



Subjetividad al otro lado de las murallas: representación espacial del paisaje en  
el anacoretismo tardoantiguo<sup>1</sup>

Subjectivity beyond the Walls: Spatial Representation of Landscape in Late  
Antiquity Hermitism

Cesar Adolfo Ávila Royert<sup>2</sup>

Universidad Nacional de Colombia-Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

Φ

Resumen

Este artículo explora el modo en que durante la Antigüedad tardía fueron representados paisajes idealizados en descripciones literarias bajo la forma de *ekphrasis* tomando como punto de partida un pasaje del *Fedro* de Platón. Puede ser percibido cómo estas representaciones fuera de las ciudades (especialmente desiertos), se convierten en espacios privilegiados para la apropiación de la subjetividad y además una oportunidad para crear una nueva manera de considerar el conocimiento y la ética, a través de la figura social de los anacoretas y los padres del desierto, en consonancia con una matriz cosmológica particular. Este fenómeno es presentado como una intersección entre la tradición platónica y nuevas transformaciones en la sociedad tardoantigua. De la valoración del conocimiento generado adentro de las murallas de la ciudad en la Atenas de Platón, a la experiencia extramuros en paisajes abiertos, donde explorar la propia interioridad es el principal objetivo de miles de subjetividades que habitaban las afueras de varias ciudades posclásicas.

**Palabras clave:** Paisaje, Historia antigua, desierto, antigüedad tardía, anacoretas.

---

<sup>1</sup> **Recibido:** 3 de marzo de 2020. **Aceptado:** 14 de mayo de 2020.

<sup>2</sup> **Contacto:** cesaravilaroyert@gmail.com. Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, cursa estudios de doctorado en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

### Abstract

This article explores how during Late Antiquity were represented idealized landscapes in literary descriptions under the form of *ekphrasis*, taking as starting point a passage of the *Phaedrus* of Plato. It can be perceived how these landscapes outside the cities (particularly deserts), become privileged spaces for self-appropriating the own subjectivity and an opportunity to, in accordance with a particular cosmological framework, create a new way of considering knowledge and ethics under the figure of anchorites and desert fathers. This social phenomenon is presented as an intersection of Platonic tradition and new transformations in Late Antiquity society. From a display of worth to the knowledge generated inside the wall of the *polis* in the Athens of Plato to the experience in open landscapes where exploring the own interiority is the main aim at the outskirts of postclassical cities.

**Keywords:** Landscape, Ancient History, Desert, Late Antiquity, Anchorites.



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

FEDRO: ¿Ves aquel altísimo árbol de hojas anchas?

SOCRATES: Sí, por cierto.

FEDRO: Allí hay sombra, una ligera brisa y césped para sentarnos, o, si queremos, recostarnos.

SOCRATES: Puedes avanzar”.<sup>3</sup>

“SOCRATES: ¡Por Hera! Ciertamente un hermoso paraje, y sin duda, este árbol de hojas anchas es a su vez sumamente frondoso y elevado. Y la altura y la sombra del agnocasto es completamente bella, como tiene el florecimiento en apogeo, tal vez es lo que deja perfumadísimo el lugar. *Bajo ellos se extendían praderas de tierno verdor cubiertas con flores olorosas de los más diversos colores, cuyo aroma, al ser recogido por la brisa, perfumaba el ambiente con exquisitas esencias.* Además, el manantial abajo del árbol es muy bonito, y corre agua muy fresca, como puede comprobarse con el pie. Parece estar consagrado a algunas ninfas o al Aqueloo según esas muñequitas y estatuas. Y si quieres fíjate lo bien aireado del lugar, que agradable y sumamente delicioso, y lo estival y melodioso hace eco al corro de las cigarras. Pero de todo lo más exquisito es lo del césped, pues brota en suave pendiente apta para estar muy cómodo reclinando la cabeza” (Platón 229a).<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> De su versión digitalizada en Thesaurus Linguae Graecae. CD-ROM, 2001. Paginación de Stephanus 229 a. Φαῖδρος· ὄρας οὖν ἐκείνην τὴν ὑψηλοτάτην πλάτανον; Σωκράτης· τί μὴν;

Φαῖδρος· ἐκεῖ σκιά τ' ἐστὶν καὶ πνεῦμα μέτριον, καὶ πόα καθίζεσθαι ἢ ἂν βουλώμεθα κατακλιῆναι.

