painful emotions and decisions.

Keywords: Adam Scott, Hugh of Miramar, Acedia, Evagrius Ponticus

* **Rubén Angel Peretó Rivas** es doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Sto. Tomás de Aquino, Angelicum, de Roma y diplomado con el Diploma Europeo de Estudios Medievales por la Federación Internacional de Institutos de Estudios Medievales. Es profesor titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Cuyo y director del Doctorado en Filosofía de esa misma casa de estudios. Además, es investigador principal del CONICET. Ha sido becario Fulbright en la Universidad de Notre Dame (Indianana) y profesor invitado de la Universidad de Oxford. Se ha dedicado al estudio de autores de la patrística y de la Alta Edad Media, especializándose en el pensamiento de Evagrio Pántico, tema sobre el que ha dirigido proyectos de investigación acreditados por el Conicet y por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación Científica y financiados por el Banco Interamericano de Desarrollo. Correo electrónico: ruben.peretorivas@fulbrightmail.org

El florecimiento de las órdenes religiosas que se da en la Iglesia durante el siglo XII y los distintos estilos de vida que cada una de ellas proponía provocaron que, con frecuencia, miembros de determinadas abadías o estados clericales pasaran a otro donde esperaban encontrar una vida de mayor perfección. Las motivaciones aducidas por los desertores, si atendemos a los documentos que atestiguan estos casos, es la de la búsqueda de un estado de vida más perfecto, que les asegurara con mayor eficacia la salvación del alma. Sin embargo, conviene preguntarse por los avatares espirituales y psicológicos que se escondían detrás de decisiones tan importantes y definitivas, desde el punto de vista existencial, que se tomaban.

Siguiendo los últimos estudios acerca de la acedia, deseo explorar en este trabajo la posibilidad de que en algunos casos de monjes y clérigos fugitivos haya sido justamente una crisis de acedia lo que ocasionó la decisión de cambio de orden religiosa. Con ese fin, tendré en cuenta el caso de Adán Scott, abad premostratense de Dryburgh, que deviene cartujo en Witham, y el de Hugo de Miramar, archidiácono de Maguelone que ingresa a la cartuja de Montrieux, ambos hacia fines del siglo XII, a partir de algunos de sus escritos testimoniales.

El caso de los monjes desertores

Los casos de religiosos que, en un momento de su vida, decidían cambiar de orden religiosa, fueron muy frecuentes durante el siglo XII. La mayoría de las veces se trataba de cambios hacia casas religiosas de mayor perfección de vida, principalmente de la orden cartuja o de la cisterciense, por los que optaban monjes benedictinos o canónigos de diversas ramas, como así también miembros del clero secular. Algunos casos involucraron a personajes ampliamente conocidos, aún para los estudiosos actuales, como Guillermo de Saint-Thierry que, de abad de este monasterio benedictino, se hizo cisterciense en Signy.

Las cartas de san Bernardo de Claraval ofrecen un testimonio riquísimo de numerosos casos de este tipo. Benito, un monje de Saint-Germer de Fly, es recibido por el mismo santo en su abadía cisterciense en 1120 (S. Bernardus, 1859, *Ep. 67*, 174-176). Es este un hecho que, como otros semejantes, produjo un conflicto importante entre el superior de la abadía de origen del prófugo y aquel que lo recibió. En todos los casos, san Bernardo defiende con ahínco, humor e ironía el paso que han dado los monjes. Considera que tales cambios son lícitos cuando se dan hacia una casa religiosa que asegura un estilo de vida más austero, garantizando, de ese modo, una mayor perfección espiritual del monje. Este es el núcleo de su doctrina, que puede encontrarse en su defensa del caso citado y en otros, tales como Drogon, que deja su abadía de San Nicasio de Reims para ir a la Pontigny (S. Bernardus, 1859, *Eps. 32, 33 y 34*, 136-140.); Godwin, que pasa de Anchin a Claraval (S. Bernardus, 1859, *Ep. 66*, 173-174.); Tomás, de Saint-Omer a Claraval (S. Bernardus, 1859, *Ep. 108*, 249-251); Adam, de Chézy a Claraval (S. Bernardus, 1859, *Ep. 293*, 498); dos canónigos de la abadía victorina de Eaucourt y dos premostrantenses, Roberto y Fromond, a Claraval (S. Bernardus, 1859, *Epist. 3*, 87-89, y *Epist. 253*; 453-458).

