

biblioteca de patrística

evagrio pótico
OBRAS
ESPIRITUALES

editorial ciudad nueva

Evagrio Póntico

OBRAS ESPIRITUALES

Evagrio nació hacia el año 345 en la ciudad de Ibora, en el Ponto. Desde su juventud estuvo relacionado con los Padres Capadocios, y acompañó a Gregorio Nacianceno al concilio de Constantinopla, donde se quedó posteriormente con Necatio, patriarca de aquella ciudad. Pero disgustado por el ambiente de la urbe, se trasladó a Jerusalén, donde maduró su vocación a la vida retirada. En torno al 383 tomó el hábito monástico y se trasladó a Egipto. Vivió en las montañas de Nitria, pasando después al desierto de las Kellia, donde permaneció hasta su muerte, acaecida hacia el 399.

Evagrio es una personalidad sobresaliente en la espiritualidad cristiana. Sus obras han sido siempre leídas, y han ejercido una influencia decisiva a través de los siglos. Quasten lo presenta como «el fundador del misticismo monástico y el autor espiritual más fecundo e interesante del desierto egipcio. Los monjes de Oriente y Occidente estudiaron sus escritos como documentos clásicos y como manuales de valor incalculable». La doctrina de los siete pecados capitales, tan conocidos en la ascética tradicional de occidente, tiene su origen en la explicación evagriana de los «ocho (malos) pensamientos». Evagrio fue el primero que los sistematizó, como compendio y germe de todos los demás. Por otra parte, su aguda observación de la psicología del monje le convierte en un auténtico precursor del moderno psicoanálisis.

En este volumen, bajo el título «Obras espirituales», se recogen cuatro de sus obras principales: el *Tratado práctico*, *A los monjes*, *Exhortación a una virgen* y *Sobre la oración*.

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

28

Evagrio Póntico

Obras espirituales

TRATADO PRÁCTICO
A LOS MONJES
EXHORTACIÓN A UNA VIRGEN
SOBRE LA ORACIÓN

Introducción y notas de José I. González Villanueva, OSB
Traducción de Juan Pablo Rubio Sadia, OSB



Editorial Ciudad Nueva

Madrid-Buenos Aires-Santafé de Bogotá
Montevideo-Santiago

© 1995, Editorial Ciudad Nueva
Andrés Tamayo 4 - 28028 Madrid (España)

ISBN: 84-86987-84-9
Depósito Legal: M-12681-1995

Impreso en España - Printed in Spain

Fotocomposición: MCF Textos, S.A.
Imprime: Gráficas Dehón

SIGLAS

<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> (Madrid).
<i>BP</i>	<i>Biblioteca de Patrística</i> (Madrid).
<i>CM</i>	<i>Cuadernos Monásticos</i> (Buenos Aires).
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> (Viena).
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique, doctrine et histoire</i> (Paris).
<i>MonS</i>	<i>Monastic Studies</i> (Mount Saviour Monastery, Pine City, N.Y.).
<i>OCA</i>	<i>Orientalia Christiana Analecta</i> (Roma).
<i>OCP</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> (Roma).
<i>OLP</i>	<i>Orientalia Lovanensis Periodica</i> (Louvain).
<i>PG</i>	<i>J. P. MIGNE, Patrologia Graeca</i> (Paris).
<i>PO</i>	<i>R. GRAFFIN - F. GRAFIN, Patrologia Orientalis</i> (Paris- Turnhout).
<i>RHE</i>	<i>Revue d'Histoire Écclesiastique</i> (Louvain).
<i>RAM</i>	<i>Revue d'ascétique et mystique</i> (Toulouse-Paris).
<i>RHR</i>	<i>Revue d'Histoire des Réligions</i> (Paris).
<i>SA</i>	<i>Studia Anselmiana</i> (Roma).
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> (Paris).
<i>SM</i>	<i>Studia Monastica</i> (Montserrat, Barcelona).
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> (Leipzig-Berlin).
<i>VS</i>	<i>La Vie Spirituelle</i> (Paris).
<i>VS.S</i>	<i>La Vie Spirituelle, Supplement</i> (Paris).
<i>ZKT</i>	<i>Zeitschrift für Katolische Theologie</i> (Innsbruck).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Evagrio Póntico

- Bases* *Las bases de la vida monástica = Rerum monachalium rationes, PG 40, 1252 D - 1264.*
- Carta 63* *Carta sobre la Trinidad. = Epistula fidei (en siríaco). (Corresponde a la nº VIII de S. Basilio) ed. Y. Courtonne, Saint Basile. Lettres, I, Paris 1957. p. 22-37.*
- Eulogio* *Tratado al monje Eulogio = Tractatus ad Eulogium monachum, PG 79, 1093 D - 1140 A.*
- G* *El Gnóstico, edit por A. et C. Guillau-mont, en: Évagre le Pontique, Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science. SC, nº 356. Paris, 1989.*
- In Eccl.* *Scholia in Ecclesiasten, edición prin-ceps del texto griego por P. Géhin, ed. Évagre le Pontique, Scholies à l'Ecclé-siaste, SC, nº 397. Paris, 1993.*
- In Prov.* *Escolios a los Proverbios; P. Gehin, ed. Évagre le Pontique. Scholies aux Pro-verbos.- SC, nº 340. Paris, 1987.*
- In Ps.* *Comentario de los Salmos, PG 12, 1053 A - 185 ; PG 27, 60 C 545 D; J.B. Pitra, Analecta sacra, II, 444 - 483; III, 1 -*

364. cf. M.-J. RONDEAU, "Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique," en *OCP* 26 (1960) 307 -348.
- KG* *Capítulos gnósticos* ; versión siríaca y trad. francesa dobles (retocada y auténtica), en: A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des Kephalaiā gnostica de Evagre le Pontique*, *PO* 28, 1. Paris 1958.
- M* *A los monjes* ; ed. crítica H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos*. TU 39, 4 (1913) 143-165. Trad. esp. del latín E. TAMBURINI, «Espejo de monjes» de Evagrio, en: *CM* nº 36 (1976) 83 - 110.
- Ocho esp.* *Los ocho espíritus de malicia; De octo spiritibus malitiae*, *PG* 79, 1145-1164.
- Or* *Sobre la oración* = *Philokalia ton hieren neptikon...* Athenai, t. 1, 1957, p. 176-189; *De oratione*, *PG* 79, 1165 A - 1200 C. Trad. francesa y comentario : I. HAUSHERR, "Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (Pseudo-Nil)," en: *RAM* 15 (1934) 30-94; 113-171. Trad. esp. P. SÁENZ en: *CM* nº 36 (1976) 211 s.
- Otras Sent.* *Otras Sentencias* = *Aliae Sententiae*, *PG* 40, 1269-1270.
- Sent. alfab.* *Sentencias en orden alfabetico*. *PG* 40, 1267-1270.
- TP* *Tratado práctico*; ed. A. ET C. GUILLAUMONT eds. *Evagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*. SC, nº. 170-171. Paris, 1971. Trad. esp. E. CONTRERAS, en: *CM* nº 36 (1976) 229ss.

- V *Exhortación a una virgen*; ed. crítica H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos*. TU 39, 4 (1913) 143-165; ed. latina A. WILMART, "Les versions latines des sentences d'Evagrius," en: *RB* 28(1911) 143-153. Trad. esp. del latín B. TAMBURINI, en: *CM*, nº 36 (1976) 107-110.
- Treinta* *Treinta y tres sentencias = Capitula XXXIII*, PG 40, 1263-1268.

