

LA CURACIÓN POR LA PALABRA. DE PLATÓN EL PRIMER MONACATO CRISTIANO

SANTIAGO VÁZQUEZ
Universidad Nacional de Cuyo

RESUMEN

El concepto de *curatio verbi* o curación por la palabra reconoce una larga tradición que, remontándose al *epos* homérico, encuentra en Platón y Aristóteles un desarrollo más o menos sistemático. El monacato cristiano asume expresamente dicho concepto desarrollando prácticamente una idea que ya había sido esbozada por la retórica aristotélica: para lograr el efecto querido en el oyente la palabra debe aportar un esclarecimiento respecto de sí mismo. En tanto instancia curativa de afecciones espirituales y psicológicas, la palabra que cumple dicha condición puede ser entendida como logos performativo. Para el monacato cristiano la palabra puede hacer cosas. En esta dirección es posible establecer un diálogo con estudios de la psicología contemporánea acerca del proceso psicoterapéutico y su condición performativa. Éstos, ocupados en despejar los patrones lingüísticos presentes en los momentos de cambio del paciente, insisten que para lograr la cura la conversación terapéutica debe disparar en el paciente un proceso de resignificación de sí mismo.

Palabras clave: Palabra, Performativo, Autorreferencia, Acedia, Función especular

ABSTRACT

The concept of *Curatio verbi* or treatment for the word recognize a long tradition, dating back to Homeric *epos*, in Plato and Aristotle finds a more or less systematic development. The Christian monasticism expressly assumes the concept of the developing idea practically that had already been outlined by Aristotle's rhetoric: to achieve the wanted effect on the listener has the word near himself to provide clarification. Mean-

while it is a curative instance of spiritual and psychological affections, the word mentioned that fulfils the above condition can be understood per formative like logos. For the word Christian monasticism may do things. In this direction it is possible to establish a dialogue with contemporary psychology studies about the psychotherapeutic process and it's per formative condition. These researches, occupied in clearing the linguistic patterns in times of change of the patient, insist that the therapeutic conversation to cure should achieve patient to shoot in the process of redefinition of itself.

Keywords: Word, Performative, Self-reference, Acedia, Function speculate

INTRODUCCIÓN

El concepto de *curatio verbi* o curación por la palabra reconoce una larga tradición que, remontándose al *epos* homérico, encuentra en Platón y Aristóteles un desarrollo más o menos sistemático. Pedro Laín Entralgo ha dado cuenta de ello en su obra *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*¹.

El monacato cristiano asume expresamente dicho concepto desarrollando prácticamente una idea que ya había sido esbozada por la retórica aristotélica. Si bien en la obra aristotélica no hay, como en la platónica, un desarrollo explícito acerca de la llamada psicoterapia verbal, es posible, como lo demuestra abundantemente el médico español, extraer de los desarrollos de su retórica los suficientes elementos como para adicionar un cuarto género de persuasión a los tres que allí se postulan: el de la persuasión terapéutica. Hay, en efecto, un aspecto del discurso –desarrollado por el Estagirita en el marco de su retórica e insinuado ya por Platón en el *Cármides*– que posee una virtualidad psicoterapéutica de la que los Padres del Desierto se han hecho cargo: la palabra debe, para lograr el efecto querido en el oyente, aportar un esclarecimiento respecto de sí mismo.

Los escritos de los Padres del Desierto revelan una notable profundidad antropológica y psicológica que se expresa de modo más que elocuente cuando se profundiza precisamente en las implicancias de los recursos curativos o terapéuticos propuestos frente a los diversos padecimientos psicológicos y espirituales de que eran objeto, de los cuales la acedia resulta de un particular interés, como veremos.

La palabra se constituye aquí en el recurso terapéutico por antonomasia. Los monjes del desierto, en efecto, reconocieron en la palabra una virtualidad curativa o *capacidad performativa*, expresión con la cual John Austin desig-

¹ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona, Anthropos, 2005.

naba una propiedad del discurso que ciertamente no pasó desapercibida para el monacato cristiano y para la Antigüedad Clásica: la de *hacer cosas*².

La mención de Austin resulta significativa pues su teoría de los actos de habla, en el marco de la cual se postula la condición performativa de cierto tipo de discursos o palabras, ha sido utilizada tanto para comprender la eficacia de la palabra litúrgica en el Medioevo³, como para aportar luces en la comprensión de la dinámica psicológica que subyace a la conversación psicoterapéutica promotora del cambio y la cura⁴.