El epistolario de san Bernardo no solamente nos permite observar sus reacciones y las de los abades con los cuales discutía, sino también una abundante legislación canónica que se produjo durante ese siglo destinada a regular este tipo de situaciones y evitar conflictos. El principio de fondo que se encuentra en todos estos casos es que los cambios de órdenes religiosas deberá darse solamente con el acuerdo de ambos superiores y, consecuentemente, se prohíbe a un abad recibir a algún miembro de otra casa religiosa que haya desertado de ella¹.

¹ Un listado detallado, con análisis de los documentos más significativos, puede verse en Dimier (1953).

En los casos que mencionamos más arriba, las motivaciones que declaran los monjes que dejan el monasterio tienen que ver siempre con el deseo de una mayor exigencia en la vida monástica, de una mayor penitencia y de una mayor soledad para, de ese modo, alcanzar una mayor perfección. ¿Pueden ser estos, acaso, indicio de acedia?

El complejo espiritual y psicológico de la acedia

La acedia es un fenómeno espiritual y psicológico sobre el que escribieron abundantemente autores de los primeros siglos cristianos. Sin embargo, con el paso del tiempo, fue olvidada o descuidada en Occidente y, de esa manera, se identificó con la pereza y se la redujo simplemente a una especie de desgano o fatiga que le impedía al religioso cumplir con su deber. En definitiva, se trataba de un problema moral. Autores como Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino comenzaron a ocuparse nuevamente de ella y volverla a su lugar dentro del entramado de la vida espiritual. Y así, el Aquinate la relaciona con la tristeza aunque la especifica como la tristeza que afecta a quien se entristece por el bien divino. Además, la asocia a una serie de afecciones tales como la *otiositas*, *somnolentia*, *torpor*, *negligentia*, *evagatio mentis*, *curiositas*, *verbositas*, *inquietudo corporis* e *instabilitas* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 4, ad 3.) Y, aunque la acedia no siempre es pecado, porque se ubica dentro del ámbito de las pasiones (Tomás de Aquino, *De Malo*, 1, 8.), sí lo constituye cuando provoca la tristeza o pesadumbre por el bien espiritual que, en última instancia, es el bien divino. Se trata del deseo opuesto a la vida divina y, en tal sentido, es pecado (Martín de Blassi, 2014).

Sin embargo, muchas reflexiones desarrolladas por los Padres del Desierto, especialmente Evagrio Pántico, eran desconocidas para los medievales. La acedia, enseñan los Padres, es un complejo fenómeno espiritual y psicológico que va mucho más allá de su consideración

dentro de un sistema de vicios y virtudes. Es un *logismos* o pensamiento malvado que se interpone y dificulta el camino de regreso hacia el conocimiento divino. El hombre deja de sentirse atraído por Dios y renuncia a la búsqueda de la unidad originaria, desparramándose, por el contrario, en la diversidad de las superficialidades mundanas.

Es así que la acedia provoca el alejamiento del verdadero placer. Escribe Evagrio: “... es evidente que no hay absolutamente nada sobre la tierra que provoque más placer que el conocimiento de Dios” (Evagrius Ponticus, 1985, III, 64). Al impedir alcanzar este placer condena al alma a un estado de caída perpetuo. El hombre pasará sus días en la negligencia o descuido de su deber de retorno a Dios y, de este modo, se perderá eternamente. Se trata del perpetuo estado de postración del hombre, consumido en las ventajas o placeres mundanos, de los que su negligencia le impide levantarse, perdiendo de esa manera el placer verdadero. Los Padres recurren por eso a la idea del demonio de la acedia, pues no se trata de una simple tristeza o languidez que afecta al apetito irascible, sino más bien de una fuerza brutal que acosa al monje a fin de impedirle su compleción en la plenitud del conocimiento divino.