Fuentes complementarias

- Conl.* JOHANNES CASSIANUS, *Conlationes*, Ed. M. PETSCHENIG, *Jean Cassien, Conférences* (SC 42, 54, 64). Trad. esp. L. M^a y P. M^a SANSEGUNDO, Casiano, *Colaciones*, Madrid, 1958-1962.
- Correspondance* BARSANUPHE ET JEAN DE GAZE, *Correspondance*. Ed. de L. Regnault. Solesmes, 1972.
- HL* PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, ed. C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, 1898-1904. Trad. esp. L. E. SANSEGUNDO, *Paladio, El mundo de los Padres del desierto*, Madrid, 1970.
- Inst.* JOHANNES CASSIANUS, *De institutis coenobiorum*. ed. J. C. GUY, *Jean Cassien. Institutions cénobitiques* (SC, 109). Trad. esp. L. M^a y P. M^a SANSEGUNDO, Casiano, *Instituciones*, Madrid, 1959.
- Vita* A. de VOGUÉ-G. BUNGE, "Palladiana III, La version copte de l'Histoire

- Vita Antonii* Lausiaque, II. La Vie d'Évagre," *SM* 33(1991) 7-21.
- ATANASIUS ALEXANDRIAE; *Vita Antonii*, ed. G.J.M. BARTELINK, *Vie d'Antoine*, SC, nº 400, Paris, 1994. Trad. esp. Paloma RUPÉREZ, BP, nº 27, Madrid, 1994.

Estudios sobre Evagrio y su obra

- BALTHASAR, H.U.von, "The metaphysics and mystical theology of Evagrius", *MonS* 3(1965) 183-195. Versión inglesa de: "Metaphysics und Mystik des Euagrius Pontikus", *ZAM* 14(1939), 31-47.
- BUNGE, G. "Évagre le Pontique et les deux Macaire." *Irénikon* 56 (1983) 215-227. 323-360.
- ID., "Palladiana. I. Introduction aux fragments coptes de l'Histoire Lausiaque" *SM* 32(1990) 79- 129.
- ID., *Akèdia, La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*. Spiritualité Orientale. nº 52. Bellefontaine, 1991
- BUTLER, C., *The Lausiac History of Palladius*. 2 vols. Cambridge, 1898- 1904
- CODINA, V., *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*. Orientalia Christiana Analecta; nº 175. Roma, 1966.
- COLOMBÁS, G.M., *El monacato cristiano*. BAC, nº 351 y 376. Madrid, 1974-1975.
- DRAGUET, R. "L'Histoire Lausiaque: une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre," *RHE* 41 (1946) 321-364; 42 (1947) 5-49.
- ID., "Butler et sa *Lausiac History* face à un ms. de l'édition, le Wake 67", *Le Muséon* 63(1950) 205-230.
- ID., "Butleriana. Une mauvaise cause et son malchanceux avocat", *Ibid*, 68(1955) 239-258.

- ID., *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lauseaque* (CSCO Script. syr. 169-170, 173-174), Louvain, 1978. Texto siríaco y versión francesa.
- DRISCOLL, J. "Gentleness in the *Ad Monachos* of Evagrius Ponticus." *SM* 32 (1990) 295-321.
- ID., "A key for reading the *Ad Monachos* of Evagrius Ponticus." *Augustinianum* 30 (1990) 361- 392.
- ID., *The 'Ad Monachos' of Evagrius Ponticus, its structure and a select commentary*. SA, n° 104. Roma, 1991.
- ELM, S. "The Sententiae ad virginem by Evagrius Ponticus and the problem of the early monastic rules." *Augustinianum* 30 (1990) 393- 404.
- EVELYN-WHITE, H.G., *The Monasteries of the Wadi'n Natrun, part II, The History of Nitria and of Scetis*, reimpresión, New York, 1973.
- GUILLAUMONT A., *Les 'kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Syriens*. Patristica Sorbonensis, n° 5. Paris, 1962.
- ID., "Un philosophe au désert: Evagre le Pontique," *RHR* 181 (1972) 29-56.
- ID., "Démon". *DSp* 3 (1957) 196-205.
- ID., "Évagre le Pontique" *DSp* 4, col. 1733 ss.
- ID., "Histoire des moines aux Kellia." *OLP* 8 (1977) 187- 203.
- ID., *Aux origines du monachisme chrétien: pour une phénoménologie du monachisme*. Spiritualité Orientale, n° 30. Bellefontaine, 1979.
- ID., "Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique", en: *Alexandrina*, p. 195-201.
- GUY, J.C., *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*. Bruxelles, 1962.
- HAUSHERR, I., "Contemplation et sainteté : une remarquable mise au point par Philoxene de Mabboug" en: *RAM* 14(1933) 171-195, también en: *Hésychasme*, 13-38.

- ID., "Ignorance infinie" en: *OCP* 2 (1936) 351-362; también en: *Hésychasme*, 38-50.
- ID., "Ignorance infinie ou science infinie". *OCP* 25 (1959) 44-52. También en: *Hésychasme*. p.238-246.
- ID., "Les grandes courants de la spiritualité orientale", *OCP*, 1 (1935) 121-4.
- ID., "De doctrina spirituali christianorum orientalium. Quaestiones et scripta", en: *Études*. p. 11-63.
- ID., *Hésychasme et prière*. OCA. n° 176. Roma, 1966
- ID., *Études de spiritualité orientale*. OCA. n° 183. Roma, 1969.
- (HAUSHERR, I.) "Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens" en *DSp* 2 (1953) col. 1762-1872. Con el pseudónimo : J. Lemaître.
- MARSILI, S. *Giovanni Casiano ed Evagrio Pontico : Dottrina sulla carità e contemplatione*. SA, n°. 5. Roma, 1936.
- RANHER, K. "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels". *RAM* 13 (1932) 136 -141.
- REFOULÉ, F., "Rêves et vie spirituelle d'après Evagre le Pontique". *VS.S* 59 (1961) 470 - 516.
- ID., "La christologie d'Évagre et l'Origénisme". *OCP* 27 (1961) 221 -266.
- SPIDLICK, T. *La spiritualité de l'orient chrétien*. OCA. n° 206. Roma, 1978.
- VILLER, M. "Aux sources de la spiritualité de saint Maxime : Les œuvres de'Évagre le Pontique." *RAM* 11(1930) 156 -184; 239-268; 331 -336.

INTRODUCCIÓN

I. ESBOZO BIOGRÁFICO

Componer una biografía es empresa arriesgada. Puede ayudar a conocer o desfigurar el verdadero rostro. Por ello he evitado abrir en estas páginas de síntesis nuevos caminos, por más que sea una tarea muy conveniente y apasionante. Nuestro propósito consiste en señalar unos rasgos biográficos que nos parecen asegurados. Los menos firmes, pero que tampoco se pueden pasar por alto, se indicarán como tales. Nos limitamos, pues, a ofrecer al lector el material con el que puede hacerse cargo de cuáles son los problemas que constituyen la circunstancia doctrinal y existencial de nuestro autor, para que tenga a su alcance las coordenadas de una vida que enmarcan el contesto de una espiritualidad y le prestan apoyos interpretativos muy notables.

1. *El problema de las fuentes*

Existen pocas fuentes para reconstruir con exactitud una biografía en el sentido moderno de la palabra. La fuente más cercana y abundante es la que nos ofrece su discípulo Paladio. Este puede ofrecernos datos de primera mano, porque vivió nueve años bajo el magisterio de Evagrio en las Celdas (*Kellia*) de Egipto. Hasta ahora casi sólo se había considerado como fuente fiable la *Historia Lausiacaca* (en adelante, HL). El estudioso de Eva-

grio, Gabriel Bunge¹, siguiendo las huellas de Draguet², que descubrió los puntos débiles de la edición crítica de la *Historia Lausiacca* de Butler³, ha modificado sustancialmente el valor que se solía conceder a la *Vida* copta de Evagrio⁴. Esta se encuentra en los synaxarios coptos, libros litúrgicos que resumen, adaptan o corrigen las fuentes que tienen a su disposición según la finalidad cultural. El estudio comparativo de ésta y otras vidas contenidas en los synaxarios con la HL le ha llevado a hacer una bien razonada y múltiple demostración de que los synaxarios coptos contienen una primera historia de los monjes de Egipto, compuesta verosímilmente durante la convivencia de Paladio con ellos. La HL, según las fundadas hipótesis de Bunge, sería una síntesis que hizo el mismo Paladio de dicha historia, para su amigo Lauso, escrita hacia el 405. Posiblemente se dé alguna adaptación hecha por parte de los redactores litúrgicos coptos, manifestada en la falta de habilidad para casar los datos repetidos o contradictorios de las diversas fuentes utilizadas. Pero aparte de que la HL es una obra completa en sí misma, no dejan de ser inadmisibles las conclusiones a las que llega Butler al considerarla en su conjunto como obra de un amplificador o falsario inexperto. Por el contrario los sinaxarios coptos son transmisores fieles de una obra armoniosa primigenia en la que la mayor abundancia de datos impide al investigador más exigente considerarla producto de una interpolación. Con todo, salta a la vista tanto la diferencia como la semejanza con la HL. En