En este segundo camino se inscriben los estudios acerca del proceso terapéutico llevados adelante por un grupo de investigadores chilenos y europeos en el marco de un amplio proyecto de investigación que se alinea con los abordajes contemporáneos acerca del cambio psicoterapéutico. Dicho proyecto cuenta entre sus conclusiones más importantes una que nos resulta de particular interés para el planteamiento inicial de nuestra hipótesis. Por la misma se afirma que los actos de habla propiamente psicoterapéuticos, es decir, aquellos cuya acción o virtualidad performativa consiste en el cambio subjetivo del paciente o consultante, son los que en su contenido proposicional expresan algo significativo acerca del yo de este último. Dicho en otros términos, el diálogo psicoterapéutico llega a ser agente de cambio, es performativo, cuando logra que el paciente refiera en términos autorreferenciales el contenido proposicional que es objeto de análisis, replanteamiento y propuesta terapéuticos.

La virtualidad performativa psicoterapéutica de la palabra, es decir, su potencialidad como recurso curativo, consiste entonces en su capacidad de disparar y profundizar en el paciente un complejo proceso de resignificación de sí mismo.

Ahora bien, hemos dicho ya que los Padres del Desierto reconocieron en la palabra una capacidad performativa. Nuestra hipótesis es que, frente a los distintos padecimientos de que eran objeto los monjes, los recursos curativos

2 J. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990.

3 Cf. I. ROSSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004; R. PERETÓ RIVAS, "La acción performativa en la liturgia medieval. ¿Gesto o palabra?", en *Scripta Mediaevalia*, 1 (2008), 163-83; R. PERETÓ RIVAS, "Palabras que hacen cosas. La liturgia como lugar de discusión de algunos aspectos de la semiótica medieval", en *Intus legere*, III-2 (2009), 9-23.

4 Cf. G. MUÑOZ GÁLVEZ, *Actos de habla en Terapia Estratégica Sistémica: caracterización de la técnica del reencadre mediante los modos de respuesta verbal, trabajo para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica*, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile, 2006; R. ARISTEGUI – L. REYES *et al.*, "Actos de habla en la conversación terapéutica", en *Terapia Psicológica*, 22/2 (2004), 131-143; R. ARISTEGUI – L. REYES *et al.*, "Indicadores genéricos de cambio en el proceso psicoterapéutico", en *Revista Latinoamericana de Psicología*, 38/2 (2006) 299-325; R. ARISTEGUI – J. GAETE *et al.*, "Diálogos y autorreferencia: procesos de cambio en psicoterapia desde la perspectiva de los actos de habla", en *Revista Latinoamericana de Psicología*, 41/2 (2009) 277-289.

que instrumentan los Padres a partir de aquél reconocimiento, suponen que el rol curativo de la palabra –al igual que el persuasivo en Aristóteles– se actualiza en un proceso análogo de resignificación de sí mismo por parte del sujeto que padece.

Cómo y por qué la palabra cura, cuándo y por qué la palabra tiene una fuerza ilocutiva psicoterapéutica, cómo debe ser el discurso o la palabra que promueve el cambio, de qué naturaleza son los actos de habla propios de una situación de cura de padecimientos psíquicos y espirituales, son algunas de las preguntas que, según nuestra hipótesis, reciben respuestas confluyentes de los Padres del Desierto y de los modernos estudios acerca de los procesos de cambio terapéutico.

I. EL ESTUDIO DE LOS EPISODIOS DE CAMBIO EN PSICOTERAPIA

Tal como ha señalado Muñoz Gálvez,

“La investigación en psicoterapia ha tenido un cambio de foco, desde una aproximación cuyo propósito era contrastar la efectividad de distintas orientaciones psicoterapéuticas, hacia una investigación que se preocupa por descubrir los «procesos y factores dentro de la terapia que pudiesen ser responsables por facilitar el cambio» (Wettersten, Lichtenberg, y Mallinckrodt, 2005)⁵.

En el marco de esta perspectiva se inscriben los estudios del proyecto arriba mencionado. En este sentido, se examinan procesos terapéuticos de orientaciones diversas como la psicoanalítica, la cognitiva, la construccionista, la gestáltica, en formatos tanto grupales como individuales. En dichos estudios se puede observar que la principal variable de cambio, común a las distintas orientaciones, es la que se relaciona con la posibilidad de auto-referir el contenido proposicional del diálogo terapéutico, posibilidad que se actualiza cuando el terapeuta hace uso de determinados tipos de *actos de habla*. Como lo señala Roberto Arístegui, “en el momento de cambio el contenido proposicional del enunciado performativo ha de tratar sobre la estructura del sí mismo del paciente”⁶.