Por eso, para Evagrio, la acedia es un pensamiento dañino, un *logismos* o movimiento tendencial a la falta y, en cuanto tal, distinto del pecado, puesto que este implica la falta ya cometida. Y la ubica dentro de un octonario de pensamientos, o *logismoi*, que dañan el alma. No utiliza el concepto de pecado capital, como sí harán los teólogos de la Edad Media, y que implica una cierta sustancialización moralizante de las realidades a las que se refiere Evagrio. Su referencia es a una *kínesis* entendida como el movimiento de la caída, pero no la caída misma. Este particular movimiento adquiere una connotación dramática, puesto que son los demonios los que ponen en movimiento a las pasiones. Forthomme indica acertadamente que aquí se despliega su dimensión mitológica 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 (Forthomme, 2000, p. 490). 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 su pensamiento (Evagrius Ponticus, 1985, IV, 35). Y es en el lenguaje interior del hombre, en el *nous* y sus pensamientos, donde se produce el ataque.

Esta estrategia de los *pneumas* malvados produce la colisión entre los *logismoi* 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 de un texto de los Proverbios (4,33) que dice: “Debemos guardar nuestros corazones con toda vigilancia”, afirma que el antídoto de la acedia es la guarda de sí, es decir, el *kedos* en oposición al *akedos*, o la vigilancia o cuidado necesario frente al ataque súbito de los pensamientos (Evagrius Ponticus, 1985, VI, 52). El autor utiliza la imagen de la ciudad asediada para hacer referencia a los ataques que los *logismoi* se empeñan en realizar contra el alma. Y aquello que hay que proteger es el *nous* en el que la libertad manifestada por la *apatheia* es una potencia defensiva contra los pensamientos invasores. Esa libertad es como una “muralla espiritual” (Evagrius Ponticus, 1985, V, 80), que defiende contra el ataque de los

pensamientos que se comportan como una flecha —“flecha inteligible”, los llama Evagrio (Evagrius Ponticus, 1985, VI, 53)—, y esa muralla exige ser defendida.²

Para Evagrio, entonces, la acedia es un fenómeno que posee una alta complejidad y que se constituye en el más peligroso de los demonios que pueden atacar al monje. Será esta la perspectiva que adoptaré en el análisis de algunos de los escritos y circunstancias de la vida de Adán Scott y Hugo de Miramar.³

Adán Scott

El conocimiento de la existencia y de la obra de Adán Scott es reciente. Se remonta al artículo de André Wilmart publicado en 1930, en el que identifica a Adán el Cartujo con Adán el Escocés o Scott y demuestra, además, que es el autor del *De quadripertito exercitio cellae*, que había sido atribuido, en la *Patrología Latina*, a Guido II (Wilmart, 1932).

Adán habría nacido entre 1130 y 1140 en Dryburgh, paraje ubicado en los límites de Inglaterra y Escocia. Siendo joven, ingresó a la abadía de canónigos premostratenses que se encontraba en su lugar natal y que había sido fundada recientemente. Fue ordenado sacerdote a los veinticinco años y pronto se destacó por sus conocimientos bíblicos y por su habilidad para la predicación. Hacia 1184 fue elegido abad y desarrolló su función de gobierno con el acuerdo de todos sus hermanos religiosos. En 1188 concurrió al capítulo general de su orden que se celebraba en Premontré y aprovechó su estadía en el continente para visitar a Roger,

² Sobre la historia y desarrollo del concepto de *acedia* puede verse el clásico libro de S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1957 y nuestros trabajos: R. Peretó Rivas, “Acedia y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica”, en *Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología* 3/1 (2011); “La acedia y el *transitus monástico* en el siglo XII”, en *Teología Espiritual* 55/165 (2011), pp. 313-324; “Las mutaciones de la acedia: de la Patrística a la Edad Media”, en J. J. Herrera (ed.), *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, Tucumán: UNSTA, 2012, pp. 371-386.