1. G. BUNGE, «Palladiana. I. Introduction».
2. R. DRAGUET, «Butler...», «Butleriana...»
3. C. BUTLER, *The Lausiac*.
4. *Vita*.
5. G. BUNGE, «Palladiana. I. Introduction», p. 127.

muchía menor medida nos ofrecen algunos datos las siguientes fuentes: la anónima *Historia monachorum in Ægypto*, una breve alusión de los discursos de Gregorio Nacianceno, los concisos recuerdos de Sócrates el historiador, los *Apotegmas* de la serie alfabética, además de los rasgos autobiográficos contenidos en el *Tratado práctico*, y en otros escritos suyos.

Vayamos por partes. En su primera obra, Paladio era monje (388 a 399) y estaba conviviendo con bastantes de los protagonistas de su historia. Pero además se dirigía con su escrito a los monjes. No así en la refundición (420) dirigida a Lauso, seglar de la corte de Teodosio II. Entonces ya era obispo (desde el año 400), había recorrido muchos lugares muy distantes del mundo conocido, y su público inmediato ya no eran los monjes. El lugar y la manera en que se trata a Evagrio en esta segunda obra, la HL, sólo se explica por razón de estar dirigida a un seglar, a quien no interesarían tanto los años de desierto de Evagrio, como su conversión. Sin estas circunstancias, sería inexplicable que Paladio se extienda tanto en el breve espacio del capítulo 38 de la HL con el relato de la conversión y estancia de Evagrio en Palestina, y apenas dedique unas líneas a los 16 años que pasó en el desierto, durante la mitad de los cuales Paladio fue además testigo presencial y discípulo de Evagrio.

La hipótesis de que pudiera haber un escrito de Paladio en que contara con más detalle la vida monástica junto al que convivió durante tantos años, no es en absoluto peregrina. Existen algunos relatos, pero aparte de la HL, muy ricos en pormenores de la vida de los monjes y en concreto de Evagrio, que fue su maestro. Esto hace pensar en si dicho escrito estuviese en relación directa con Paladio. Podemos enumerar también algunos argumentos de crítica interna a partir del contraste de la HL con la denominada por Butler «tradición lateral».

Ésta la integran: los sinaxarios coptos, un fragmento griego de la vida de Evagrio, dos capítulos conservados en siríaco, la tradición de los Apotegmas, y las noticias del historiador Sócrates y Sozomeno. G. Bunge aporta muchas pruebas.

Pero, dada por perdida la primera obra de Paladio, de la que sólo nos quedan restos de algunos capítulos, lo dicho no son sino hipótesis. Sin extendernos veamos algunos argumentos. Citemos en primer lugar la referencia a dicha obra por Sócrates. Éste, al final de su exposición sobre las revueltas arrianas en Alejandría, hace un paréntesis muy valioso para nuestro tema sobre los monjes de Egipto. Y al final de este paréntesis se remite al *monje* Paladio, que ha contado tantas cosas, en las que Sócrates no se extiende, porque de todo ello trata «un libro particular en un volumen (*idion monobiblon*)». Por otra parte, puede comprobarse que alude con esto a otra obra diferente de HL, puesto que en ésta no se encuentran algunos de sus datos. Y de haber conocido la HL, hubiese sido un desprecio mayúsculo mencionar a Paladio como monje y no como obispo. Y a pesar de que su material no es lausíaco, algunos detalles tienen un inconfundible sabor paladiano precisamente por su doctrina evagriana. Lo que da a entender que Sócrates sigue a Paladio en esa obra particular de un volumen, el *monobiblon*, diferente de la HL.

Los sinaxarios coptos nos ofrecen algunas de las vidas que pudieron contenerse en el referido *monobiblon*: La vida copta de Macario Magno, la de Macario de Alejandría, la dedicación y prefacios coptos, que son traducción de HL, las vidas de Pambo y de Evagrio. En su conjunto podemos detectar algunos rasgos de autenticidad: mayor extensión de los relatos paralelos, que, lejos de ser farragosas ampliaciones, facilitan la comprensión de lo que en la HL no queda tan claro; correspondencia

con las obras de Evagrio respecto a las características de los demonios: sus ataques personales y la aparición de las herejías como obra de ellos; relatos ingenuos insertados con naturalidad en el curso del relato, pero que atribuyen buena fama a personas fichadas por la censura antorigenista; y correcta transcripción de los nombres de personas afectas a Orígenes. Tal es el material estudiado por Bunge, mediante una paciente comparación de cada relato en su versión lausíaca y en la variopinta «tradición lateral».

Un problema a añadir en la HL, ajeno a la pluma de Paladio, es el de la censura antorigenista sufrida en esta obra. Evagrio es considerado un hereje por alguno de sus escritos y por su filiación origenista. Los seguidores de Orígenes en el desierto de Escete no eran pocos. Y a pesar de no ser los monjes muy letrados, salvo contadas excepciones, Orígenes era el autor preferido entre muchos monjes egipcios. Entre los monjes de Escete había quien consideraba peligrosa este afecto por el gran erudito y autor espiritual de fama⁶. La primera crisis origenista tuvo lugar inmediatamente después de morir Evagrio (399-403). Él se vio libre de tal pesadilla, pero no así sus amigos y los partidarios de Orígenes. La violenta persecución del patriarca de Alejandría, Teófilo, despojó el desierto de Escete reduciendo su población mo-

6. Se enfrentaban dos interpretaciones de la Sagrada Escritura. Los origenistas eran partidarios de la exégesis alegorista en la que fue introducido Paladio por la enseñanza de Evagrio: «Me hizo comprender la Sagrada Escritura espiritualmente y me enseñó lo que son las fábulas de viajes comadres» (*Vita*, A, b: *Palladiana* III, p. 8). Por el contrario, la gran mayoría de monjes de Escete se decantaban por una exégesis literal, incluso allí donde la Escritura habla de Dios simbólicamente atribuyéndole rasgos antropomórficos (SÓCRATES, *Hist. Eccl.* VI, 7: PG 67, 688).

nástica a la mitad. Sólo 300 monjes quedaron, pues otros tantos huyeron a Palestina⁷.

Pero no es de extrañar que una obra así no pudiera pasar la censura indemne, si se repara en que de Evagrio se habla bien, con la mayor extensión posible dentro de la proporción debida en el mosaico de biografías de la HL, en que se nombra a los monjes bien conocidos por su reputación espiritual, pero de tendencia origenista y que tuvieron relación con él y le pedían consejo, y en que se puede afirmar aún que toda la HL de Paladio ha sido «escrita en el espíritu de Evagrio»⁸. La tradición manuscrita no le ha perdonado a Paladio este declarado afecto origenista que llena sus páginas.

El V Concilio ecuménico reunido en Constantiopla (553) marcó toda la estela evagriana con el signo de la herejía. Esta fecha señala la segunda crisis origenista, donde no sólo Evagrio, sino también Orígenes y Dídimo de Alejandría fueron condenados. Y fue lo que motivó la censura de la HL, la pérdida de originales de sus obras y la pseudo-epigrafía, medio astuto de conservar un patrimonio espiritual tan apreciado hasta entonces y después. Pero de nuevo esto mismo indica la fidelidad de los seguidores, que no se resignan a perder la doctrina espiritual de alguien a quien consideran no sólo docto, sino también hombre de profunda vida espiritual.