Para arribar a dicha conclusión la investigación citada sigue un camino que conviene explicitar y analizar. El interrogante que ha abierto el estudio es el que interpela acerca de la existencia de un patrón conversacional en los episodios de cambio de la psicoterapia. Ciertamente, para avanzar en la búsqueda de res-

5 G. MUÑOZ GÁLVEZ, *Actos de habla*, o. c. 5.

6 R. ARÍSTEGUI-L. REYES *et al.*, “Actos de Habla...”, o. c., 138.

puestas a tal interrogante se impone la necesidad de explicitar previamente qué se entiende por episodio de cambio. Ello permitirá delimitar claramente dichos momentos en el proceso terapéutico que se estudiará. Pues bien, los segmentos de la conversación terapéutica que pueden ser identificados efectivamente como episodios de cambio serán aquellos en los que se observa el desarrollo por parte del paciente de nuevos modelos explicativos de sí mismo y de la realidad. Esta teoría, llamada *del cambio subjetivo*, es la que permite la articulación con la teoría de los *Actos de Habla*. En efecto, las intervenciones lingüísticas del terapeuta que pueden suscitar el cambio y las declaraciones del paciente indicativas de momentos de cambio terapéutico, es decir, las expresiones lingüísticas que indican la aparición de nuevos modelos explicativos de sí mismo y de la realidad, son, respectivamente –y siguiendo la taxonomía propuesta por John Searle para distinguir los actos de habla⁷–, un enunciado performativo declarativo y uno expresivo.

El camino de demostración empírica que siguen Arístegui y los autores asociados a esta investigación consiste en examinar detenidamente secuencias concretas de diálogos terapéuticos diversos. Se analizan, por ejemplo, treinta y tres episodios de dos psicoterapias de orientaciones distintas: la psicoanalítica y la terapia estratégica breve. Dichos episodios han sido delimitados a partir de la teoría del cambio subjetivo. De aquellos treinta y tres, algunos son de cambio y otros han sido calificados como de estancamiento, pues no se observa en ellos –ante una intervención del terapeuta que busca introducir nuevos modelos explicativos– lo que en los primeros. El motivo por el cual ciertas intervenciones del terapeuta tienen un éxito clínico que no se verifica en otras de idéntica finalidad, tiene que ver precisamente con las condiciones de los intercambios verbales. Digamos en términos de Austin que habrá intervenciones lingüísticas del terapeuta que poseerán fuerza ilocutiva, es decir, una propuesta de resignificación que no requerirá de coacción para aceptarse y que el paciente hará suya, y otras que no pasarán de tener efectos perlocutivos, es decir, que propondrán significados que el paciente rechazará o que tendrán sólo un carácter adhesivo periférico.

Pero persiste el interrogante acerca de cuál es el motivo por el que ciertas intervenciones del terapeuta son asumidas por el paciente y otras rechazadas. Digamos, en principio, que las intervenciones del terapeuta promotoras del cambio son las que poseen una virtud que podríamos denominar *especular-reconstructiva*, es decir, aquellas que devuelven al paciente una imagen de sí mismo reconstruida que refleja los recursos que posee frente al problema.

7 J. SEARLE, “A taxonomy of illocutionary”, en R. ARÍSTEGUI, L. REYES *et al.*, “Actos de Habla”, *o. c.*, 138.

Arístegui introduce una concepción del *sí mismo* que permitirá echar luz sobre la lógica interna del desarrollo que siguen los intercambios lingüísticos de los episodios de cambio y de los de estancamiento. Dicha concepción es denominada dialógica, pues concibe al individuo como proceso de comunicación con otros y consigo mismo. El llamado *Self* o *sí mismo* puede comprenderse, en efecto,

“como una multiplicidad de Yoes o Posiciones-Yo que cuentan diversas historias o Míes. Estas diversas posiciones-yo se relacionan entre sí en forma relativamente autónoma a través del diálogo, pudiendo estar en acuerdo o desacuerdo (diversos Míes), lo que permite estudiar el mundo ‘interno’ como una relación interpersonal⁸”.