³ Sobre la acedia en los Padres del Desierto, puede consultarse: R. Peretó Rivas, *Evagrio Pónico y la acedia*, Nueva York: Peter Lang, 2017.

su maestro y antiguo abad de Dryburgh, que se había hecho cartujo en Val Saint-Pierre, cerca de Laon. Este episodio marcó profundamente a Adán. La tranquilidad, el silencio y la soledad del lugar; la austerioridad y simplicidad de la vida cartuja provocaron en él una profunda impresión que lo hacía exclamar, como Jacob: “*Vere non es hic aliud nisi domus Dei et porta coeli. O quam reverendus est ordo Cartusiensis, et omni honore preferendus*” [“Esta es verdaderamente la casa de Dios y la puerta del cielo. ¡Oh cuán venerable es la orden cartujana y cuán preferible a todos los honores!”] (Wilmart, 1932, p. 220).

El “nacimiento” de la vocación cartujana de Adán lo llevó a que, a su regreso a Inglaterra, le solicitara a Hugo, obispo de Lincoln, autorización para entrar en la cartuja de Witham en 1186. Sin embargo, pocos meses más tarde, recibió una carta del abad de Premontré en la que le comunicaba que sería excomulgado si no retornaba a su abadía original. El arribo inesperado de Hugo resolvió la situación, ya que intercedió por Adán ante el capítulo general premostratense y, dispensado de la obligación que había contraído al momento de su profesión, se lo autorizó a permanecer como cartujo en Witham. Vivió en esta cartuja veinticuatro años, en silencio y soledad, dedicado a la contemplación y a la redacción de tratados espirituales. Murió el 20 de marzo de 1212.

El decurso de la vida de Adán, como la de la mayoría de los que optaban por la vida monástica, estaba marcada por el deseo y la tendencia a la perfección. Ese era el motivo por el que había abandonado el mundo con todos sus placeres y profesaba una vida signada por el renunciamiento y la penitencia. Se trataba, indudablemente, de una vida en tensión. ¿Qué podía ocurrir, sin embargo, cuando luego de varios años de vida religiosa, se descubría que el estado de perfección que se buscaba originariamente estaba aún lejano? O, aún más, ¿qué reacción podía suscitarse en la psicología del monje cuando caía en la cuenta que las tentaciones y los ataques que sufría en su estado de vida actual eran mucho más duros que

los que debía enfrentar en la vida del mundo? Sobre todo, seguramente, una etapa de fuerte frustración, tristeza y desesperanza. Adán relata esta situación, con palabras particularmente dramáticas, en el primer capítulo de su obra *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 del oleaje, ahora me siento más bien aplastado por las olas y empujado por ellas de una orilla a otra, peor entonces que cuando nadaba en el mar”⁴. (Adamus Scotus, 1855, col. 844bc)

Veamos un ejemplo concreto de esta situación por la que pasa Adán, que relata en esa misma obra algunas de sus tentaciones:

Pienso en muchas mujeres bellas y seductoras. Ellas son muy hermosas, muy suaves y muy dulces. Son bellas a la vista, suaves para abrazarlas y dulces para besarlas. (Cuando pienso en ellas) mi mente suspira, mi cuerpo se estimula, mi corazón desea alcanzar la culminación del placer y mi carne exulta”⁵. (Adamus Scotus, 1855, col. 845c)

El texto es vívido y su autor no se ha privado de exponer a sus lectores ninguna de las fuertes sensaciones que lo asaltaban. Pero ¿qué reacciones psicológicas y espirituales podían ocurrir en estos casos? Se trataba de una persona que había renunciado a todos los peligros que la acechaban en el mundo a fin de alcanzar una mayor perfección dentro de la vida monástica y encuentra que, luego de años de penitencia, aún es asaltado por las mismas tentaciones que tenía en su vida mundana, quizás con una fuerza mucho mayor, lo cual estaría indicando que todos sus esfuerzos de perfección, y su vida misma, habían fracasado. La

⁴ “... 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 prevernisce 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”.