La HL de Paladio en lo que toca a Evagrio está desfigurada en los mss. griegos que han llegado a nuestros días, salvo una afortunada excepción, el ms. B. Es el único que escapó a la censura y donde las noticias sobre Evagrio, Macario, Dídimo el Ciego, Ammonios y otros,

7. PALADIO, *Diálogo sobre la vida de S. Juan Crisóstomo*, 7.

8. DRAGUET, «L'Histoire Lausiaque».

pueden leerse íntegras y sin sufrir la desfiguración equívoca en sus nombres propios, y hasta el desdoblamiento de sus personas, el uno ortodoxo y el otro hereje. La edición crítica de Butler, aunque meritoria por tantos conceptos, no ha evitado la poda censora sufrida por el texto original. El texto base de esta edición es el ms. que ofrece el mejor texto literario en su conjunto, pero pertenece al número de los corregidos. Como hicieron E. Amélinau, R. Draguet e I. Hausherr en su día, corresponde actualmente a A. y C. Guillaumont, G. Bunge y A. de Vogué principalmente el mérito de exhumar del olvido las noticias y los rasgos de la personalidad de Evagrio y del círculo origenista. A estos investigadores hay que añadir los nombres de los que prosiguen trabajando en las ediciones críticas de sus obras.

La llamada por Butler «tradición lateral», en conformidad con la valoración que le merecía, es manifiestamente paladiana. En general se advierte en todos estos relatos con qué libertad y extensión hablan de algo que los manuscritos de la HL, pertenecientes a la corriente antiorigenista, han querido ocultar: el recuerdo de los monjes «origenistas» y los lazos de amistad de Evagrio con ambos Macarios, el alejandrino y el de Egipto y con Ammonios, el cabeza de grupo, y del mismo Paladio con todos ellos, así como aspectos comprometedores para la causa antiorigenista de la biografía de éste y de todos los incluidos en la lista de origenistas. Las ironías de la historiografía encuentran aquí un paradigma, pues aquello mismo que quiso suprimir una censura tan injusta por apasionada, nos ha llegado amplificado por la vía más inocente imaginable, la liturgia copta, que ha conservado el recuerdo de los monjes censurados. Por el contrario, también ha dejado huella la tradición manuscrita de censuras todavía más drásticas con respecto a Evagrio, pues hay manuscritos que, no contentos con

suprimir algunas frases y cambiar nombres, han hecho desaparecer el ya escueto capítulo 38 de la HL dedicado a él.

Comparar la HL, bien restituida a su verdad original, y la «tradición lateral» desborda nuestro propósito. Lo que no nos impide concluir que el espíritu de Evagrio está tan presente en la primera obra (*monobiblon*), como en la segunda, la HL. En efecto, los synaxarios nos han conservado los restos del naufragio de la primera obra y contienen pasajes que son citas casi textuales de textos evagrianos. Por lo tanto, tan paladiana es la una como la otra. La sospechosa amplificación no es tal. Paladio resumió su primera obra para monjes y se adaptó en su extensión a un abanico de lectores mucho más amplio. Los relatos de las vidas coptas tienen su perfecta ilación. Es más, al no haber tenido que sacrificar ningún dato, su cohesión argumental es más fuerte. El mismo Butler comprobó que, aunque se conserven en copto y siríaco, existen pruebas lingüísticas, al menos en algunos pasajes, de su original griego. Hay breves pasajes cuyo original griego se conserva. La cenciente «tradición lateral», cuenta con varios padrinos que la dotan de certeza: el testimonio sinfónico de Sozomeno, Sócrates, los apotegmas y el superviviente ileso de la HL, el ms. B, apoyan muchas de sus noticias. Detectada la censura de la HL, ésta misma se ha convertido en nuevo acorde inaudito con la tradición lateral.

No podemos entrar en pormenores en tan breve espacio, pero ahora ya se puede acceder a una biografía de Evagrio mucho más amplia. Era ya conocida por los especialistas. Pero, al pesar sobre ella tantos reparos del erudito Butler, no se podían utilizar sus «amplificaciones» con respecto a la HL, sin incurrir en una falta de rigor científico. Ésta era la única que —se pensa-

ba— ofrecía una información fiable. Con el acopio de datos seguros de que le dota la fiel «tradición lateral», la figura de Evagrio se agranda a nuestros ojos. No se trata de añadir en su haber milagros de los que antes carecía. La novedad está en la certeza de acceder a su mucho más definido y rico paisaje interior, a la vez que mucho más concorde con lo que podíamos intuir por sus escritos. La verdad de éstos se reviste de nueva fuerza testimonial a través de su biografía redescubierta.

2. *Infancia y juventud*

Con estos elementos podemos decir, que Evagrio nació el 345 o 346, si nos atenemos a que Paladio dice, que «murió dignamente en el desierto a la edad de cincuenta y cuatro años»⁹. No le alcanzó la persecución de Teófilo, patriarca de Alejandría quien en vida de Evagrio se llevó muy bien con él y con el grupo de monjes originistas que vivían en las celdas de Escete. Pero en el 399, Teófilo cambió súbitamente de postura apenas unos meses después de la muerte de Evagrio ocurrida en la fiesta de la Epifanía del mismo año.

Había nacido Evagrio en Ibora —cuenta Paladio—, *en el Ponto, era hijo de un obispo auxiliar. San Basilio,*

9. La versión copta alarga su edad hasta los 60 años. Lo mismo hace en el caso de Macario, en comparación con la versión griega. Para alguno bastaría este detalle para demostrar el origen tardío de esta biografía, por deseo de aumentar sus proezas ascéticas. Una observación más atenta de ambas redacciones descubre por el contrario que coinciden en un punto, ya que el redactor de la versión copta estaba convencido de que 60 eran pocos años para tan gran ascesis.

obispo de la Iglesia de Cesarea, le ordenó lector. Después de la muerte de S. Basilio, Gregorio de Nacianzo, sabio obispo y hombre en extremo imposible, ...habida cuenta de las raras aptitudes del joven lector, le ordenó diácono. Luego, en el gran concilio de Constantinopla (IIº ecuménico, 381), lo confió al obispo Nectario, pues era Evagrio muy hábil en la dialéctica para hacer frente a toda suerte de herejías (HL, 38). La larga cita de Paladio nos revela lo identificado que estaba con su maestro Evagrio y su doctrina al denominar a Gregorio de Nacianzo «hombre en extremo imposible (*apathéstatos*)». También resume su relación con los capadocios de los que Evagrio guardó buen recuerdo, como lo afirma en sus obras. En el *Tratado práctico* tenemos dos testimonios: el del epílogo donde alude al «justo Gregorio que me ha plantado» y otro más oscuro, en el capítulo 89, donde sólo dice «nuestro sabio maestro». Por su parte, Gregorio Nacianceno tuvo un recuerdo para él al redactar su testamento: «Al diácono Evagrio, que ha compartido conmigo numerosas penas y preocupaciones y que, en muchas circunstancias me ha dado pruebas de su benevolencia»¹⁰.

Se ha pensado a menudo que Gregorio Nacianceno fue el maestro de Evagrio. Examinando con detalle las alusiones a este magisterio, nada seguro puede mantenerse. Es más, el elogio de Gregorio deshace esta posible relación maestro-discípulo, al ser Gregorio el agradecido a la benevolencia de Evagrio. Las alusiones más positivas no acaban de ser una definición clara de un magisterio continuado desde la juventud. Si el «me ha plantado» tuviese una determinación que pudiese encajar en su formación juvenil, quedaría claro. Pero los historiadores

10. PG, 37, 393 B.

modernos¹¹ prefieren no aventurar conjeturas con la sola base de esta afirmación tan imprecisa. Un espíritu tan receptivo y despierto como el de Evagrio necesitaba de poco tiempo para captar algunos puntos centrales del talante y doctrina del nacianceno. Corto magisterio, pero de profundo calado, porque maestro y discípulo sintonizaban y deseaban esta comuniación de ideales y saberes.