Σωκράτης προάγοις ἄν»

<sup>4</sup> Ibid, 230 b. «νὴ τὴν Ἥραν, καλὴ γε ἡ καταγωγή. ἢ τε γὰρ πλάτανος αὕτη μάλ' ἀμφιλαφὴς τε καὶ ὑψηλή, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον, καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἄνθης, ὡς ἂν ευωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον· ἢ τε αὐτὴ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ρεῖ μάλ' ἀγαπῆται ψυχροῦ ὕδατος, ὡς τε γὰρ ποδὶ τεκμήρασθαι. Νυμφῶν τε τινῶν καὶ Ἀχελῷου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι. εἰ δ' αὐτὸ βούλει, τὸ εὐπνουν τοῦ τόπου ὡς ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα ἠδύ· θερινὸν τε καὶ λιγυρὸν ὑπὸ τῶν τεττίγων χορῶν. πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς πόας, ὅτι ἐν ἡρέμα προσάντει ἰκανὴ πέφυκε κατακλιέντι τὴν κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν». Todas las traducciones son propias excepto donde se señale lo contrario.

Esta es una descripción de un lugar ameno y maravilloso, extraído del diálogo llamado *Fedro*. Tal obra fue escrita por Platón en su madurez,<sup>5</sup> y se encontraba, junto con el *Alcibíades I*, como uno de los diálogos preferidos por los neoplatónicos para introducirse al pensamiento platónico.<sup>6</sup> La acogida y alcance que logró dicha descripción del *Fedro* durante la Antigüedad tardía, tiene una importancia particular cuando consideremos en las siguientes páginas las múltiples reelaboraciones que tuvo en la posteridad. En primera instancia, queremos hacer énfasis en el hecho que la escena se desenvuelva en las afueras de la ciudad.

El diálogo *Fedro* tiene como escenario un santuario natural a orillas del río Iliso. En la Antigüedad tal paraje se encontraba afuera de las murallas de Atenas, hoy en día se encuentra dentro de la ciudad y el río Iliso ya no existe. Las imágenes idílicas presentes en la descripción forman un conjunto enmarcado espacialmente, que se acerca a lo que conocemos principalmente en las artes visuales como paisaje. Esta descripción, todo un tópico retórico denominado *ekphrasis*, tendría una acogida especial en la Antigüedad tardía.

Ahora bien, Sócrates opina inmediatamente después del fragmento mencionado, que los campos y los árboles no le enseñan nada, pero sí los hombres de la ciudad. Con esa opinión no sólo hace eco de los fundamentos de una ética que perduró entre los griegos y los romanos durante siglos, que valoraba cierto concepto de ciudadanía y se inquietaba ante

---

<sup>5</sup> Sobre la cronología de la obra de Platón hago uso de un esquema basado en la obra L. Brandwood (1990), el cual fue facilitado por el profesor José María Zamora de la Universidad Autónoma de Madrid, se le agradece dicho esquema al igual que las múltiples reflexiones suscitadas en el seminario llevado a cabo en el segundo semestre del 2005 en la Universidad Nacional Colombia sobre el *Timeo*, Platón y Plotino, en especial aquellas sugerencias sobre la (χωρα) platónica.

<sup>6</sup> Philip, J. A. (1970 301). En papiros de la época se puede dilucidar la importancia que se tenía el diálogo platónico *Fedro*, cf. APIS, University of Columbia papyrus collection. P.Col. VIII 203 [Published by C.W. Keyes, AJP 50 (1929) 260-62; Pack.MDSU/2.MDNM/ 1405; plate 12 in P.Col. VIII] P.Col.:8:203Inv. IdCol.inv. 492<sup>a</sup>. *The Oxyrhynchus Papyri* vol. XVII 2102. Sobre el *Alcibíades I* y su relación con el neoplatonismo, véase Foucault (2002 169 y ss).

un comportamiento como el de los anacoretas,<sup>7</sup> quienes se alejaban de la ciudad para poblar los desiertos,<sup>8</sup> sino que también evoca una distinción muy viva en la Antigüedad tardía. La palabra que usa Sócrates para designar los campos es *chorá* (Χωρά) que remite, entre otras cosas, al lugar en el que se encuentra algo y cuya carga semántica está en buena medida determinada por el campo que se encuentra por fuera de las murallas de una ciudad<sup>9</sup> (Lledó 1994). Fuera de los muros de la ciudad se acaban las leyes construidas dentro por los hombres, y así el exterior representaba una suerte de asedio a la civilización. Esa clase de dialéctica está presente al menos desde Heráclito de Éfeso: “es necesario que luche el pueblo por la ley como (lo hace) por las murallas” (Heraclito 44 DK)<sup>10</sup>.