⁵ “Cogito multitudinem comptarum et pulchrarum mulierum. [...] Valde speciosae, valde suaves et valde dulces. [...] Speciosae ad videndum, suaves ad amplectendum, et ad osculandum dulces. [...] Suspirat mens mea, stimulator corpus meum, et ad voluptatis expletionem pervenire desiderat cor meum, et caro mea exultat”.

sensación de frustración y desaliento marcarían, entonces, largos períodos de su vida dentro del monasterio.

Hugo de Miramar

Hugo nació a fines del siglo XII en el mediodía francés y, siendo joven, recibió las órdenes sagradas de manos de Guy de Fos, arzobispo de Aix. Debido a su capacidad, pronto ocupó 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 estilo 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, decidió dejar su vida mundana e ingresar a la cartuja de Montrieux (Boyer, 1978). Allí escribió su *Liber de miseria hominis*⁶, obra en la que se relatan las vicisitudes existenciales que el autor sufre durante ciertas etapas de su vida.

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

Después de haber sufrido durante muchos años llenos de ansiedad que me cubría de sudor, un día, de improviso, fui herido por el enemigo. El miedo y el 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 Santo⁷. (Hugonis de Miromari 1978, II, I, 1-15, p. 28).

⁶ 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. F. Wendling, (CCCM 234), Turnohout: Brepols, 2010. Las citas que incluiré en este trabajo están tomadas de Hugonis de Miromari (1978, pp. 15-36), a no ser que se indique específicamente otra fuente.

⁷ “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 lumbi mei repleti sunt dolore et quasi parturientis angoscia me possidevit... Emarcuit cor meum, tenebre stupefecerunt me et sic me dies afflictionis graviter possederunt. Unde

Son varios los elementos de este párrafo que parecieran estar relacionados con la acedia. 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 (depresión?) que lo ha perseguido durante años. Él habla de *anxietate*, un término que posee un significado 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 (Lucifer de Clagliari, 1978, I, XL, 9). San Cipriano habla de las lágrimas que vierte instintivamente el neonato por las *vitae mortalis anxietates* (Cyprianus Carthaginiensis, 1982, 12, 257). El vocablo señala 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 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 terror de la muerte ha caído sobre mí”. El autor está relatando en este caso la situación que le aconteció un tiempo antes de su ingreso a la cartuja y que, junto a un sueño, provocó que tomara tal decisión. Ocurrió cuando Hugo había cruzado ya la cuarentena y se encontraba viviendo lo que suele llamarse “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

tamquam gravi sompno depressus stupui nimiumque expaui, pro eo quod videbam me quasi in triplex profundum demergi, videlicet in profundum inpotentie, et malicie, quia contra patrem et filium eran culpabilis et spiritum sanctum”.

logrado y fuertes remordimientos por los fines no alcanzados, lo que se manifiesta en ocasiones en conductas depresivas.

Pareciera que el telón de fondo de la crisis de Hugo fue su descubrimiento o su caer en la cuenta —*inproviso* escribe él— de que iba a morir, y que los ideales de perfección cristiana que había abrazado en su juventud no habían sido alcanzados, pues su vida había transcurrido en medio de las vanidades del mundo.

En la mitad de su vida, Hugo ha sido asaltado por un terrible demonio. No solo su corazón y su mente están oscurecidos y angustiados, rodeados de tinieblas, sino que también sufre efectos corporales: sudor, somnolencia y angustia. Y es en estas circunstancias cuando tuvo un sueño: se vio en las afueras de un monasterio de cartujos instalado en el centro de un bosque, en medio de un valle donde surgía una fuente de abundante agua. Buscando una esposa, se encontró de repente frente a una mujer vestida como las monjas cartujas en la que reconoció a la Virgen María, a quien le prometió fidelidad diciéndole: *Domina mea, amica mea, non te dimittam*. “Señora mía y amiga mía, no te abandonaré”. Apenas ocurrido esto, la mujer desapareció y Hugo despertó. Persuadido de que el monasterio que vio en sueños era la cartuja de Montrieux, a la que conocía por su fama, Hugo visitó el monasterio y decidió ingresar en él como monje (Hugonis de Miromari, 1978, IX, pp.15-20).

