

Un tratado siro-oriental sobre la paz interior (Siglo VII d. c.)

FRANCISCO DEL RÍO SÁNCHEZ

RESUMEN: En este artículo se presenta la traducción de un tratado sirio-oriental del siglo VII que trata sobre la paz interior del hombre. La concepción antropológica de inspiración platónica que sitúa en el alma humana tres capacidades (el afecto, la razón y la irascibilidad) determina el argumento de esta obra. El fracaso de los proyectos humanos se debe a la debilidad de estas tres capacidades. Cuando el hombre las fortalece, se obtiene la armonía y se alcanza la quietud.

SUMMARY: In the following article, it is provided a translation of a 7th Century Syriac-Oriental treatise, dealing with the inner peace of man. An anthropological Platoni-based conception locating in the human soul three forces (fondness, reason and irascibility) determines the argumental line of this work. Failure of human projects relates to the former forces' weakness. Just as man fortifies them, he gets harmony, reaching quietness.

El término *šelyā* sirve para expresar uno de los conceptos mejor logrados dentro de la teoría antropológica elaborada por los autores siríacos pertenecientes a la llamada *edad de oro* de la literatura espiritual en siro-oriental (siglos VII-VIII d.C.). Designa la *paz interior* que el hombre consigue por medio del control de sus propias pasiones, un objetivo que se alcanza utilizando la soledad y el alejamiento del tumulto que existe en el mundo.

Sin embargo, buscar un equivalente de esta voz —típicamente semítica— en una lengua occidental resulta problemático ya que no existe una palabra o una raíz que abarque todo el campo semántico que posee el original. Los traductores toman distintas opciones a la hora de traducir *šelyā* destacando un aspecto u otro de su rico significado: podríamos traducirla como “quietud”, “paz”, “tranquilidad”, “silencio”, “reposo”, etc.¹

La voz *šelyā* pertenece a la raíz siríaca *šly*, que a su vez parece ser el resultado de la confluencia de dos raíces originariamente distintas: *šlw* y *šly*. Ambas

¹ A. Mingana traduce *šelyā* como *solitudine* (cfr. A. Mingana, *Woodbrooke Studies* VII, Cambridge, 1934, p. 70); M. Albert, considera que el término es intraducible al francés y prefiere utilizar *hēsychia* («ce terme est intraduisible, aucun mot français ne pouvant rendre toutes ses connotations». A. Guillaumont y M. Albert, “Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh sur l'Hēsychia” en *Memorial André Jean Festugière, Cahiers d'orientalisme* 10 (1984) p. 235); S. Brock emplea regularmente *stillness* (cfr. S. Brock, *The Syriac Fathers on prayer and the spiritual life*, Michigan, 1987, p. 308); R. Draguet usa *retraite* (cfr. R. Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe par Dadi'ao Qatraya, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 327 (syri 145) 1972, 13*), y J. M. Vosté traduce *repos* (cfr. J. M. Vosté, «Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens», *Angelicum* VI (1929) p. 143). Ningún autor coincide en la traducción del término. Bar Baúl'ī traduce *šelyā* con el árabe *as-sukūn*. Cfr. Ed. R. Duval, *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, 2 vols. Paris, 1888-1901: II, c. 1980.

se encuentran ampliamente atestiguadas en el ámbito semítico occidental. La raíz originariamente verbal *šlw*, con una categoría semántica durativa que es propia de las formas *tertiaie infirmae*², significaría “vivir en prosperidad”, “estar a salvo”, “solazarse”, “distrarse”. La raíz *šly* es nominal, y significa “placenta”; daría lugar a una forma verbal originariamente denominativa (como en *árabe clásico*) que acabaría adquiriendo un significado durativo: “ser silencioso”, “estar en quietud o en calma” (como el feto en el interior de la placenta). El sentido más originario de *šelyā* sería, por tanto, “inmovilidad”, “quietud” o incluso “silencio” (las cualidades del feto que reposa en el interior de la placenta)³, y su significado quedaría enriquecido con las connotaciones de “tranquilidad”, “reposo” y “seguridad”, propias de *šlw*. El uso adverbial de *šelyā* con la preposición *men*, pasando a significar “de repente”, no afecta al significado original de la raíz⁴.