Comprender al *sí mismo* de este modo significa reconocer en él una capacidad de multiposicionarse. Dicha capacidad deberá ser actualizada por las intervenciones y sugerencias lingüísticas ilocutivas del terapeuta. Éste debe proponer al paciente una nueva forma de situarse frente al problema; el paciente debe aceptar que esa es una posición en la cual él puede situarse, debe poder verse en esa posición. Por ello, el terapeuta debe tener un conocimiento detallado de la realidad del paciente, de su historia, de su problema, de sus recursos y a partir de este conocimiento elegir las palabras adecuadas que le transmitan al paciente que esa *posición-yo* propuesta está en él mismo, es él mismo. El paciente debe poder decir frente a la intervención del terapeuta “ese soy yo”.

Por y en el diálogo con el otro y consigo mismo se puede producir el cambio. El diálogo con el otro debe fomentar y facilitar el *autodiálogo*. La palabra terapéutica preformativa, entonces, es la que, en el contexto del diálogo y quehacer clínicos, ejerce una función especular que es la que posibilita el reposicionamiento del yo. En otros términos, los actos de habla ilocutivos –es decir, aquellos que en el esquema de Austin provocan un cambio en el oyente– son los que le dicen al paciente algo de sí mismo que éste reconoce como tal y a partir de lo cual se sitúa en otra posición frente al problema. Jordán Abud expresa esta misma idea cuando, examinando también el papel de la palabra en el ámbito psicoterapéutico, sostiene que ésta deja de ser ruido y sacude la existencia por una fuerte toma de conciencia cuando el paciente se apropia personal y existencialmente de lo oído, ubicándose como actor de aquello que se está relatando y no como organizador de una mera ilación discursiva desde el lugar del espectador⁹.

8 R. ARÍSTEGUI–J. GAETE *et al.*, “Diálogos y autorreferencia”, *o. c.*, 280.

9 Cf. J. ABUD, *¿Para qué hablamos los psicólogos? Un ensayo crítico sobre la palabra en psicoterapia*, La Plata, UCALP, 2009, 69.

II. LA CURACIÓN POR LA PALABRA EN EL MONACATO CRISTIANO

Pues bien, hemos dicho que los recursos terapéuticos que instrumentan los Padres del Desierto a partir del reconocimiento de la capacidad performativa de la palabra suponen que el rol curativo de ésta se actualiza en un proceso análogo de resignificación de sí mismo.

Consideremos con detenimiento tres ejemplos representativos de la literatura monástica en los que la palabra aparece asumiendo este rol curativo a partir de su virtualidad especular. El primero, el tratamiento que Evagrio Póntico –destacado monje del siglo cuarto y, según Gabriel Bunge, fundador de la literatura espiritual– realiza de la acedia. El segundo ejemplo tiene que ver con las implicancias de una cuestión fundamental de la vida monástica: la función del *abbas* o padre espiritual. Por último, ciertas prácticas litúrgicas monásticas que también ponen de relieve el modo en que los Padres del Desierto concibieron a la palabra.

Resulta de particular interés el abordaje que realiza Evagrio Póntico de aquel padecimiento “peor que la peste que penetra en las celdas y en los claustros de los monasterios, en las tebaidas de los eremitas, en las trapas de los reclusos”, en palabras de Giorgio Agamben¹⁰. Nos referimos a la acedia, una noción cara al monacato cristiano que recibe por parte del monje del Ponto un tratamiento original que la distingue en buena medida del significado posterior que se le asignará en el Medioevo.

La acedia es para Evagrio no tanto un vicio como un *logismos* o pensamiento malvado que intenta alejar al hombre de su actividad más propia y fundamental: la búsqueda del conocimiento divino. No se trata para Evagrio de un pecado, sino de un movimiento tendencial hacia él. Ciertamente, puede pensarse en este sentido que el Póntico se está refiriendo a las pasiones. Pero este movimiento tiene para nuestro monje una connotación más dramática. Detrás del *logismos* malvado se halla un demonio que lo provoca. Los demonios, en efecto, “han aprendido el lenguaje de los hombres”¹¹ y es en el lenguaje interior del hombre, el *nous* y sus pensamientos, donde concretan su ataque. Es decir, que el tentador es capaz de introducir palabras o imaginaciones que, en el caso de la acedia, le sugieren con *santas razones* abandonar la vida emprendida. De acuerdo a lo señalado por Evagrio, el tentador opera muy sutilmente, logra colarse por los intersticios de la vida del monje, como señala Bernard For-

10 G. AGAMBEN, *Estancias*, Madrid, Editora Nacional, 2002, 21.

11 EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, IV, 35, ed. Antoine Guillaumont, *Patrologia Orientalis*, t. XXVIII, fascicule 1, Paris, 1958.

thomme¹². De esta manera, puede construir en la mente del monje una “meta-realidad autorreferencial”¹³.