No obstante, *chorá* es también el concepto que usa Platón para designar el espacio que contiene todas las cosas, es decir, un uso mucho más abstracto, “hay un tercer género que es eterno, el del espacio (Χωρα), que no admite destrucción, que proporciona un sitio a todo lo que nace, él mismo es captable por medio de un razonamiento bastardo sin la ayuda de la sensación, apenas creíble” [52b] en el diálogo *Timeo*.

Ahora bien, un buen lugar fuera de la ciudad como el mencionado en el *Fedro*, presta una ocasión particularmente especial para pensar sobre los asuntos humanos ya que se abstrae el escenario o *paisaje* donde se acontecen. En este trabajo consideramos que al acentuarse (durante la Antigüedad tardía) una ética que no valora de la misma manera lo

<sup>7</sup> Un anacoreta es un sujeto que se retira a un lugar solitario para entregarse a la contemplación, la palabra proviene del griego, *αναχωρεω* (*anakhoreo*) denota retirarse, apartarse, alejarse al campo en los alrededores de la ciudad o más allá (χωρα).

<sup>8</sup> Ver capítulo II: “Aristóteles y la ética de la polis”.

<sup>9</sup> Respecto al campo como complemento al casco urbano, encontramos ejemplos contemporáneos a Platón y con gran recepción en la antigüedad tardía como en época posteriores en Tucídides, 1956, Book 2, chapter 68, section 9, line5: «ελθοντες δε προς το Αργος της μεν χώρας εκρατουν, την δε πολιως ουκ εδυναντο ελειν προσβαλοντες»; Book 2, chap 5, section 7, 3: «οι δε Πλαταιης επειδη τα εκ της χώρας κατα ταχος εσεκομισαντο, απεκτειναν τους ανδρας ευθυσ»; Book 1, chapter 89, section 3, line 2 «Αθηναιων δε το κοινον, επειδη αυτοις οι βαρβαροι εκ της χώρας απηλθον»; entre otros lugares. Para una interpretación estructural de esto véase Jean Francois Pradeau (78-79) y Mogens Herman Hansen: «the polis was still a self-governing community consisting of a city and its hinterland (χωρα)» (58).

<sup>10</sup> «μάχεσθαι χρή τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὄκωσπερ τείχεος», Fragmento 44, DK.

que se puede aprender de los hombres en la ciudad, cobró fuerza la importancia que se le puede dar a lo que podamos aprender y pensar en un lugar ameno extramuros, desprovisto, como el desierto, de la acción humana.<sup>11</sup>

Hay términos antiguos y medievales que conceptualizan de otro modo lo que nosotros designamos como *paisaje* o en inglés, *landscape*. En la retórica antigua, los términos más cercanos son *ekphrasis topoû* (ἔκφρασις τοποῦ) o *topographia* (descripción de un lugar), ambas concebidas como secciones más pequeñas de aquello a lo que nos referimos con nuestros conceptos modernos (Bowersock et al). En las letras o en las artes visuales la descripción (*ekphrasis*) de un lugar ameno se encuentra representado como fondo o en relación a actividades humanas específicas.<sup>12</sup> El paisaje es entonces siempre discursivo, una representación simbólica, que en la época que nos ocupa toma forma a través de la *ekphrasis*, un motivo literario que se repite.

En época imperial romana y en la Antigüedad tardía, vemos cómo aparecen los primeros paisajes pictóricos (Gombrich 115), representando las actividades humanas enmarcadas en escenarios detallados, donde la intención de realismo es sabotada por los espacios vacíos entre montañas, casas de campo, herramientas de cultivo y las actividades humanas. En estas imágenes se percibe cómo la obra de arte es inseparable de los ideales éticos y aspiraciones sociales de los actores que hacen posible su realización. Podemos

---

<sup>11</sup> En un ámbito afín al que nos ocupa, la relación entre transformación del sujeto y su relación con los otros tal como empezó a aflorar en los siglos I y II d.C., Michel Foucault así se expresa: “Probablemente uno de los fenómenos más importantes en la historia de la práctica de sí, y acaso en la historia de la cultura antigua, sea ver al yo –y por consiguiente las técnicas del yo y, por lo tanto, toda esa práctica de sí mismo que Platón designaba como inquietud de sí- revelarse poco a poco como un fin que se basta a sí mismo, sin que la inquietud por los otros constituya el fin último y el índice que permite valorar la inquietud de sí. En primer lugar, el yo por el que nos preocupamos ya no es un elemento entre otros o, si aparece como un elemento entre otros, es a raíz de un razonamiento o una forma de conocimiento particular” (176). Sobre un sesgo que linda en lo paradójico al abordar esta cuestión a comienzos de la Antigüedad tardía, véase Filón de Alejandría (1966 I, 21).