Cuando el entorno siríaco estableció contacto con las corrientes *hesicastas* surgidas en torno al monaquismo egipcio⁵, se advirtió con facilidad que existía cierta similitud semántica entre el término *ἡσυχία* y *šelyā*⁶. El sentido de la palabra siríaca

² Cfr. S. Moscati, A. Spitaler, E. Ullendorff y W. von Soden, *An introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: phonology and morphology*, Wiesbaden, 1969, pp. 45s., 164 y 166, 169.

³ Como en *Pešītā*, Gn. 2, 21: nótese que se usa este término para designar el sueño profundo de Adán (Hebreo: *tarḏmah*, LXX: ἕξτασις).

⁴ «Le terme de *shehya* pose le même type de problème que *qnomā* pour le traducteur de l'Église primitive. Il s'agit d'un mot-verbe et adverbe avec la particule *men* qui possède un double sens typiquement sémité et intraduisible. Il exprime la cessation ou le début soudain d'une activité: c'est le retour soudain au silence après un grand bruit mais c'est aussi la sortie d'un grand bruit attendu dans le silence et même adverbiallement la soudaineté de ce changement radical.» P. Perrier, “Qnoma et Shelia: deux Termes-clés de la Spiritualité de l'Église Syriacque”, *Istina* 40 (1995) p. 188. La misma construcción está atestiguada en *arameo targumico* (*min šilyā*). Cfr. M. Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi, and the Midrashic Literature*. London-New York, 1886-1900, p. 1582.

⁵ Es la corriente de pensamiento conocida como *hesicasmos*. Éste es un método esencialmente contemplativo que tiene sus orígenes en el inicio del monaquismo egipcio, y que se encuentra plenamente atestiguado en escritos como los *Apophthegmata* y la *vida de los Padres del Desierto*. Se caracteriza por el puesto preeminente que concede a la *ἡσυχία* exterior (véase la nota siguiente), el alejamiento voluntario del mundo y de los hombres (ἀναχώρησις, ἐρημία); la *ἡσυχία* interior reside en el alma y en sus facultades, y es fruto de la *ἡσυχία* exterior. Cfr. P. Adnès, “Hésichasme”, en *Dictionnaire de Spiritualité et Mystique, Doctrine et Histoire* VII, cc. 385s.

⁶ La palabra griega *ἡσυχία* y sus derivados está atestiguada desde la época clásica. Tiene una etimología incierta, y designa el estado de calma, paz, reposo, tranquilidad y quietud que proviene del cese de las causas exteriores o interiores de agitación. Designa también el equilibrio de las facultades anímicas, manifestado en la placidez, y la dulzura en el

volvió a enriquecerse, esta vez por influencia del griego, y adquirió el significado de “retiro voluntario”. Šelyā asumió el contenido ascético de la voz ἡσυχία, e incluso las mismas construcciones y expresiones propias del vocabulario *hesicasta* fueron traducidas al siríaco⁷.

En estas páginas presento la traducción de un pequeño tratado que trata sobre la búsqueda y la adquisición del šelyā. Ocupa el segundo lugar dentro de una colección de cinco obras de temática semejante atribuidas a un autor cristiano siro-oriental llamado Dādišō’ Qaṭrāyā, que vivió entre la mitad y el final del siglo VII d.C. Como su propio nombre indica, Dādišō’ era natural de Bêt Qaṭrāyē, la región costera que se encuentra al oeste del Golfo Pérsico, frente a las islas de Bahrayn, una zona que, durante este siglo fue cuna de otros importantes autores como Gabriel Qaṭrāyā, exegeta y profesor en Seleucia-Ctesifonte, o el mismo Isaac de Nínive. Los copistas de sus obras le llaman *solitario*. Son también los copistas los que le vinculan con *Rab Kennarē*, un monasterio o un asentamiento semianacorético (‘*umrā*) hoy desaparecido que probablemente se encontraba en las montañas de Bêt Hūzayē, cerca de la población de Šuštār⁸. Poco más sabemos de su vida, aparte de su pertenencia a la Iglesia Nestoriana —un dato que revela ocasionalmente en sus expresiones— la fuerte relación que existe entre su discurso y la turbulenta época que le tocó vivir, precisamente la que presenció el advenimiento del Islam en Mesopotamia⁹.