Ahora bien, si estas palabras logran crear en el monje una realidad ficticia, si tienen sobre él un efecto disuasorio respecto de sí mismo, es porque tienen ciertamente algún núcleo de verdad a partir del cual esa metarealidad es aceptada por el acedioso. La expresión de Forthomme puede ayudarnos a despejar dicho núcleo. Las palabras del tentador se cuelan por los intersticios de la vida del monje, por los intersticios del yo. Puede pensarse en este sentido que lo que el tentador hace es tejer redes de palabras a partir de la historia del sujeto, que enredan al yo, que lo confunden, que, valiéndose de elementos reales de la vida pasada o presente, le hacen creer algo irreal acerca de sí mismo. Pueden para ello escoger palabras de una importante carga afectiva para el tentado. Evagrio señala que los demonios atacan con más fuerza en el momento de la oración, es decir, en el momento del diálogo consigo mismo y con Dios. Es allí, en el momento del *autodiálogo*, donde pueden proponer –digámoslo en un lenguaje aunque no propiamente evagriano sí revelador de lo que el Póntico quiere significar– *posiciones-yo* ficticias, algunas de las cuales se fraguan sin duda –en virtud de la funcionalidad especular de la imagen de Dios– a partir de otra acción de este demonio que es distorsionar la imagen de Dios¹⁴. En efecto, en las gráficas descripciones que hace Evagrio de las conductas y pensamientos del monje tentado de acedia, se destaca aquel *logismos* malvado por el cual el tentador busca convencer al monje de que él puede ser más útil y alabar mejor a Dios en otros lugares. O aquel otro por el que el monje se convence de que él, tal como es y con toda su historia, no es capaz de llevar adelante la vida monacal¹⁵. Como se ve, se trata de un engaño acerca de sí mismo.

Si la acedia puede, a partir de sutiles palabras introducidas en el interior del monje, suscitar una construcción autorreferencial falsa, el remedio tendrá que consistir en algo que bien podríamos llamar con Aristegui un *reposicionamiento del yo*. En efecto, el remedio que propone Evagrio consiste en un desdoblamiento del yo por el cual “una parte [del yo] consuela y la otra es consolada” sembrando esperanza con palabras de la Sagrada Escritura¹⁶. La confluencia con los estudios acerca del proceso terapéutico que arriba hemos

12 Cf. B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Synthélabo, 2000, 490.

13 F. PALLECHI, “L'acédie dans l'oeuvre d'un prémontré devenu chartreux au XII^e siècle. Adam Scot et le *Liber De quadripartito exercitio cellae*”, en N. Nabert, *Tristese, acédie et médecine des âmes. Anthologie de textes rares et inédits (XIII^e-XX^e siècle)*, Paris, 2005, 65.

14 Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Sobre la oración*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, 252.

15 EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado Práctico*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, 141.

16 *Ib.*, 147.

analizado es notable. Se trata de que el yo se reposicione respecto al problema. El desdoblamiento genera un autodiálogo en el que una nueva *posición del yo*, surgida y afianzada por la palabra de la Escritura, invite a la posición *yo-inicial* a resignificar la situación problemática. La Palabra sagrada tiene así, allende su virtualidad sobrenatural, una dimensión terapéutica natural: la de proponer al yo una nueva posición.

Dicha dimensión se manifiesta también en otro de los medios que plantea Evagrio para combatir la acedia y los *logismoi* malvados en general. La llamada *práctica antirrhética*, que consiste en el arte de rechazar tentaciones específicas con textos bíblicos apropiados. En el caso de los textos propuestos como réplicas al *logismos* de la acedia, puede identificarse un denominador común que tiene que ver precisamente con oponer a las sugerencias desestabilizadoras del *demonio meridiano*, la verdad consoladora acerca de Dios que es, al mismo tiempo, la verdad acerca de sí mismo. En suma, para ponerlo nuevamente con términos de Arístegui, se busca aquí el *reposicionamiento del yo*, y se busca a partir de la palabra de la Escritura. De este modo, por ejemplo, a los pensamientos de la acedia que sugieren buscar otros lugares para vivir se opone el texto del salmo 36: “Espera en el Señor y haz bondad, y habita la tierra, y te apacentarás en las riquezas de ella”¹⁷.