Fue durante su noviciado que le sobrevino una segunda crisis que él mismo describe como un diálogo entre la carne y el espíritu. Aquella se queja de que, al elegir la áspera vida religiosa de los monjes cartujos, *moritur in solitudine* (“Morirá en soledad”) (Hugonis de Miromari, 1978, IX, p. 23). Aparece nuevamente el temor a la muerte: *Vado mori!*, “Voy a morir”, escribía. Y lo comenzó a asaltar la angustia motivada por la duda acerca de lo acertado de la decisión tomada. ¿No habrá sido equivocada? ¿No 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? (Hugonis de Miromari, 1978, IX, pp. 22-23). Esta lucha o agonía espiritual lo acompañó a lo largo de todo el periodo de noviciado, y solamente lo abandonó días antes de su profesión.

Más allá de las razones que esgrimen en el diálogo la carne y 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*” (Hugonis de Miromari, 1978, IX, p. 21). 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, ocurrió todo lo contrario pues nuevamente fue asaltado por una nueva turbación del espíritu que produjo en él un duro conflicto. Pareciera que el demonio de la acedia, que en su primera crisis lo había empujado a construir una metarrealidad según la cual era necesario optar por un estado de vida de mayor perfección, una vez hecha esta opción, vuelve nuevamente al ataque, sugiriéndole que la decisión fue equivocada y que él no está hecho para las durezas de la vida cartujana.

Conclusión

Según lo expuesto, parece que tanto en el caso de Adán como en el de Hugo estamos frente a un ataque del demonio de la acedia, ese peligroso *logismos* que, una vez que ha logrado introducirse en el alma del monje, abre la puerta para el ingreso de todos los demás (Wendling, 2005). Y la ocasión, o rendija, que ha encontrado para colarse ha sido la sensación de desesperanza con respecto a alcanzar el ideal de perfección que ambos se habían propuesto en el momento de su ingreso a la vida religiosa. La tensión constante a la que estaban expuestos provocó que sobreviniera la crisis en la cual el objetivo sobre el que habían edificado su vida se percibía como inalcanzable. Ni como archidiácono ni como cartujo podía

Hugo realizar el ideal de perfección cristiana, así como tampoco lo podía alcanzar Adán como premostratense.

Esta situación de crisis puede ser abordada desde diversas perspectivas. Andrew Crislip, por ejemplo, explora la posibilidad de hacerlo desde la teoría social de Robert Merton. Brevemente, ocurriría que el monje ha internalizado los objetivos ascéticos tal como son propuestos por el mundo narrativo de la hagiografía, pero elige ignorar o rechazar las expectativas monásticas que se fundan en la moderación y en una progresión lenta hacia el éxito de la perfección. Al pretender, entonces, alcanzar este fin de un modo inmoderadamente rápido, se produce la crisis acediosa (Crislip, 2005, p. 164).

Considero más apropiada, sin embargo, la propuesta de Francesco Paleschi, quien sugiere que la crisis provocada en el monje por el incumplimiento de sus objetivos produce en él la creación de una metarrealidad en la cual esos objetivos sí puedan ser efectivamente alcanzados. El religioso se encuentra encerrado en una circularidad de movimiento que suscita en él una construcción autorreferencial, o bien una construcción intelectual metarreal en la que se consideran alternativas de vida que permitan finalmente la consecución de la vida perfecta a la que se tiende (Paleschi, 2005, p. 63).

Y es así que Adán Scot toma la decisión de dejar su vida de premostratense, que no le aseguraría conseguir el objetivo, por la más perfecta de cartujo, que es casi el cielo, como él mismo dice. A tal punto es convincente esta metarrealidad, que se enfrenta al dilema moral de romper el voto de estabilidad que lo ata a su monasterio de origen y enfrentarse a las autoridades de su orden. Adán había previsto esta situación límite en otra de sus obras, en la que se plantea la posibilidad de que un religioso no pueda cumplir su voto de perfección en el monasterio que ha profesado debido a la vida laxa que en él se lleva. En ese caso, “*oportet Deo obedire magis quam hominibus*” (Hech. 5, 29), recuerda, y afirma que a tal monje no le

podrá imputar la falta de desobediencia porque es preferible obedecer a Dios aunque, para ello, se deba desobedecer a los hombres (Scotus, *Liber De ordine, habitu et professione canonicorum Praemonstratensis*, 1855, 504c).