comportamiento y el silencio. También hace referencia al retiro voluntario que favorece el reposo y la tranquilidad. La lengua de los LXX utiliza ἡσυχία, frecuentemente, con el mismo sentido que tiene en griego clásico. Cfr. H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon: A New Edition Revised and Augmented*, Oxford, 1966⁹, pp. 779s.

⁷ Cfr. R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, 2 vols. Oxford, 1879-1901, 2: cc. 4167s.

⁸ En siríaco se designaba con el nombre de Bahrayn todo el Nordeste de Arabia. Cfr. J. B. Chabot, *Synodikon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Paris, 1902, pp. 669 y 680. Bêt Hūzayē era la región situada en la costa nordeste del Golfo Pérsico (Kuzistán, Susiana). La población de Šuštār se encuentra a orillas del río Kārūn, que desemboca cerca de Šaṭṭ al-‘Arab. Cfr. “Notice sur la vie et les oeuvres de Dadiso Qatraya”, *Journal Asiatique* 11, serie 10 (1906) pp. 109, n. 1 y 111, n. 1.

⁹ A comienzos de junio del año 627, los ejércitos del califa ‘Umar, bajo el mando de Sa’d ibn-abī-Waqqāš, quebrantaron al ejército persa en al-Qādisiyya. En junio del año 637 era ocupada la capital, Ctesifonte. Cuatro años después (641) se conquistó Mosul, y en ese mismo año se aniquilaron los restos del ejército persa en Nihaward. La pertinaz resistencia de la población persa fue vencida tras la toma de Persépolis el año 649. Los cristianos acogieron con agrado esta conquista, que experimentaron como una liberación. En los ambientes monásticos, las crónicas hablan de una experiencia de bienestar generalizado que trajo consigo una también generalizada relajación. Cfr. P.H. Hitti, *Historia de los Árabes*, Madrid, 1950, pp. 123-126; P. Bettiolio, “Esegesi e purezza di cuore: La testimonianza di Dadišo’ Qaṭraya (VII sec.), nestoriano e solitario”, *Annali di storia dell’esegesi* 3 (1986), pp. 203s; A. Rücker, “Eine Angweisung für geistliche Übungen nestorianischer Mönche des 7. Jahrhunderts”, *Oriens Christianus* 9, serie 3 (1934) p. 193, n. 1; A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, III: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 500 (subsidiaria 81). pp. 297-325.

En el *Catálogo de autores siriacos* que compuso 'Abdišo' de Nisibe (+1318) se conserva la información más antigua que nos ha llegado acerca de Dādišo' Qaṭrāyā. Son cuatro versos que enumeran las obras que compuso «Dādišo' el experto (*bahīrā*)»¹⁰. Algunas de ellas se han perdido; sin embargo podemos afirmar que se conserva la parte más importante y significativa del *corpus* enumerado por este autor. En los versos de 'Abdišo' se menciona en primer lugar un comentario al *Paraíso de los Occidentales*¹¹. Conservamos también el *Comentario al Ascétikon de Abbā Isaias*¹² y una carta dirigida a un tal Abkōš¹³. Por último, se conservan los cinco *Tratados sobre el šelyā*, que son los que ocupan nuestra atención.