III. EL ABBAS

La virtualidad especular de la palabra funda por así decir su capacidad performativa y, por ende, su potencia curativa. En este sentido, puede comprenderse lo que señala Angelo Gianfrancesco cuando escribe que toda la enseñanza del monacato antiguo consiste en la transformación de la relación consigo mismo y con el mundo. Gianfrancesco rubrica esta afirmación luego de haber analizado largamente el rol central del *abbas* o padre espiritual en aquella primitiva institución cristiana. Pues bien, dicho rol tiene una dimensión medicinal y magisterial que está fundada en la virtualidad especular de la palabra. Casiano hace referencia expresamente a esto en una de sus conferencias:

“Los ancianos de Egipto exponen todo esto (las trampas del espíritu) públicamente y sin discriminación, con el fin de que la historia les permita detectar y ponerse al día de los ataques de los vicios que sufren desde la juventud o tendrán que sufrir. Así, mientras exponen las ilusiones de los vicios, las que son propias de los principiantes, los jóvenes se instruyen acerca de los secretos de sus

17 EVAGRIO PÓNTICO, *Antirrhétikos*, 6, 14 (trad. inglesa de David Brakke, *Talking back. A Monastic Handbook for Combating Demons*, Liturgical Press, Collegeville, 2009, 136).

combates ‘que ven como en un espejo’, se enteran de la causa y los remedios de los vicios por los que son sacudidos y saben también, antes de que se produzcan, cómo deben prevenirse contra los combates que vienen y enfrentarse con ellos. Al igual que el más experimentando entre los médicos generalmente no se contenta con curar las enfermedades presentes sino, en su sabia experiencia, va a la delantera de las enfermedades futuras y las previene por prescripciones y remedios saludables, estos auténticos médicos de las almas, destruyendo por anticipado en la conferencia espiritual como por celeste antídoto las enfermedades del corazón antes de que aparezcan y no permitiendo que se desarrollan en el espíritu de los jóvenes, descubren la causa de los vicios que los amenazan y los remedios que dan la salud”¹⁸.

Curar por la palabra alude, como señala Gianfrancesco, a dos actividades monásticas esenciales: decirse y recibir sentido. Decirse significa manifestar sus pensamientos a otro. Este otro es a menudo un anciano (el *abbas* o padre espiritual). El *abbas* hace suyos los padecimientos psíquicos de los monjes y en las conferencias espirituales expone sus propios conflictos psicológicos como si todavía los soportara a fin de que el monje vea, como en un espejo, los que él sufre. Se objetiva así el padecimiento del monje y se le devuelve una imagen reconstruida del mismo, situándolo en un marco de sentido. “El monje recibe el sentido de lo que vive y de lo que va a vivir, este sentido acompaña su experimentación de la realidad sin entrar en corto-circuito”¹⁹.

En el libro de los *Apotegmas de los Padres del Desierto* encontramos una historia que protagoniza el Abba Macario y que constituye un claro ejemplo de esta función especular curativa de que habla Casiano. En este apotegma, Macario, anoticiado por el mismo tentador de las guerras y padecimientos interiores de un monje joven, se acerca a la celda de éste para ayudarlo. Sin embargo, este joven monje, si bien contento por la visita de Macario, está avergonzado de sus

18 CASIANO, “Conférence spirituelle”, citado en A. GIANFRANCESCO, “Monachisme ancien et psychopathologie”, en *L’évolution psychiatrique*, 73/1 (2008), 105-126[109]: “Les anciens d’Égypte exposent tout cela (les pièges de l’esprit) publiquement et sans discrimination, afin que le récit qu’ils en font comme s’ils les supportaient encore maintenant leur permette de déceler et de mettre à jour les attaques des vices que les jeunes subissent ou auront à subir. Ainsi, tandis qu’ils exposent les illusions des vices, celles qui sont propres aux débutants et celles des fervents, les jeunes s’instruisent des secrets de leurs combats qu’ils voient comme dans un miroir, apprennent la cause et les remèdes des vices dont ils sont secoués et savent aussi, avant même qu’ils ne se produisent, comment il leur faut se prémunir contre les combats à venir et les affronter en lutteurs. De même que les plus expérimentés parmi les médecins ne se contentent généralement pas de guérir les maladies présentes mais, dans leur sage expérience, vont au devant des maladies futures et les préviennent par des prescriptions et remèdes salutaires, de même, ces authentiques médecins des âmes, en détruisant d’avance dans la conférence spirituelle comme par un céleste antidote les maladies du cœur avant qu’elles n’apparaissent et en n’admettant pas qu’elles se développent dans l’esprit des jeunes, leur dévoilent et la cause des vices qui les menacent et les remèdes qui donnent la santé”.