Lo que no puede ocultar Evagrio, a pesar de su determinación a no ofrecer datos de su vida pasada, es una formación cuidada y superior a las posibilidades de su tiempo. Este hecho resulta destacable tanto por mentalidad de sus padres, amplia y perspicaz, como por la posición económica requerida para reunir a tantos maestros. Porque la formación de Evagrio no comprende sólo el aspecto literario o filosófico, sino que se extiende a las matemáticas y a una muy amplia catequesis teológica.

La relación con los Capadocios es innegable. Y aunque no fuesen sus maestros más frecuentados, en su formación se nota una semejanza en la amplitud de conocimientos. De san Basilio anota Paladio el hecho de haber sido ordenado lector. Esta noticia se corresponde con el tiempo en que Evagrio tenía de 25 a 33 años. Y podemos añadir que esta ordenación comportaba cierta incardinación en la vida de la diócesis, presumiblemente más real que la que da hoy día la colación de tal ministerio.

Hay que descartar la suposición, basada en una mala lectura de una carta suya, por la que se afirmaba haber sido monje de un monasterio basiliano. La mucha confianza que Evagrio mantuvo con san Basilio, no le impidió tenerla

11. Cf. G. BUNGE, *Akèdia. La doctrine*, pp. 21-22.

poco después con su sucesor, Gregorio Nacianceno. El conocimiento que Evagrio tenía de la entrañable amistad entre Basilio y Gregorio desde la juventud, le impulsaría a la intimidad con el amigo e hijo espiritual de Basilio. De hecho se portó como un colaborador, que no sólo ayudaba en la sombra a Gregorio, sino que llegó a hacer causa común con su obispo, hasta el punto de arriesgar su fama e integridad física en la lucha contra los arrianos. Con este motivo publicó su primer escrito de los que hoy se conservan. El segundo concilio de Constantinopla (381) conoció los desvelos de Evagrio por esta causa.

Gregorio, como intelectual puro, no pudo soportar las muchas intrigas que afectaban a sus responsabilidades. Su sucesor Nectario no tenía la misma categoría humanística ni teológica que Gregorio. Pero, al menos, supo complementar estas carencias con la ayuda intelectual de un Evagrio.

Las peripecias que pasó Evagrio cuando decidió hacerse monje, según la *Historia Lausiacaca*, contiene algunos rasgos fabulosos. Esto no invalida el fondo del relato paliadiano que, despojado de lo que son visiones y apariciones, podemos admitirlo como un género literario para explicarnos la opción monástica de Evagrio, el cual, ante las insidiosas proposiciones de una dama de la nobleza que se enamoró de él, concibe el propósito de alejarse del mundo. No sólo porque peligrara su virtud, sino porque los celos del marido de la dama, que era el mismo gobernador, amenazaban su seguridad personal.

3. *Evagrio, arrojado al desierto*

Sale de Constantinopla sin dar tiempo a que se desencadenen los acontecimientos. Y se dirige a Jerusalén, movido por sus deseos de hacerse monje. Pero no es todavía

una decisión madura. Con el temor se mezcla el apego a sus cualidades intelectuales, a su bienestar material, y a sus muchas posibilidades de llegar incluso a ser obispo¹². En Jerusalén trata con Melania. Y no obstante, no acaba de decidirse a dar el paso. Mientras tanto una enfermedad repentina y seria —seis meses en cama—, le hace reflexionar. Y Melania, que le había recibido como a hijo, acoge su confesión y motivo del viaje. La vida monástica del desierto le pareció la purificación más apta para purgar y dominar sus ardores juveniles: «*He sido arrojado al desierto como al destierro para sufrir la pena de mis numerosas iniquidades. Tú reza por mí, te ruego, para que pueda pagar el tributo, y escape al enemigo y a los tormentos que me han preparado sus manos*». Decidido, tras su dramática experiencia, a tomar el hábito de monje, recupera la salud con la misma sorprendente rapidez que la había perdido, tal vez debido a su agudizada sensibilidad. Y una vez restablecido, Evagrio se dirige a Egipto.

La vocación de Evagrio tuvo los vaivenes propios de una decisión muy comprometida. Incluso en su inseguridad revela inmadurez. Pero siente la llamada al desierto en la edad adulta. Por ello podemos suponer en él la consistencia suficiente, que hace descartar todo impulso juvenil de su huida al desierto. Él mismo lo califica como *destierro*, no huida, al que le había impulsado su misma situación de hombre halagado por su cultura y éxito

12. Así lo reconoció más tarde el sacerdote presidente del consejo de las Celdas, siendo ya Evagrio monje con una trayectoria consolidada, tras haber dado éste su parecer en el consejo: «Sabemos, Abba, que si habitases en tu país, habrías sido obispo a la cabeza de una multitud, pero aquí resides como un extranjero» (*Apotegmas, Serie Alfab. Evagrio*, 7, en: PG 65, 176 A, y en: *Les sentences des pères du désert, collection alphabétique/trad. et présentée por L. Regnault*. - Solesmes, 1981, p. 94).

mundano. Nada extrañaría que un espíritu probado tantas veces y durante largos años por el atractivo de lo que había dejado físicamente en pocos instantes, bien pudiese resultar un advertido sicólogo de la acedia en su faceta de inconstancia y sinsabor de la vida monástica.

Rufino le impone el hábito monástico antes de partir¹³ al que será su destino definitivo, elegido por su proverbial prestigio y aptitud para la vida monástica. En Egipto se dirige al desierto de Nitria, en el que habita sus dos primeros años. Era el paso obligado, para acceder a una vida solitaria. Tenía que probar antes una vida casi completamente cenobítica, para ser iniciado en la vida anacorética¹⁴. Da el paso definitivo cuando, al cabo de este período, se interna en la soledad más incomunicada del desierto de las *Kellia*. Allí hay otros monjes con los que comparte sus ideales.

La perseverancia en el desierto le exigió resistir tanto a las vacilaciones de su inestabilidad emocional hasta adquirir la madurez, como a las halagadoras proposiciones hechas por Teófilo para el episcopado en la sede de Tmuis; una misión que podía asumir sin complejos, puesto que había trabajado junto a obispos y conocía el oficio. Este dato, que falta en HL, se encuentra en la vida copta¹⁵. El historiador Sócrates parece sólo conoció esta primera versión paladiana de la historia de los monjes egipcios. Y añade la noticia¹⁶ de que Ammonios se vio en la misma encrucijada, lo que es otra forma de equiparar la virtud y prestigio de ambos.

13. *Ep. 22.*

14. H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wadi'n Natrun*, p. 176. A. GUILLAUMONT, «*Histoire*», pp. 188-9.

15. *Vita, M.*

16. *Historia Ecclesiastica*, I. IV, c. XXIII: PG 67, 521 A.

Para evitar sucumbir, decidió una huida, ahora sí, para refugiarse en Palestina. Si el procedimiento parece exagerado, puede también juzgarse por esta decisión la estima de su vocación al desierto. Y no es de admirar que pudiese describir tan gráficamente la vanagloria, porque no le fue ahorrado a sus ojos interiores semejante espejismo (*TP* 13).

4. *Padre espiritual y «filósofo»*

El fruto de este trabajo interior que duró catorce años fue la decantación, en su espíritu y en sus escritos, de todo un sistema espiritual. Con razón se le apoda «filósofo del desierto»¹⁷. Pero sería erróneo interpretar este apelativo suponiendo a Evagrio dedicado a la especulación. Todo lo contrario es el caso de Evagrio. Su dedicación a esta tarea es fruto espontáneo de su experiencia, o si se quiere, una necesidad espiritual de expresar sus vivencias, y para verse reflejado en el espejo de sus meditaciones escritas. Había que trazarse un sendero para evitar la autosuficiencia. Su propia vivencia enriquecida con las clarificaciones que recibía de los monjes más allegados y de los que le consultaban. Se le llamaba maestro; título que alguno consideraba impropio, mas no por la razón evangélica dada por el Señor, sino porque suscitaba celos en algún que otro monje su reputación tan extendida.