A. Mingana publicó en el año 1934 una traducción inglesa de estos *Tratados*, acompañada de una reproducción fotográfica de un manuscrito perteneciente a su colección que había encargado copiar dos años antes en Al-Qōš (Irak)¹⁴. Esta publicación tuvo el mérito de hacer accesible a los estudiosos una primera muestra de un texto que hasta la fecha era totalmente desconocido; sin embargo, el trabajo de Mingana carecía de exactitud (propiciada por la imposibilidad de cotejar el manuscrito utilizado con otros ejemplares). En la actualidad conocemos seis manuscritos que contienen de modo parcial o total estos *Tratados sobre el šelyā*; cuatro de ellos incluyen el *Segundo Tratado*:

- El Ms. *Notre Dame des Semences* (Al-Qōš) n.º 237 (A). En la actualidad se encuentra en la biblioteca del Monasterio de Dawra (Bagdad) n.º 280. Está fechado en el año 1289 d.C. El *Segundo Tratado* que aquí se presenta se halla en los ff. 27a-30a.
- El Ms. *Notre Dame des Semences* (Al-Qōš) n.º 238 (B), que actualmente se encuentra también en el Monasterio de Dawra, con el n.º 281 de catálogo: el *Segundo Tratado* está en los ff. 20a-22b¹⁵.

¹⁰ Publicados por J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* III/1, Roma, 1725, p. 98.

¹¹ Esta obra probablemente se encuentra inédita en el ms. *British Library* n.º 930 (Add. 17.264, del siglo XIII), aunque el nombre del autor aparece parcialmente borrado en el colofón. La misma obra aparece fragmentariamente en los mss. *British Library* n.º 931 (Add. 17.263, del siglo XIII) y n.º 830 (Add. 14.589, siglos XI-XII), y de modo resumido en el ms. *British Library* n.º 932 (Add. 17.175, del siglo X) Cfr. A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Litteratur mit Anschluss des christlich-palästinischen Texte*, Bonn, 1922, pp. 226s.

¹² R. Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaie par Dadišo Qatraya, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 326 (syri 144) y 327 (syri 145), 1972.

¹³ A. Guillaumont y M. Albert (ed.), "Lettre de Dadišo Qatraya à Abkosh sur l'Hésychia" en *Memorial André Jean Festugière*, CO 10 (1984) pp. 235-245.

¹⁴ Cfr. A. Mingana, *Woodbrooke Studies* 7, Cambridge, 1934, pp. 76-143 y 201-247.

¹⁵ Cfr. P. Haddad y J. Ishaq, *Al-maḥṭūṭā as-srūyāniyya wa-l-'arabiyya fi-lhizānā ar-rahbāniyya al-kaldāniyya fi Bagdād*, Bagdad, 1988, pp. 281; 324-326 y J.M. Vosté, "Recueil

- El Ms. *Mingana Syr.* n.º 601 del año 1932 (M). Es el utilizado por A. Mingana en su traducción. El *Segundo Tratado* se halla en los ff. 30b-34a.
- El Ms. *Mingana Syr.* n.º 47, fechado en 1907 (N). El *Segundo Tratado* aparece, sin los dos últimos párrafos, en los ff. 245a-246a¹⁶.

Mi traducción presta atención a todos los testimonios, aunque toma como base al A, el más antiguo, que sirvió de modelo directo para el copista de B y M. Agradezco en este lugar al Dr. Yawsif Ḥabbi de Dawra (Bagdad) el que me haya proporcionado copias de los dos manuscritos iraquíes. El texto entre corchetes no aparece en el original; incluye títulos y apartados que sirven para dividir y ordenar las secciones. He numerado los párrafos para facilitar la lectura.

Atendiendo al contenido, este *Tratado* es un comentario a un dicho o apotegma (*peṭḡāmā*) sobre la falta de perseverancia en la vida de quietud (*šelyā*), analizando las causas que propician su abandono. La inspiración es claramente cristiana pero se basa en la antropología platónica transmitida al entorno siríaco por medio de las traducciones de Evagrio Pónico (+399 d.C.)¹⁷. El principio que estructura el comentario es de carácter antropológico: Dios puso tres capacidades en los seres racionales para la práctica de la justicia: el conocimiento (*īda 'atā*), el afecto (*reh^emtā*) y el ardor (*hemtā*). Estas capacidades o fuerzas (*haylē*) naturales no tienen recompensa si no responden a un acto voluntario (*šebyānāyā*) que se manifiesta particularmente en la aceptación del trabajo y de la tribulación. Las pasiones de la naturaleza corporal han sido puestas por el Creador junto a estas capacidades naturales que se han mencionado, para convertir la capacidad natural en una capacidad voluntaria. Después de establecer este principio, el tratado adopta una estructura ternaria, y cada parte corresponde a una de esas tres capacidades mencionadas. La primera causa del fracaso es el afecto deficiente, esto es, el afecto meramente natural (*reh^emtā kyānāytā*), sin compañía del afecto voluntario (*reh^emtā šebyānāyā*); la segunda causa es la escasez de conocimiento (*b^eširūt īda 'atā*) —no