19 CASIANO, “Conférence spirituelle”, *o. c.*, 110.

tentaciones y se las oculta. Macario entonces comienza a relatar sus propios padecimientos y guerras interiores y es a partir de ello que el joven monje se siente liberado para relatar sus conflictos y encontrar en el *abbas* una palabra iluminadora. Se observa aquí al monje joven sumido en una metarrealidad que le impide salir de sí. En efecto, parece decirse “lo que siento no debiera sentirlo un monje”. El tentador instala una confusión respecto de sí que la medicina especular del *abbas* logra curar. El tentador termina diciendo a Macario: “Ahora no sólo no me obedece más [el monje joven] sino que, además, se ha tornado el más duro de todos”²⁰. El *abbas*, reconociendo el padecimiento del monje y haciéndolo suyo, propone con su ejemplo una nueva manera de verse frente a tal padecimiento. Una nueva *posición-yo*.

IV. LA FUNCIONALIDAD ESPECULAR DE LA PALABRA EN LA LITURGIA

Hay, por último, otro recurso utilizado por los monjes que manifiesta también el notable reconocimiento de la funcionalidad especular de la palabra a partir de la cual se le da a ésta una potencia curativa. Nos referimos a ciertas prácticas litúrgicas como la lectura y el canto salmódico, e incluso la celebración de misas votivas.

Aunque sin visualizar el motivo psicológico que alienta la propuesta de estos remedios y con una visión ambivalente de la vida monacal, del mayor interés resulta, no obstante, el parcial reconocimiento que realiza Emil Cioran del carácter terapéutico que en el monacato cristiano se quería asignar a estas prácticas a la hora del combate contra la acedia, un mal sobre el que en más de una ocasión merodea su reflexión.

“Según Casiano, Evagrio y San Nilo, no hay demonio más temible que el de la acedia. El monje que sucumbe a ella será su presa hasta el fin de sus días. Pegado a la ventana, mirará hacia el exterior, esperará visitas, no importa cuáles, para charlar, para darse al olvido.

¡Despojarse de todo y descubrir después que uno se había equivocado de camino; haziarse en la soledad y no poder abandonarla! Por un eremita que ha triunfado, hay mil que han fracasado. A estos vencidos, a esos caídos convencidos de la ineficacia de sus oraciones, se esperaba volver a levantarlos por el canto, se les imponía la exultación, la disciplina de la alegría. Víctimas del demonio, ¿cómo habrían de poder elevar sus voces y hacia quién? Alejados por igual de la

²⁰ *Les Apophtegmes des Pères I*, ed. J.-C. GUY (Sources Chrétiennes 387), Paris, Cerf, 1993.

gracia y del siglo pasaban horas comparando su esterilidad con la del desierto, con la imagen material de su vacío²¹”.

El filósofo rumano no acierta a comprender aquí que, como señala Douglas Burton-Christie en su obra sobre la palabra en el desierto, “las luchas con los demonios reflejan los inmensos retos psicológicos que los monjes experimentaban en su vida en el desierto”²². Retos psicológicos ante los que el canto salmódico constituye no tanto una *disciplina de la alegría*, como un intento de resignificación de sí mismo. Como esclarecedoramente lo señala Peretó Rivas, la palabra que habita en la liturgia, en la salmodia, recuerda al monje acedioso su identidad, provocando la alegría de ser lo que es²³. Podemos concederle a Cioran que la cura de la acedia viene por la alegría. Pero no se trata, como él quiere, de una alegría artificiosa, autoimpuesta. En este caso, claro está, la desolación y esterilidad del desierto sería para los monjes figura de la propia desolación y esterilidad, y sus oasis inalcanzables, un símbolo de sus vanas intenciones de asir la alegría. Pero, por el contrario, se trata de una dicha que emerge de una genuina fuente: la aceptación del propio ser. La palabra terapéutica es, en efecto, “la palabra de la verdad de uno mismo en su condición de creatura caída y redimida”²⁴.