La misión de Evagrio era distribuir el pan de la palabra tanto a los hermanos que con él convivían, como a los extranjeros. El don de discernimiento y la reputación de hombre asceta le hicieron acreedor a un prestigio uni-

17. A. GUILLAUMONT, «Un philosophe», pp. 29-56.

versal. Evagrio era además hospitalario y misericordioso con toda clase de carencias tanto morales como materiales. Sus amigos llenaban sus manos de dinero para que lo distribuyera a su arbitrio. Y para evitar caer en la codicia, confió a un hermano la administración de este fondo humanitario, que también era un subsidio para sus necesidades, y de los demás anacoretas. Sin embargo Evagrio se sustentaba en buena medida con su propio trabajo manual. Un trabajo muy especializado: la copia de manuscritos con caracteres oxirrincos, por lo que era muy estimado. De esta manera, la mayor parte de su tiempo lo ocupaba en la dirección espiritual y en la composición de sus obras.

La paternidad espiritual la ejercitaba de manera regular. Las noches del sábado y domingo se dedicaban a la colación espiritual¹⁸. Si sus pensamientos y luces recibidas podían manifestarse lo exponían a todos los presentes. Sin descuidar la ayuda a los hermanos en sus problemas más íntimos y profundos. A veces comunicaba también a sus discípulos alguna de sus luchas personales para prevenirlas. Esto le obligaba a dar a conocer parte de los combates sostenidos contra su propia carne para no sucumbir a la lujuria o la cólera. Si se leen con visión sinóptica las obras de Evagrio y los datos biográficos de Paladio, se puede llegar a una síntesis equilibrada. A una biografía antigua no le faltan perfiles sensacionalistas. Pero tampoco se debe racionalizar su contenido y despreciar el trabajo, siempre revisable, de equilibrar las informaciones que nos ofrecen con otras fuentes de tenor diferente.

18. Una buena descripción de la vida en los desiertos donde habitó Evagrio se puede encontrar en A. GUILLAUMONT, «*Histoire*», pp. 187-203; en español: G. COLOMBÁS, *El monacato cristiano*.

Si nos atenemos a las obras de Evagrio, podemos dejarnos llevar de la impresión de que su espiritualidad es desencarnada y racionalista. La biografía paladiana puede sugerirnos un Evagrio que para vencer sus pasiones llegaba a extremos de ascesis increíbles: «pasaba la noche entera orando de pie en la cisterna de agua, desnudo en pleno invierno, hasta que su carne se hizo dura como una piedra»¹⁹. Pero, para no apresurarnos a juzgar esta ascesis de pelagiana o maniqueísta, es conveniente repasar sus obras y contrastarlas con el convencimiento que manifiesta poseer Evagrio de su confianza en Cristo por encima de todas las obras que pudiera emprender (TP 33).

La concordancia entre ambos testimonios no es una excepción, ni se encuentra en temas marginales. Después de presentar batalla con la oración descrita en una de sus desolaciones, y vencer la desconfianza en el Señor —se sentía movido a blasfemar de Él por verse abandonado—, Evagrio recibe una revelación que le comunica el secreto para dominar el mundo: «sé misericordioso, humilde y pon tu pensamiento en Dios». Éste será uno de los temas que recurrán frecuentemente en sus obras, la mansedumbre y la humildad como base y síntesis de su comprensión de la vida espiritual. Biografía y escritos concuerdan, a pesar de la maraña que crean, para tal identificación, los dones extraordinarios de Evagrio descritos con fruición por Paladio. Aun cuando no pretendamos afirmar la historicidad de estos relatos en todos sus por menores, sin embargo evidencian que Paladio sabía cuál era el quicio de la enseñanza de Evagrio, aunque prescindamos del modo descrito por Paladio y prefiramos imaginar el trabajo paciente, silencioso y continuo del Espí-

19. *Vita*, I; cf. *HL* 38.

ritu en aquel monje que diariamente se prestó a su influjo, y aunque no tomemos al pie de la letra lo expresado por medio del género literario del encomio tan en boga en la antigüedad.

5. *Evagrio entre amigos, admiradores y envidiosos*

La mansedumbre y comprensión de Evagrio, que diariamente acogía a cinco o seis personas venidas de fuera²⁰, y el sábado y domingo a sus hermanos, no sorprende al lector de sus obras. En éstas se pueden hallar tantas ponderaciones e invitaciones a la mansedumbre y caridad²¹, como advertencias contra los orantes iracundos, o los ascetas orgullosos. Paladio ofrece la lista (*HL* 47) de cinco monjes que sucumbieron de su propósito inicial a causa del orgullo, además de la biografía de tres de ellos (*HL* 25-27). Dos de ellos se enfrentaron más directamente con Evagrio. Pero los cinco coincidían en no admitir la autoridad espiritual de los «Padres». Afortunadamente los relatos de estos dos monjes, ausentes de la recensión conocida de la *HL*, se conservan en siríaco²². Por éstos conocemos la reacción evangélica de Evagrio: salvarlos exhortándolos con lágrimas, aunque sin éxito. La mansedumbre de su actitud paternal destaca aún más cuando tres de ellos (*HL* 26) sabemos que llegaron al insulto, y denigraban especialmente sus escritos, hasta hacerle responsable de haber extraviado a muchos con su doctrina. Paradójicamente uno de los

20. *Vita*, F.

21. *Or* 12-14; 20-27; *M.* 8-10; 34-36; 41-42; 53; 61-62; 78, etc.

22. R. DRAGUET, *Les formes syriaques*, pp. 364-372 y 236-241 respectivamente para el texto siríaco y su traducción francesa.

cinco es el que, al mismo tiempo que con sus invectivas desde Escete, atestigua, a su pesar, por propia experiencia, que Evagrio llegó a ser una autoridad espiritual no sólo en su entorno de las *Kellia* y Nitria, sino también en Escete. Le compara nada menos que con Macario el Egipcio (o Magno), el «Padre» espiritual e iniciador de la vida monástica en Escete, al que también dirige sus ataques.

La reputación espiritual de Evagrio es ratificada en la vida copta y en Sócrates por hechos milagrosos. Sin embargo, datos como el precedente respaldan su talla moral mejor que los milagros. También es de notar que mientras la HL le atribuye uno solo poco llamativo, la «tradición lateral», más amplia y generosa, incluye milagros morales de conversiones. De este tema, la vida copta nos deja en suspenso por estar el único manuscrito materialmente mutilado en la última parte; precisamente donde por seguir de manera sinóptica ambas redacciones, estarían situados los relatos milagrosos, porque es ahí donde la HL sitúa el milagro de la llave. En compensación, el historiador Sócrates, que conoció la *Vida* copta íntegra, le atribuye, aunque sin relatarlos, tantos milagros como a sus preceptores, los dos Macario y Ammonios.

En Egipto, según las varias alusiones de la tradición y de la HL en su versión original, trabó amistad con los dos Macario²³. De Macario el Egipcio, refiere su doctrina sobre el equilibrio en la ascesis y le denomina «nuestro santo maestro muy práctico (*pakktato*)» (TP 29) o sea, vencedor en la lucha contra los pensamientos. En la sección del *Tratado Práctico* dedicada al testimonio de la tradición (cps. 91-100) le denomina «vaso de elección» (TP 93), y se hace pasar él mismo como ignorante en una

23. G. BUNGE, «Evagre... et les deux Macaire».

pregunta a la que sólo Macario pudo responder. En el capítulo siguiente se refiere a Macario el Alejandrino, sacerdote. En él parece burlarse de su costumbre de discutir, mientras que Macario se basa en la experiencia personal.

Los monjes que seguían las enseñanzas escritas de Orígenes formaban un pequeño círculo. Entre ellos se encontraba Ammonio, uno de los «Hermanos largos», al que Evagrio guardaba una gran veneración y era considerado, según Paladio (*HL* 11), como «el hombre más apacible» que había conocido; es decir, en plena posesión de la *apatheia*. Otros pequeños rasgos que se pueden leer en los capítulos 24 y 35 de la *HL* nos dan a conocer este círculo de monjes deseosos de formarse bien y adelantar en la virtud, admiradores de Orígenes, y entre quienes Evagrio gozaba de gran ascendente.