<sup>12</sup> Al respecto, señala Zumthor: “La naturaleza no sabe nada de lo que nosotros llamamos paisaje [...] Invento moderno, el paisaje no existe en sí mismo. Sin embargo, adquiere un sentido gracias a nosotros que lo contemplamos [...] El paisaje es para nosotros un objeto construido, que toma una operación controlada de los sentidos; frágil concreción afectiva, conciencia fugitiva pero profundamente interiorizada” (85).

apreciar cómo, si se sitúan en el ambiente de decoración de casas de campo y fincas, se resalta el marco social de la vida cotidiana correspondiente: la existencia campestre. Este panorama es complementado por las descripciones literarias que hemos venido mencionando (*ekphrasis*), que a su vez representa un paisaje. En tanto elaboración discursiva, una y otra elaboración, son una representación simbólica. En ellos hallamos en la Antigüedad tardía una dialéctica entre el adentro y el afuera en las prácticas religiosas que se desarrollan en los huertos de las casas de campo de la clase aristocrática romana.

En el libro VIII de las *Confesiones* del filósofo de Hipona, encontramos un testimonio de exploración en este sentido. En un momento histórico personal de la vida del propio Agustín, en la circunstancia decisiva para su conversión, él acude a las afueras de la ciudad con varios de sus amigos, algunos de ellos ya cristianos. En primer lugar, a través de la retórica que caracteriza a Agustín (y cuya presencia es explícita en el relato a través del libro de Retórica que Agustín confunde con la Biblia) es recreada una conversación de aristócratas nuevamente *fuera de las murallas* de una ciudad, encontrándose la escena de repente transformada con el halo de las enseñanzas del más famoso de los anacoretas, Antonio Abad (VII, 14). Se mencionan las maravillosas proezas de los monjes que meditan fuera de las murallas de Milán en ese momento. La consternación ocasionada al escuchar sobre los hechos sorprendentes de esos hombres turba en extremo a Agustín, quien sólo va a encontrar un lugar para sufrir y lograr el sosiego *en las afueras* de la casa: “Había un pequeño huerto en la posada donde estábamos, del cual como también de toda la casa usábamos libremente, porque nuestro huésped y dueño no habitaba en ella. A este huerto me condujo el desasosiego de mi corazón, para que nadie impidiese la encendida guerra que contra mí mismo había yo comenzado” (Augustini 32).<sup>13</sup>

Esta mención a los anacoretas de Egipto, encabezados por Antonio Abad no es arbitraria, pues un importante movimiento de anacoretismo estaba comenzando a desarrollarse en ese momento. Agustín, nos muestra cómo una subjetividad de la época se encuentra movilizada por esta nueva ética del anacoretismo, en una estrecha relación entre

---

<sup>13</sup> «Hortulus quidam erat hospitii nostri, quo nos utebatur sicut tota domo; nam hospes ibi non habitabat, dominus domus. Illuc me abstulerat tumultus pectoris, ubi nemo impediret ardentem litem, quam mecum aggressus eran»

los *exempla* puestos en clave literaria sobre anacoretas y la propia sensibilidad de los sujetos, en este caso aristocráticos.

Sin embargo, volvamos un momento a los paisajes idealizados como el descrito en el *Fedro* de Platón. Durante la época que nos ocupa, se expandió un interés en la descripción llena de emotividad de tales paisajes, como motivo recurrente bajo la forma de *ekphrasis*. Entre las múltiples reelaboraciones del tema encontramos la de Metodio de Olimpo. Él era un obispo y autor eclesiástico, apasionado de la vida de los anacoretas, cuya fecha de nacimiento es desconocida aunque murió como mártir en el 311 de nuestra era. Metodio escribió una obra entre el 260-290 con el nombre de *Banquete* (sin duda de resonancia platónica), que, incorporó algunos elementos del lugar ameno (*locus amoenus*) platónico que ya conocemos. Se trata de un grupo de mujeres dirigidas por la Virtud (*Areté*) personificada, ellas hacen diez discursos encomiando la virginidad, los ideales ascéticos y el matrimonio con Cristo, todo enmarcado –como suplemento– en un jardín idílico.