d'auteurs ascétiques nestoriens", *Angelicum* 6 (1929), pp. 143-206 e. Ídem, *Catalogue de la Bibliothèque Syro-Chaldeenne du Convent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš*, Roma, 1929, pp. 91s.

¹⁶ Cfr. A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Vol. I. Cambridge, 1933, pp. 122; 1146-1153.

¹⁷ Cfr. A. Guillaumont, *Les Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962, pp. 207-213. Este autor piensa que fue el propio Filoxeno de Mabbūg (muerto a. 522) el autor de la traducción. Una segunda traducción posterior, realizada probablemente por Sergio de Reš'aynā (muerto c. a. 536) pretendía restablecer el texto en su forma auténtica; sin embargo fue acogida como espúria y no consiguió imponerse a la común. Cfr. A. y C. Guillaumont, *Evagre le Pontique: Traité Pratique ou le moine. Sources Chrétiennes* 170-171 (1971), (introducción) pp. 9-37; cfr. también I.H. Dalmais, "Syriaque (Spiritualité)", en *Dictionnaire de Spiritualité et Mystique, Doctrine et Histoire* 14, cc. 1438s.

aprender de los que ya tienen experiencia—, y la tercera es el debilitamiento (*mʿhīlūt*) de la fuerza del ardor.

Los párrafos 10-13 señalan las propiedades de estas tres capacidades cuando se encuentran en buena salud. El tratado concluye ilustrando las afirmaciones anteriores con textos bíblicos y tres citas de Abbá Isafas, Marcos el eremita y Evagrio.

Dādīšōʿ utiliza el término *šelyā* con doble significado. Normalmente aparece haciendo referencia a un determinado modo de vida que se abraza voluntariamente. Ese modo de vivir no es el único pero sí el más excelente y sublime e introduce al hombre en un estado singular y perfectamente diferenciado que él denomina *conducta de la quietud* (*dūḥārā dʿšelyā*); la voz *dūḥārā*, “conducta”, no hace referencia meramente al campo del comportamiento moral o de la realización de las acciones humanas. El original siríaco coincide más bien con el significado que la antropología y la ética dan a la palabra ἦθος: un modo de existir que determina la actuación, las costumbres, el carácter, la intencionalidad, los hábitos, la mentalidad e incluso la psicología del individuo¹⁸. Así, la expresión *conducta de la quietud* (*dūḥārā dʿšelyā*) sirve para designar la condición del que voluntariamente se establece de modo permanente en la soledad y el silencio para gozar del *šelyā* que produce el cese de toda actividad y todo pensamiento. En otras ocasiones este autor habla del don del *šelyā*, que es fundamentalmente la tranquilidad y la seguridad producidas por la ausencia de turbaciones: en estos casos la voz *šelyā* tiene el significado del griego ἀπάθεια.

TRADUCCIÓN DEL SEGUNDO TRATADO SOBRE EL ŠELYĀ

De nuevo, del mismo santo Mār Dādīšōʿ, un comentario de ese dicho pronunciado por los Padres que es: «muchos corren hacia el *šelyā*, pero, en verdad, pocos permanecen [en él]», dicen los Padres.