Paladio supo agradecer con elogios y servicios el haber vivido en su compañía. La vida copta completa las informaciones de la *HL*. En ella Paladio mismo da testimonio de que «fue él [Evagrio] quien me formó para la vida en Cristo, quien me hizo comprender la sagrada Escritura espiritualmente»²⁴. Cuenta éste con detalle el largo viaje que emprendió para satisfacer el deseo de Evagrio de conocer a Juan de Licópolis (*HL* 35), al menos por el testimonio directo de alguien que le hubiese visitado. Pocos meses más tarde, animado por las noticias de Paladio, también se embarcó Evagrio y fue a visitarle.

Su fina sensibilidad se resintió antes de morir, y el cuerpo sufrió tanto que hasta su padre espiritual le aconsejó permanecer siempre acompañado, pues debido a su debilidad corporal, contrida por sus penitencias, no podía ya estar solo.

24. *Vita, Ab.*

II. EVAGRIO BAJO EL SIGNO DE LA HEREJÍA

Quedaría muy incompleto hablar de su vida sin aludir a la persecución sufrida por Evagrio y su obra. Las dificultades que se pueden apreciar en la bibliografía para agrupar las obras dispersas de Evagrio, y la dificultad de poder determinar si las obras no mencionadas por autores antiguos o las que fueron puestas bajo el nombre de S. Nilo de Ancira le pertenecen o no, manifiestan una circunstancia muy notable: a Evagrio se le condenó en varios concilios ecuménicos, y eso habría de pesar inevitablemente. Si no se tomaban medidas, muchos podían leer abiertamente a un hereje sin darse cuenta.

Las obras espirituales de Evagrio no le merecen el calificativo de hereje. Pero su gran obra, más en línea dogmática que espiritual, los *Capítulos gnósticos*, no puede ser disculpada. Sin embargo, la distancia de siglos ha atenuado el calor de las controversias. Los hesicastas del siglo XVI estimaron mucho su doctrina hasta apodarle el «divino», lo que motivó el que pasara más tarde a la *Philokalia*, con todos los honores, todo lo que llevase el nombre de Evagrio²⁵. Desde el siglo XVII, cuando aún eran desconocidas las cartas y la versión auténtica de los *Capítulos gnósticos*, Evagrio movía a compasión a muchos historiadores, porque no veían motivo de condena por los escritos conocidos, sino todo lo contrario.

Es innegable que en Evagrio se encuentran opiniones, al menos de sonido herético. Pero vista su intención y la de sus amigos «orígenistas» —Melania, Rufino, Padio, Ammonio y sus hermanos largos, los dos Macarios y tantos monjes egipcios, y sobre todo palestinos—, se puede decir sin falsos irenismos que aun siendo cons-

25. G. BUNGE, «Palladiana. I», p. 87.

cientes de los impactos que podían resultar de sus opiniones novedosas, para ellos eran indiferentes y no comportaban peligro alguno. Podían invocar la autoridad del gran teólogo Gregorio de Nacianzo sobre la apocatástasis y sus invitaciones al «gnóstico» a investigar por sí mismo²⁶. Tales especulaciones —les parecían— no se debían impedir basados en la condición previa de estar adheridos realmente a la Sagrada Escritura, a los dogmas, y a la enseñanza de la Iglesia. Habían heredado de Orígenes la convicción de que eran materias opinables y todavía por estudiar.

Claro está que no era ésta la opinión de sus adversarios. Consideraban éstos que esa afición a lanzarse a la reflexión sobre aspectos de la doctrina teológica, que la Iglesia todavía no había zanjado con su magisterio, era fruto de su vanidad y orgullo. Había puntos de la espiritualidad cristiana que no ofrecían resquicio a la discusión, y con alabar tal doctrina y difundirla debían contentarse. Y en todo caso, mejor era darse a la oración y la penitencia, que escribir sobre novedades.

Evagrio sobresale entre los monjes dados a una vida intelectual intensa. Y si en la primera controversia origenista, nada más morir él (399), se le había incluido en la lista de los origenistas, en la segunda es declarado abiertamente hereje (concilio de Constantinopla, 553). Algunos lanzaron moralinas sobre su destino eterno.

Pero, ¿cómo ocultar que Evagrio resultaba ya una autoridad incluso fuera de Egipto? Y aun eso que en vida se le había impuesto silencio, en una reunión consultiva entre los monjes, simplemente por ser extranjero. La *Historia lausiaca*, la *Historia monachorum*, y algunos

26. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre*, pp. 161-162.

Apotegmas de los Padres del desierto hacían elogios nada desdeñables de su persona. Evagrio había escrito no solamente sobre materias difíciles de la contemplación, sino que obras suyas como *El tratado práctico* y *Las bases de la vida monástica* resultaban manuales de vida ascética insustituibles. Nadie había escrito sobre los demonios y sus astucias, así como de las cautelas que hay que tener en las tentaciones, con tanto discernimiento espiritual y conocimiento de la psicología humana.

Puesto que Evagrio era un hereje —al menos en el sentido material del término— no debían seguir publicándose sus obras. Pero algunos pensaron, con criterio amplio, sería igualmente injusto privar de éstas, siendo tan excelentes, a las generaciones posteriores. ¿Por qué aspecto de Evagrio había que optar en la práctica? ¿Había que considerarle origenista y hereje, o maestro indiscutible de la ascesis, que supo sistematizar el legado de los mejores padres espirituales del desierto, e incluso prestarle un nuevo vocabulario con el que verbalizar dicha experiencia?

Puesto que había obras que podían pasar un examen de ortodoxia no muy cicatero, se ofrecía el recurso hábil de la seudonimia para evitar problemas de todo tipo, incluso los de conciencia. San Nilo fue el autor más frecuentemente utilizado para apadrinar estas obras dignas de conservarse y leerse. Otros extractos sobrevivieron con su nombre en los *Apotegmas* —a pesar de que algunos de éstos paradójicamente condenan a Evagrio.

No sólo sus obras fueron privadas del encabezamiento de su autor y puestas a cuenta de otro. Casiano se vio impulsado a difundir el patrimonio espiritual de Evagrio sin nombrarle una sola vez. Tampoco censuró a su autor, aunque si lo hubiese hecho, nada se le hubiese podido reprochar durante siglos. Simplemente divulgó la doctrina evagriana sin atribuírsela a sí mismo como fruto

de su experiencia personal, sino legado de los monjes de Egipto.

Hay que poner al lado de los elogios que le dedican sus amigos o admiradores como Paladio y Rufino, las muchas condenas de particulares como Juan Moscos o S. Jerónimo, quienes no admitieron su doctrina. El hecho de haberse difundido sus obras subrepticiamente, sin conocerse el autor verdadero, dio ocasión a actitudes contradictorias. El caso de Máximo el Confesor es curioso, dado que asistió al concilio de Letrán (649) en el cual se condenó de nuevo a Evagrio. Además le califica de impío y cita dos capítulos anatematizados en el concilio del 553. En contraste con estos hechos se puede aducir lo que ha descubierto M. Viller²⁷: que Máximo es un autor que *le debe la mayor parte de sus ideas espirituales y la osamenta de su sistema*. Pero más llamativo aún es el caso de Juan Clímaco, quien dice que Evagrio era un *perseguido de Dios (Theélatos)*; pero le copia o está bajo su influencia en multitud de ocasiones. La crítica que hace de su doctrina es un tanto anodina. Las citas son literales, mientras que en Máximo parece una asimilación más inconsciente. En S. Jerónimo se da también cierta contradicción al criticar su doctrina en el punto concreto de la *apatheia*, pero se ve que no llegó a comprender este concepto, según el significado preciso que le atribuye Evagrio. Y el *Prado espiritual* de Juan Moscos contiene descalificaciones contra Evagrio hasta encasillarle entre los peores herejes. La contradicción resulta paradójica: nominalmente Evagrio está bajo el signo de la herejía, pero la influencia de sus escritos fue enorme hasta en algunos de sus fervientes contradictores.