Al comienzo del texto, cuando es contada la aventura a una de las mujeres, se describe de esta manera aquel lugar bajo la forma de una *ekphrasis* literaria:

GREGORIA. -Íbamos precisamente invitadas por ella (la Virtud) a un jardín que posee, situado hacia el oriente, para gozar de los frutos propios de la estación. El lugar era sumamente delicioso y saturado de una indescriptible serenidad de ambiente. El aire, mezclado con rayos de luz purísima, se deslizaba con bien templada suavidad. En el centro brotaba un manantial, cuyas aguas corrían mansas como el aceite y ofrecían al paladar la más dulce bebida; de él se desprendían ondas puras y cristalinas, que formaban pequeños arroyuelos y se distribuían culebreando por el jardín entero y humedeciendo la tierra con abundante riego. Árboles de mil variadas clases mostraban sus frutos frescos y vistosos, que pendían de las ramas, dando al paisaje una alegre tonalidad. Bajo ellos se extendían praderas de tierno verdor cubiertas con flores olorosas de los más diversos colores, cuyo aroma, al ser recogido por la brisa, perfumaba el ambiente con exquisitas esencias. Bajo la fuente se elevaba un agnocasto, árbol prócer, bajo el cual nos sentamos protegidas por su frondoso ramaje y su espesa sombra. EUBULIA. -Me hace el efecto, querida mía, que estás describiendo un segundo paraíso como lugar de reposo (Metodio 992).

Basta un vistazo al léxico empleado por Metodiodo para darse cuenta de su relación con la descripción (ἔκφρασις) del *Fedro*. En primer lugar, es curioso observar que mientras en Platón es el plátano, o el árbol de hojas anchas (pues en griego tal característica es la que señala la palabra plátano), el que es “frondoso y elevado (ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή) y es completamente bella la altura y la sombra del agnocasto (τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον). Metodiodo hace que el plátano desaparezca y que el agnocasto se haga en cambio el protagonista, recogiendo todas las anteriores atribuciones (ἄν ἄγγυς ἄγνος, δένδρον ὑψηλοῦ [...] ἀμφίλαφος [...] αὐτῷ καὶ σύσκιον)<sup>14</sup> en parte debido a la referencia directa que tiene el agnocasto con la castidad,<sup>15</sup> que justamente es el tema central del diálogo de Metodiodo ([...] **Η ΠΕΡΙ ΑΓΝΕΙΑΣ**). Es tal el protagonismo otorgado, que este arbusto llega a ser en ese texto un gran árbol (ὑψηλοῦ), sabiendo nosotros que en toda la familia a la que pertenece el agnocasto, las verbenáceas, apenas llega a haber árboles de pequeño tamaño.

De igual manera Eneas de Gaza construye un diálogo cuyo modelo es de manera aún más explícita el *Fedro* de Platón. Así, como si fuera una metáfora del cambio de sitio foco de atención, a la pregunta con la cual también comienza el *Fedro*, «¿de dónde y para dónde vas?» (ποι δε και ποθεν;), se responde haciendo referencia a un escenario que ya no se trata de aquel en las orillas del río Iliso,<sup>16</sup> cerca de Atenas, sino en las del Nilo en Alejandría: “y mira a donde llegaste: al Nilo y no al Iliso, mirando al Faro y no al Pireo”.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Του Εν Αγιοις Πατρος Ημων Μεθοδιου Επισκοπου Και Μαρτυρος “ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ ΤΩΝ ΔΕΚΑ ΠΑΡΘΕΝΩΝ Η ΠΕΡΙ ΑΓΝΕΙΑΣ”, 657.

<sup>15</sup> Además de hacer un juego de palabras con *agnos*, *hagnos*, *hagneuo*, indicando el carácter sagrado de la planta, Dioscórides nos indica la razón de la relación que tuvo el agnocasto desde al menos época clásica con la castidad (por el texto de Metodiodo sabemos que esta relación fue duradera): “Se le da el nombre de agnocasto porque lo utilizaban de colchón las mujeres que guardaban castidad en las Tesmoforias” (Dioscórides 1998).

<sup>16</sup> El río Iliso, era un río situado en Atenas a la orilla del cual se desarrolla la escena del *Fedro* a la que nos hemos estado refiriendo.