[I. LAS TRES FUERZAS]

[I. 1. Introducción]

1. ¿Cuál es la causa? Yo digo: tres fuerzas puso el Creador en todo ser racional para la labor de la justicia: el conocimiento, el afecto y el ardor¹⁹. Con la

¹⁸ «El vocablo *ēthos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra “ética” [...] comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también lo moral. En realidad se podría traducir por “modo o forma de vida”, en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple “manera”, J. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, p. 259. En las traducciones, el término *dūḥārā* suele corresponder al griego πολιτεία; cfr. A. y C. Guillaumont, *Evagre le Pontique: le Gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science. Sources Chrétiennes* 356 (1989) pp. 4, 111.

fuerza del conocimiento conocemos a Dios y la belleza de la justicia; con el afecto amamos al Creador y a la justicia y con el ardor nos llenamos de furor contra las pasiones, los demonios y todo lo que nos dificulta el afecto a nuestro Creador y la labor de la justicia. El Creador fijó estas tres fuerzas en la naturaleza de los seres racionales para la labor de la justicia, [para que éstos no actuaran] por obligación o coacción, sino de modo racional y libre. Si queremos, por medio de ellas hacemos obras buenas y —si lo deseamos—, por medio de ellas realizamos obras malas.

2. Y, puesto que todos los hombres aman la justicia por naturaleza, este afecto natural no tiene recompensa ni manifiesta la belleza secreta de la voluntad, a no ser que sea un afecto voluntario. Por esto Dios hizo la justicia dificultosa, para que, de este modo se manifestase la voluntad de los seres racionales: los que demuestran su amor hacia su Creador por medio de la labor dificultosa y trabajosa de la justicia, y los que se muestran negligentes en su amor y en cumplimiento de su voluntad a través de los trabajos, debido al afecto [que tienen] al placer y a la laxitud. Por esta razón puso el Creador muchas pasiones en la naturaleza corporal, que inclinan al alma a tender al pecado si se muestra negligente y que la coronan y la hacen victoriosa si se muestra diligente combatiendo contra ellas con esas tres fuerzas que he mencionado antes²⁰.

[1. 2. Primera causa del fracaso de muchos que abrazan el *šelyā*: un afecto deficiente]

3. Por tanto, la primera causa por la que muchos corren hacia el *šelyā* pero no permanecen en él hasta el final es ésta: muchos ven lo gloriosa que es la labor de la justicia, lo excelente que es el elogio [que se hace] de ella y lo deseable que es su labor, que se consume en el *šelyā*. Y corren hacia el *šelyā*, impulsados por la emoción del afecto natural que ha sido puesto en su naturaleza, sin llevar consigo el afecto voluntario —que se demuestra con el amor a los trabajos—. No consideran que el afecto natural a la justicia no basta para pelear y combatir contra el cuerpo y sus pasiones, y contra el mundo y sus realidades deseables, a no ser que se mezcle con él un afecto voluntario, esto es, el afecto a los trabajos y a las tribulaciones, por medio de las cuales —a la manera de un utensilio artístico— se completa el arte de la justicia.

4. Éste es el motivo por el que, corriendo hacia el *šelyā*, no trabajan en él como conviene, se hacen indolentes por causa del desánimo, abandonan el trabajoso *šelyā* y salen a disfrutar de los placeres: ésta es la primera causa del porqué —de acuerdo con el dicho de los Padres— muchos corren hacia el *šelyā* pero no resisten hasta el final.

¹⁹ Utilizo el término *ardor*, para traducir el siríaco *hemtā* pues respeta el significado de la raíz siríaca tanto en el sentido positivo (fervor) como en el negativo (cólera), ya que ambos aparecen contemplados en español y son fácilmente interpretables por el contexto.

²⁰ N: «Se han dicho». Este manuscrito omite los párrafos 3 a 7.

[I. 3. Segunda causa del fracaso: la escasez de conocimiento]

5. La segunda causa es ésta: la escasez de conocimiento de los que corren hacia el *šelyā*. Esto es porque previamente no han aprendido de los que han adquirido experiencia, la multitud de batallas y tribulaciones provenientes de los demonios y de las pasiones que asaltan al solitario en su *šelyā*, y de qué manera les conviene hacer la guerra sin abandonar el *šelyā*, ni huir, por muchas bofetadas que reciban en el rostro, hasta que hayan vencido y hayan sido coronados.