De ese modo, el *transitus* puede tener lugar solamente luego de una atenta reflexión que considere con cuidado si la nueva vida religiosa es verdaderamente más sublime y conlleva un mayor florecimiento espiritual. Es únicamente por la tensión continua del hombre de oración hacia la unión con Dios que es posible explicar la “lógica ilógica” de la desobediencia a la estructura monástica. Es el sufrimiento interior el que revela la necesidad de la progresión dinámica y justifica el renegar de la *stabilitas*, que es uno de los fundamentos de la profesión monástica (Paleschi, 2002, p. 15).

La propuesta de Palleschi, a diferencia de la de Crislip, es compatible con una concepción espiritual del *transitus* que tiene en cuenta elementos sobrenaturales tales como la necesidad de la obediencia a la voluntad de Dios, a la vez que da cuenta del mecanismo psicológico que permite afrontar el cambio y todas las consecuencias y efectos que este conlleva.

Referencias bibliográficas

Adamus Scotus (1855). *Liber De ordine, habitu et professione canonicorum Praemonstratensis*. En J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus* (Vols. 198 [439-609]). París: Migne.

Adamus Scotus (1855). *Soliloquium de instructione animae*. En J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Serie Latina*. (Vols. 198 [843-872]). París: Migne.

S. Bernardus (1859). *Opera Omnia. Volumen Primum*. En J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Serie Latina* (Vols. 182 ([174-176])). París: Migne.

Boyer, R. (1978). *Hugues de Miramar, chartreux à Montrieux (1242-1248): documents autobiographiques*. Salzburgo: Institut für Englische Sprache und Literatur.

Carthaginiensis, Cyprianus Carthaginiensis. (1982). *La vertu de patience* (Vol. Sources Chrétiennes 291). (J. Molager, Ed.) París: Cerf.

Crislip, A. (2005). The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism. *Harvard Theological Review*, 98(2), 143-169.

Dimier, A. (1953). Saint Bernard et le droit en matière de transitus. *Revue Mabillon*, 43(172), 48-82.

Evagrius Ponticus. (1985). *Les six centuries des 'Kephalia gnostica' d'Évagre le Pontique Patrologia Orientalis*. (A. Guillaumont, Ed., & A. Guillaumont, Trad.) Turnhout: Brepols.

Forthomme, B. (2000). *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*. Paris: Synthelabo.

Hugonis de Miromari. (1978). *Liber de miseria hominis*. En R. Boyer, *Hugues de Miramar. chartreux à Montrieux (1242-1248): documents autobiographiques* (págs. 15-36). Salzburgo: Institut für Englische Sprache und Literatur, Universität Salzburg.

Lucifer de Clagliari (1978). *De Athanasio* (Vol. CCSL 8). (G. F. Diercks, Ed.) Turnhout: Brepols.

Martín de Blassi, F. (2014). Acedia y tedio en Tomás de Aquino: ¿Una cuestión de inapetencia espiritual? *Anuario Filosófico*, 47, 625-642.

- Paleschi, F. (2002). *Les derniers écrits d'Adam Scot.* (Analecta Cartusiana 168). Salzburgo: Universität Salzburg.
- Paleschi, F. (2005). L'acedie dans l'oeuvre d'un prémontré devenu chartreux. En N. Nabert, *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: Anthologie de textes rares et inédits (XIIIe-XXe siècle)*. París: Beauchesne.
- Wendling, F. (2005). Un chartreux de Montrieux au XIIIe siècle, Hugues de Miramar: Journal d'une crise, le Liber de miseria hominis. En N. Nabert, *Tristesse, Acédie et Médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne : Anthologie de textes rares et inédits, XIII-XX siècle* (págs. 86-106). París: Beauchesnes.
- Wilmart, A. (1932). Maître Adam chanoine prémontré devenu chartreux à Wilham. *Analecta Praemostratensia*, 230-252.