Los salmos tienen mucho para decir al alma atribulada, aquejada de “la sorda tristeza en el pesado silencio de los monasterios”, como describe Cioran a la acedia²⁵. Si, como señala André Louf, los salmos revelan al pecador que llevamos dentro y nos reconcilian con él, si manifiestan el carácter relativo de nuestros sentimientos con el cual nos reconciamos con dificultad, y si, en fin, son la respuesta humana a la Palabra y a los designios divinos, una respuesta que no procede solamente del hombre sino que es suscitada en su corazón por la misma Palabra de Dios²⁶; se comprende que puedan significar un recurso curativo frente a la acedia, teniendo en cuenta las metarrealidades autorreferenciales que ésta forja. Los salmos, en efecto, en tanto respuestas profundamente humanas a dramas humanos, le permiten al acédico “decirse” según la esperanza. Frente a aquel afán perturbador que hace que el religioso corra tras una supuesta perfección más adecuada para él, afán creado por el *logismos* de

21 E. CIORAN, *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 2000, 80.

22 D. BURTON-CHRISTIE, *La palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Madrid, Siruela, 2007, 121.

23 Cf. R. PERETÓ RIVAS, “Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media”, en *Studium FT*, 27 (2011), 164.

24 R. PERETÓ RIVAS, “Las mutaciones de la acedia”, *o. c.*, 164.

25 E. CIORAN, *De Lágrimas y de santos*, Barcelona, Tusquets, 2008, 21.

26 Cf. A. LOUF, *El espíritu ora en nosotros*, Madrid, Narcea, 2000, 66-73.

la acedia que sugiere que en otros lugares o estados, y no en el actual, servirá mejor al Señor, la palabra curativa del salmo ofrece una nueva posición-yo:

“Yahvé, mi corazón ya no se engríe
ni son altaneros mis ojos.
No ando tras de grandezas
ni en planes muy difíciles para mí;
lejos de eso, he hecho a mi alma
quieta y apaciguada
como un niño que se recuesta
sobre el pecho de su madre;
como ese niño está mi alma en mí” (Sal. 130, 1-2).

Pero habíamos dicho más arriba que existen también, en el marco de las prácticas litúrgicas *curativas* de los monjes, misas votivas. Tres de estas misas se encuentran en el *Missale Sarum*. Son, a saber, *la Missa pro tribulatione cordis*, *la Missa pro seipso* y *la Missa contra mortalitate hominum*²⁷. Se trata de celebraciones litúrgicas que procuran atender en el conjunto de sus textos y oraciones a una situación emocional particular que bien puede identificarse con la acedia. Baste decir aquí que el conjunto de los textos bíblicos seleccionados y de las oraciones litúrgicas propuestas presentan en general, nuevamente, una dimensión especular. Sin embargo, la resignificación de sí mismo es aquí concomitante a la asunción de la palabra litúrgica que presenta a Dios como Padre. Es decir, que la resignificación de la propia existencia se busca a partir de una reconsideración de la imagen de Dios. Cuando el monje reconoce a Dios como Padre se reconoce concomitantemente a sí mismo como hijo, y de este modo es reparada la sensación de orfandad que caracteriza su estado. En la Palabra verdadera acerca de Dios se ve como en un espejo y declara con alegría, como el *infans* de Lacan²⁸, *ese soy yo*. Sin embargo, este autorreconocimiento no es, como en el psicoanalista francés, *alienante* sino personificante o, mejor, revelador de la identidad. El hombre, en suma, se reconoce en el Dios que es “más íntimo que su propia intimidad”²⁹, y en ese reconocimiento se cura.

27 *Missale ad Usum Insignis et Praeclarae Ecclesiae Sarum*, ed. Francis Henry Dickinson, Prelo, Oxford, 1861-1883.

28 Cf. J. LACAN, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, comunicación presentada ante el *XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis*, Zurich, el 17 de julio de 1949.

29 AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, L. III, c. 6, 11.

V. CONCLUSIÓN

Vemos que el monacato cristiano antiguo ha reconocido en la palabra una virtualidad curativa. Para los monjes, en efecto, la gracia sobrenatural puede actuar mediante la palabra; pero, además, por la palabra puede desencadenarse –en virtud de su funcionalidad especular– el proceso de resignificación de sí mismo en que consiste toda curación psíquica y espiritual.

Esta concepción, esbozada ya por Platón y Aristóteles, contiene elementos que contribuyen a comprender por qué y cómo la palabra cura. Su confluencia con estudios modernos acerca del proceso terapéutico que intentan despejar los patrones lingüísticos asociados a los episodios de cambio son notables. Para unos y para otros la palabra que cura, en suma, es aquella que ejerce una función *especular-reconstructiva*, es decir, la que moviliza –insistamos por última vez– la resignificación de sí mismo.