6. Así pues, la primera causa de porqué el hombre no resiste en el *šelyā* es la escasez de conocimiento; el correr hacia el *šelyā* con escasez de afecto voluntario es, consiguientemente, la segunda causa: [el que lo hace] meramente por un afecto natural a la justicia, sin traer junto a éste un afecto de la voluntad a los trabajos, ése no resiste, ya que el *šelyā* no llega a la perfección sin los trabajos de la voluntad. El que trae consigo un mero afecto voluntario (estoy hablando del ayuno, la vigilia y el resto de trabajos de la voluntad), sin traer además junto a éste un afecto a los trabajos forzosos e inesperados (esto es, las tribulaciones que provienen de las batallas de las pasiones y los demonios), ése tampoco resiste. Ésta es la segunda causa por la cual el solitario no aguanta en el *šelyā*, como dijeron los Padres²¹.

[I. 4. Tercera causa del fracaso: el debilitamiento del ardor]

7. La tercera causa por la que un hombre no resiste en el *šelyā* es ésta: el debilitamiento de la fuerza del alma para el ardor natural, cosa que ocurre por la languidez y la flaqueza de una voluntad débil. Del mismo modo que la primera causa por la que un solitario no resiste en el *šelyā* es el debilitamiento de la fuerza del afecto y la segunda causa es el debilitamiento de la fuerza del conocimiento, así también, la tercera causa es el debilitamiento de la fuerza del ardor. Puesto que el solitario no está fortalecido por la fuerza de ardor respecto a la confianza en Dios y al coraje contra las pasiones y los demonios, cuando se intensifica la pelea contra él [en el] combate, abandona y huye.

8. Del mismo modo que la salud de la fuerza del afecto es el entusiasmo constante y ardiente en el amor de Cristo y en el afecto a la justicia, y la salud de la fuerza del conocimiento es la reflexión constante sobre Dios y la meditación sobre la justicia, así también la salud de la fuerza del ardor es la esperanza firme en Dios y la fortaleza contra las pasiones y los demonios²². Por esto, el Bienaventurado Evagrio, mostrando las propiedades de estas tres fuerzas cuando permanecen en [buena] salud, dijo: «[A] todo aquel cuya mente está siempre en Dios, cuyo celo está lleno de su recuerdo, y todo su deseo se extiende hacia Él, Éste le acompaña: ¡Que no tenga miedo de los que le cercan fuera del cuerpo!». Él llama *mente* a la fuerza del fervor, *celo* a la fuerza del ardor y *deseo* a la fuerza del afecto.

²¹ Vemos que el autor ha cambiado el orden de las causas en este párrafo, respecto a como las ha presentado a lo largo de la explicación.

²² N retoma el texto a partir de aquí.

9. Quienes corren hacia el *šelyā*, por un mero afecto natural a la justicia no resisten hasta el final; los que —junto con éste— llevan consigo al *šelyā* un mero afecto a los trabajos voluntarios, tampoco éstos resisten. Los que, además del afecto a los trabajos voluntarios llevan también consigo un afecto a las tribulaciones forzosas, pero no resisten con coraje la batalla [que se da] en el *šelyā* con la fuerza de su ardor, tampoco éstos resisten: pues si la fuerza de su afecto y la fuerza de su conocimiento están en buena salud, pero la fuerza de su ardor está enferma, no resisten en el *šelyā* hasta el final. Ésta es la tercera causa por la que un solitario no resiste en el *šelyā* hasta el final.

[II. PROPIEDADES DE ESAS TRES FUERZAS]

10. Por tanto, conviene, en primer lugar, que los solitarios que tienen afecto al *šelyā* aprendan y conozcan qué fuerzas ha puesto el Creador en sus almas para la labor de la justicia, y cuáles son las propiedades de cada una de ellas. Han de saber que las propiedades del amor son:

11. PROPIEDADES DEL AFECTO: el fervor, el amor, el deseo, la dulzura, la emoción espiritual, el júbilo en Dios, la alegría con la justicia, el anhelo de su cumplimiento, el ansia por la expectación de la recompensa, junto con otras muchas [propiedades] semejantes a éstas, que consuelan al solitario en el *šelyā* y le aligeran tanto los trabajos voluntarios como los forzosos.