<sup>17</sup> Se refiere al faro de Alejandría y al Pireo, el puerto de la ciudad de Atenas. La edición que usamos del texto es el siguiente: καιδου σοι πιρειμι τον Νειλον ου τον Ἰλισον, τον δε Νιλον ου τον Πειραιον θεέμενος, ΑΙΝΕΟΥ, ΓΑΖΑΙΟΥ ΣΟΦΙΣΤΟΥ, ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΣ, ἑσικε ΠΕΡΙ ΑΘΑΝΑΣΙΑΣ ΨΥΧΩΝ ΚΑΙ ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ ΣΩΜΑΤΩΝ ΔΙΑΛΟΓΟΣ (Eneas filósofo de Gaza: Teofrasto o

Es sintomático que el fragmento de Platón que encabeza estas líneas haya tenido un uso constante y extendido durante la época, aunque no fue el único. Como una cultura que glosa e interpreta las obras homéricas en cada época, fascinó durante la Antigüedad tardía aquella descripción del jardín de Alcinoos en la *Odisea* donde hay árboles frutales corpulentos y frondosos de toda clase con fruto perenne, todo el año: “y al soplo continuo del poniente germinan los unos, maduran los otros”, viñas y dos fuentes: “la una a través del jardín y la otra bajo el patio lleva el agua a la excelsa mansión donde el pueblo la toma” (Homero 118-119, 129-130).<sup>18</sup> Tanto el tema platónico como el homérico influyen en la descripción de paisajes amenos. No obstante, aquí se sostiene que la seducción por tales descripciones (como *ekphrasis*) va más allá de la transmisión e inspiración de un par de textos clásicos. En tal concepción del espacio, predomina claramente una dimensión simbólica, una mediación promovida por una ética específica y parece accesorio el referente territorial específico, considerando el peso del referente clásico. Había una suerte de interés exacerbado por los lugares amenos, conectado ya con la idea cristiana de paraíso, un lugar perfecto donde los ideales se hacían realidad y siempre en un sentido religioso, pues se trata de aspiraciones sobrenaturales:

el paraíso fue, en la antigüedad tardía, una morada idílica de deleite, abundancia y tranquilidad. Tuvo tres manifestaciones básicas en las creencias religiosas: como una región primordial de perfección, como un lugar intermedio donde las almas virtuosas esperan la resurrección, y como cielo, o el lugar de morada de los correctos. En muchos aspectos, y no accidentalmente, el paraíso vino a ser considerado como un bello jardín (Bowersock 635).<sup>19</sup>

---

sobre la inmortalidad del alma o la resurrección del cuerpo), PATROLOGIA GRAECA, TOMUS LXXXV, columna 873.

<sup>18</sup> Los escenarios discursivos que influenció esta descripción de la belleza de la naturaleza y con diferentes fines argumentativos fueron Procopio de Gaza (c. 465-528 AD) en su *Declamatio II*, Gregorio Nazianzeno en la Segunda oración teológica, Basilio en Hexamerón 5 y Gregorio el Grande en la Homilía 44. Sobre esto ver: Bowersock (401), entrada *Paradise*.

<sup>19</sup> Sobre éste tema también consúltese Jean Delumeau (1992), capítulos 1 y 2. Joaquim Schaper. *The messiah in the garden: John 19.38-41, (royal) gardens, and messianic concepts* en Markus Bockmuehl, Guy Stroumsa, eds. *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian views*. Cambridge: Cambridge University Press (2010).

Ciertamente tenía que ser considerado como un bello jardín, pues la palabra, que es de origen persa, tenía en primera instancia una carga de significado: jardín.<sup>20</sup> No olvidemos que el episodio dramático descrito por Agustín de Hipona y mencionado más arriba tuvo como escenario un jardín.

Ahora bien, cuando se ha señalado que la manifestación de lo sagrado en el espacio funda un nuevo mundo, pues “es una ruptura operada en el espacio (habitándolo, consagrándolo) lo que permite la constitución de un mundo, pues es allí donde se descubre el ‘punto fijo’, el eje central de toda orientación futura” (Eliade 1992 26); sin duda se hace referencia a manifestaciones culturales como aquella que nos ocupa. Milagros y prácticas religiosas que hacen su aparición y dependen en gran medida del lugar donde acontezcan, revelarían una realidad absoluta para los actores gracias a esas manifestaciones religiosas significativas, oponiendo esa realidad a una que no lo es en el espacio circundante no sacralizado. Además, un sitio como lugar cargado de significado religioso, sólo es posible cuando no ha sido desposeído de ese poder que le ha sido concedido. Así el desierto, como lugar poco apto para el establecimiento y acción humana, difícilmente será desacralizado; por ejemplo, para el egipcio de entonces, era el desierto un lugar sagrado, donde se confrontan la vida y la muerte, allí viven seres sobrenaturales poderosos, y así lo fue desde tiempos faraónicos (Frankfort, H. y H. A., John A. Wilson y Thorkild Jacobsen 55 y ss; Plumley 117). Es un sitio que casi sólo permite ser representado simbólicamente y no manipulado. Allí, para empezar, la supervivencia de un ser humano es biológicamente muy difícil. El desierto es un sitio imposible de ser despojado de su significado cultural. Unas palabras que se refieren a este proceso en un tono peculiar bien pueden servirnos de contraste, “*un mundo que el hombre todavía no ha deshonrado y desposeído de poder, hasta convertirlo en una cosa muerta*” (Van der Leeuw 380).

---

<sup>20</sup> Παράδεισος: enclosed park or pleasure ground, Oriental word first used by Xenophon, always in reference to the parks of the Persian kings and nobles Persian word, cf. Poll. 9. 13, Phot. and Avesta *pairidaeza* “enclosure” (Little and Scott 1946).

Se sigue a Mircea Eliade cuando subraya que “el deseo del hombre religioso de vivir en lo sagrado equivale, de hecho, a su deseo de situarse en la realidad objetiva” (Eliade 31).<sup>21</sup> Así, buscamos postular aquí que debió tener algún rol esa ansia intensa en un lugar idílico y satisfecha al mismo tiempo en la hostilidad del desierto. Nos referimos en especial al hecho que ese espacio estéril, indómito y peligroso, habitado por seres sobrenaturales del más amplio espectro, haya sido conquistado por seres humanos excepcionales que fueron modelos a seguir en su época y en siglos subsiguientes, en tanto subsistía esa postura ética.

La *Historia Lausiaca* es la fuente principal para la historia del temprano monasticismo, que tanta importancia tendrá en los siglos por venir. Fue escrita alrededor del 419 d.C. y dedicada a uno de los integrantes de la corte de Theodosio II (408-450 d.C). Se trata de una compilación de ejemplos de virtud vertidos en forma de biografías debido a los fines ejemplarizantes tan peculiares de los que estaban sedientos muchos en la época. En la *Historia Lausiaca*, en varias ocasiones se expresa la vida en el desierto *como ser introducido en el paraíso*<sup>22</sup> o en medio de la ascesis decir que es ser *como transportado al paraíso de la delicia*.<sup>23</sup> Este punto es importante, pues representa una concepción diferente de los anacoretas, los que tienen se retiran a la khorá (χωρά), extramuros:

es precisamente la materialidad desolada e insistente de las anécdotas de los ascetas lo que sorprende al lector moderno. Éstas han hecho que los investigadores hablen de desprecio por la condición humana y odio por el cuerpo como el principal motivo que movió a los monjes a sufrir santísimas privaciones físicas. Lejos de confirmar este punto de vista, el estado de ánimo prevaleciente entre los Padres del desierto lo contradice implícitamente podemos apreciar el peso inmenso que recuperó el mito del paraíso (Bowersock et al. eds. 635).

---

<sup>21</sup>

<sup>22</sup> Patrologia Graeca XXXIV “ὄφειλων εἶν παραδεισῶ” Kefalaion I, 1010.

<sup>23</sup> “ἐν τῷ τηῦς τρυφηῦς παραδεισῶ μετοικισθῆναι”, Kefalaion VII, 1020. Es evidente el vocabulario bíblico empleado, en su versión griega, tal como fue traducido por los hebreos helenísticos de la Septuaginta, véase Guy Stroumsa (2010).

## Conclusiones

La frecuencia de esas descripciones de paisajes o *ekphrasis*, donde las fuentes, un cielo sereno tienen un papel especial y una conversación en el marco de una ética nueva, implican un cambio radical respecto a la representación del espacio donde se genera la convivencia y en sí la reflexión política (de polis). Se ha mencionado que la “decadencia” de la ciudad-estado antigua se efectuó en la antigüedad tardía, en parte por la centralización efectuada por los emperadores de turno, en especial Diocleciano (284-305 d.C.), que socavaba los fundamentos autárquicos de las ciudades estado. A su vez, se menciona que la iglesia estaba en contra del autogobierno de las ciudades, los sacerdotes estaban en contra de las instituciones políticas más antiguas, como el ágora (Hansen 50). Ahora bien, a este panorama se le suma el anacoretismo como una ética nueva, radicalmente diferente a la ética de la polis, que es lo que hemos estado abordando en esta propuesta. Esos paisajes si bien son paradisiacos en un sentido lato como en el que nos expresamos atrás, un jardín o en general un lugar idealizado, lo son también en el sentido de que expresan el hecho de que aquellos anacoretas parecen *recrear* en los textos que difunden su ideal, la creación de un cosmos, esta vez asumida por ellos. Los anacoretas van de alguna manera a ese caos primigenio, las regiones desérticas y desconocidas, no del todo simbolizadas que rodean al territorio habitado donde en la ruptura que hacen en ese espacio, re-crean la creación, desde allí fundan un mundo: “en contextos culturales extremadamente variados, nosotros encontramos siempre el mismo esquema cosmológico y el mismo escenario ritual: la instalación en un territorio equivale a la fundación de un mundo” (Eliade 47). La búsqueda por paisajes amenos implica un deseo por fundar un mundo en el que una nueva manera de ser y sentir sea posible, es decir una utopía extramuros. El texto de Eneas de Gaza atrás citado nos está indicando, como el *Fedro*, que las relaciones en la vieja ciudad que dejamos atrás no nos enseñan más que ese espacio