12. PROPIEDADES DEL CONOCIMIENTO: la fe verdadera, la reflexión sobre Dios, la atención constante del intelecto hacia Nuestro Señor Jesucristo, las consideraciones espirituales, la meditación sobre la justicia, la memoria de las gracias que Dios nos ha dado o prometido, el recuerdo de los pecados pasados y de las imperfecciones diarias, la reflexión sobre el conocimiento de las pasiones, las virtudes y la enmienda propia, juntamente con el recuerdo²³ de la hora de la muerte, el juicio, la *Gehenna*, el Reino y el Paraíso, y muchas realidades similares a éstas. Éstas son las cosas que dan entendimiento y sabiduría al solitario en el *šelyā*, llenan su alma de la luz del conocimiento, cercenan de él todos los pensamientos y recuerdos dañinos, y hacen que el *šelyā* sea ante sus ojos una realidad que nunca empalaga.

13. ADEMÁS, LAS PROPIEDADES DEL ARDOR: la esperanza en Dios y la confianza en Él, la fortaleza contra las pasiones, la valentía contra los demonios, la firmeza en las batallas, la resistencia en las tribulaciones, la constancia en el combate, la ausencia de cobardía en los trabajos, junto con muchas realidades similares a éstas que acompañan a la fuerza para el ardor del alma, que fortalecen a la mente contra Goliat y hacen huir a las huestes de los filisteos²⁴.

14. Por esto, los Libros y los Padres nos instruyen en muchos lugares acerca de la valentía, la fortaleza y el resto de las propiedades que el Creador puso en la

²³ Todos los manuscritos menos N omiten «el recuerdo».

²⁴ Cfr. I Sam. 17.

fuerza para el ardor de nuestra alma. Desde los Libros ¿Qué [se nos dice]? [Afirmaciones] como ésta: «los que confían en el Señor —por medio de la fuerza de su ardor— como el monte Sión, no serán conmovidos por la batalla de los demonios, sino que permanecerán siempre en el *šelyā*, puesto que [a] Jerusalén las montañas la rodean, y Cristo el Señor rodea a su pueblo de solitarios en el *šelyā*»²⁵. [Al] que confía en el Señor por medio de la fuerza de su ardor natural en el interior de su celda, en el *šelyā*, la gracia del Espíritu Santo le acompaña, dándole la victoria sobre todos sus enemigos: las pasiones y los demonios²⁶.

15. También los Padres nos instruyen acerca de la fortaleza y la valentía que puso el Creador en la fuerza para el ardor del alma, en orden a la labor de la justicia. Abbā Isaías dijo: «La fortaleza y el coraje²⁷ son la [mejor] ayuda para el alma, después de Dios». El Bienaventurado Marcos dijo: «Cuando la mente es fortalecida por el Señor con la fuerza del ardor, aleja al alma de las pasiones en las que previamente había sido aprisionada». Y Mār Evagrio dijo: «Cuando hayas sido fortalecido contra las pasiones con la fuerza del ardor, no te vuelvas altanero». Del mismo modo, el resto de los Padres nos instruyen acerca de estas tres fuerzas que puso en nosotros el Creador, y acerca de sus propiedades.

[III. CONCLUSIÓN]

16. Por tanto, todo el que corra hacia el *šelyā* llevando consigo el afecto a los trabajos voluntarios junto con el afecto a las tribulaciones inesperadas y, en el tiempo de la batalla, ataque a los malvados demonios con el fervor de su afecto, la consideración de su entendimiento y la fortaleza de su ardor, «a la manera de un guerrero que excita su celo, grita y se muestra fuerte contra sus enemigos»²⁸ —las pasiones y los demonios—, él los vencerá, los matará y aniquilará, gracias a la enorme fuerza de Cristo, nuestra esperanza. Y completará piadosamente su carrera, siendo coronado con la corona de la justicia.

²⁵ Cfr. Sal. 124, 1-2.

²⁶ Cfr. Sal. 32, 10. Aquí finaliza el tratado el manuscrito N.

²⁷ Sir. *lebbā*, “corazón”. Cfr. R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, 2 vols. Oxford, 1879-1901: II, c. 1877.

²⁸ Is. 42, 13.