sagrado al otro lado de las murallas, así: *y la filosofía y las artes acuden a los terribles desierto.*<sup>24</sup>

## Referencias

ΑΙΝΕΟΥ, ΓΑΖΑΙΟΥ ΣΟΦΙΣΤΟΥ, ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΣ, (sive) ΠΕΡΙ ΑΘΑΝΑΣΙΑΣ ΨΥΧΩΝ ΚΑΙ ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ ΣΩΜΑΤΩΝ DIALOGOS, PATROLOGIA GRAECA, TOMUS LXXXV. Paris: Migne editorem, 1864.

Augustini, Aurelii. *Confessionum libri XIII*, OPERA OMNIA, Patrologia Latina, 32.

Markus Bockmuehl, Guy Stroumsa, eds. *Paradise in antiquity: jewish and Christian views*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Bowersock, W., Peter Brown, Oleg Grabar (Editores). *Late antiquity: a guide to the postclassical world*. London: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Brandwood, L. *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Delumeau, Jean. *History of paradise: The Garden of Eden in Myth & Tradition*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.

Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales*. Libro I-III. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. La Flèche: Gallimard, 1992.

Filón de Alejandría. *Todo hombre bueno es libre*. Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1966.

Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Frankfort, H. y H. A., John A. Wilson y Thorkild Jacobsen. *El pensamiento prefilosófico, I Egipto y Mesopotamia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

Hansen, Mogens Herman. *Polis: an introduction to the ancient greek city-state*. Oxford University Press, 2006.

Historia Lausiaca, en PATROLOGIA GRAECA, TOMUS XXXIV, Paris, Migne editorem, 1857.

Homero. *Odisea*. Barcelona: Editorial Planeta-DeAgostini, 1997.

---

<sup>24</sup> “φιλοσοφία δε και τα μουσεια εις δεινην ερημιαν αφικται”, ΑΙΝΕΟΥ, ΓΑΖΑΙΟΥ ΣΟΦΙΣΤΟΥ, column 876.

- Lledó, Emilio. *Memoria de la ética*. Madrid: Taurus, 1994.
- Metodio de Olimpo. *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid: BAC, 1949.
- Philip, J. A. The Platonic Corpus, Phoenix, Vol. 24, No. 4. (Winter, 1970).
- Plato. *Phaedrus*, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901, repr. 1967.
- Platón. *Timeo*. Edición texto y traducción de José Maria Zamora, Universidad Autónoma de Madrid. Texto circulación privada.
- Plumley, J.M. *La Religión del antiguo Egipto*, en Arthur Cotterel, ed. Historia de las Civilizaciones Antiguas, Tomo I. Barcelona: Editorial Crítica.
- The Oxford Classic Dictionary*. Oxford University Press, 1996 (2000), CD ROM.
- Pradeau, Jean Francois. Etre quelque part, occuper une place topos et xw&ra dans le Timée, en *Les Etudes philosophiques*, n° 3, 1995, 78-79.
- ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΜΕΘΟΔΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΑΙ ΜΑΤΥΡΟΣ “ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ ΤΩΝ ΔΕΚΑ ΠΑΡΘΕΝΩΝ Η ΠΕΡΙ ΑΓΝΕΙΑΣ”, PATROLOGIA GRAECA, TOMUS XVIII, Paris, Migne editorem, 1857.
- Tucidides, *History of the Peloponnesian War*. Cambridge: Loeb Classical Library, 1956.
- Van der Leeuw, Gerardus. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Zumthor, Paul. *La medida del mundo: representación del espacio en la edad media* Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.