A pesar de las condenas, Evagrio siguió influyendo y

27. M. VILLER, «Aux sources...»

se siguieron copiando sus obras. En griego y con su nombre sólo pervivieron las ascéticas, pues carecían de problemas doctrinales muy a la vista. Aunque no todos los manuscritos siguieron esta norma. Para estas obras no se tuvo que recurrir en general a la pseudonimia para acceder a su lectura. Los sirios, al estar separados por el monofisismo, no tuvieron en cuenta los anatematismos conciliares y gracias a las traducciones siríacas podemos hacernos una idea completa de la doctrina de Evagrio al conservarse *El Gnóstico* y los *Capítulos gnósticos* sólo en siríaco. Pero también entre los sirios había preocupaciones de ortodoxia; y se hizo una traducción expurgada y amañada. Estos amanos no lograban invalidar las razones de los padres conciliares para condenar a Evagrio. Hasta el descubrimiento y edición de A. Guillaumont²⁸ de otra traducción siríaca, que demostró ser la más fiel, se creía que la expurgada reflejaba exactamente la obra griega original. Los *Kephalaia Gnostika* es la obra más importante de Evagrio por su extensión y por la exposición completa de su sistema tanto filosófico como místico. Disponer en la actualidad de una lectura fiable supone mayor seguridad de alcanzar un conocimiento cabal de su pensamiento. El mismo editor es quien ha demostrado²⁹ el parentesco e incluso la acentuación de los errores atribuidos a Orígenes.

A través de las cartas conservadas en siríaco se conocía ya el pensamiento evagriano en su parte cristológica y soteriológica. En la dirigida a Melania está lo esencial de su metafísica y de los grados místicos más elevados. Sin embargo, al ser una exposición simplificada de sus ideas, la sola información obtenida a través de ella es incompleta y conduce a una mala interpretación. Cuando aún no

28. *Les six Centuries des Képhalaia Gnostica.*

29. A. GUILLAUMONT, *Les Képhalaia gnostica.*

se disponía de la la versión auténtica de los *Capítulos gnósticos*, Urs von Balthasar ofreció una exposición brillante³⁰ sobre su pensamiento, pero muy discutible en algunos puntos.

En la correspondencia de Barsanufio (+540) y Juan de Gaza³¹, los dos grandes monjes reclusos, tan originales por su extensa dirección espiritual por carta, se encuentra la consulta de un monje sobre lecturas de Orígenes, Dídimo y Evagrio. En cierto modo él mismo se da la respuesta al comprobar, con palabras del mismo Evagrio, que no se basa en la Sagrada Escritura para algunos de sus asertos. Así, después de citar dos pasajes de Evagrio (KG, II, 64. 69) en donde confiesa él mismo la falta de fundamento bíblico, el mismo monje que dirige la carta a Barsanufio cita la Sda. Escritura para dar pruebas de carecer de dicho fundamento otras tesis teológicas de Evagrio³². Al fin pregunta el monje si se puede leer a Evagrio o no. La respuesta es una invitación a escoger de sus obras lo que es útil al alma y desechar el resto.

Las obras de Evagrio corren todavía entre los monjes, pero causan algunas de ellas turbación y división entre ellos. Todavía hay libertad para leerle, aunque se aconseja discreción y selección en su obra. No sorprende que al fin del s. IV haya creado disensiones; lo mismo que lo haría más tarde en Palestina.

La condena del concilio de Constantinopla en el 553³³, y de otros concilios, supone la existencia de motivos. Los

30. H. U. VON BALTHASAR, «The metaphysics» 183-195.

31. *Correspondance...* pp. 391-392.

32. *Carta n.º 600* en la edición de L. REGNAULT, o n.º 606 en la edición de NICOMEDES el Hagiorita (Venecia, 1816).

33. MANSI, *Acta Conciliorum*, t. IX, col. 396-400. Cf. A. y C. GUILLAUMONT, «Evagre» *DSp*.

cargos están contenidos en los anatematismos del Concilio. Vamos a resumir los principales puntos de sus concepciones teológicas que parece le colocan al margen de la ortodoxia, pero —diríamos— no en contra.

1. *El alegorismo de la escuela alejandrina*

Evagrio es un seguidor de los grandes maestros de la escuela alejandrina, a pesar de la distancia geográfica que le separaba del Asia Menor. En realidad, se puede tratar de una práctica espiritual inocua la de dar un sentido simbólico a elementos materiales que nombra la Escritura. Esta manera de comentar la Escritura, tan ajena al sentido literal, que se esfuerza por atenerse al sentido obvio inmediato, era un reproche serio que Teófilo y San Jerónimo dirigían a Orígenes, pero aplicable igualmente a Evagrio.

Los monjes egipcios provocaron muchos desvelos a su obispo Teófilo. Pero no sólo el círculo origenista. Antes de morir Evagrio, tuvo que dirigirse en tono amonestatorio a los monjes que se oponían a sus hermanos origenistas porque ellos a su vez adolecían de literalismo miope y cayeron en el *antropomorfismo*. El lenguaje simbólico de la Biblia, cargado de antropomorfismos al referirse a Dios, era entendido por ellos de modo literal. Se-mejante e inadmisible confusión movió a Teófilo a reconvénir a los monjes de su diócesis.

El sentido alegórico de por sí no suprime el literal. Sin embargo, sí que existe un gran inconveniente en esta interpretación, y es que, en el caso concreto de Orígenes y Evagrio, sirve de cobertura a concepciones teológicas heterodoxas. Con estas interpretaciones alegóricas uno y otro construyen su argumentación en torno al origen de los seres tanto materiales como espirituales, el destino es-

catológico de los mismos, e, incluso, en la aleatoriedad base de esta interpretación, tan expuesta al capricho, encuentra apoyo nada menos que su cristología.

2. *Una cosmología al margen de la Biblia*

A los origenistas se les reprochó afirmar cosas sobre las que la Biblia o la enseñanza de los Padres no se había pronunciado. Previamente se habían lanzado a llenar dichos huecos con sus invenciones. Pero el problema no provenía tanto de la Biblia, sino de su audacia imaginativa y de sus preguntas racionalistas a una revelación sobrenatural escrita en palabras humanas. La Biblia no habla explícitamente de la creación de los seres invisibles y espirituales; en cambio, sí lo hace, y con gran viveza, de los seres materiales. Su respuesta al problema lo resolvieron con la doble creación; la primera, o de los seres primeros, corresponde a la de las naturalezas racionales o invisibles; y la segunda creación, la de los seres visibles, corresponde a la del relato del *Génesis*. Evagrio afirma: «Todo lo que ha sido producido lo ha sido en orden al *conocimiento* de Dios; pero entre los seres, los unos son primeros, y los otros segundos.» (*KG* I, 50; cfr. II, 64; VI, 20).

También se atribuye a Evagrio haber defendido la «preeexistencia de las almas». En cierto sentido no es exacto, ya que, si bien sostiene que la mente o intelecto (*nous*) tuvo su origen en la creación primera, cuando su única función era conocer a Dios (*TP* 3; 84; 86), en esta etapa no existían las restantes partes del alma, ni el cuerpo. El intelecto entra en movimiento cuando por su negligencia vuelve la espalda a Dios y se aparta de la Unidad de Dios. Movimiento y negligencia serán la causa de la segunda creación, la de los cuerpos. El pecado, pues, es

el que mueve a Dios a esta segunda creación. El intelecto entra a formar parte del alma sólo en la segunda creación, cuando se une al cuerpo entonces creado. De sobra comprendía Evagrio que las partes concupiscible e irascible no pueden preexistir antes del cuerpo al que han de servir. Sí que se puede mostrar que acepta la explicación de la preexistencia del alma si se refiere sólo al intelecto, pero la expresión de creación primera no incluye en Evagrio la existencia de las otras partes del alma.

El movimiento también engendra diversidad de seres, porque produce desigual grado de decadencia. La decadencia inical se puede remontar o rebajar más todavía. Los tres principales grados iniciales de decadencia son: ángeles, hombres y demonios.

Los ángeles representan el grado superior decadente de los intelectos puros, y por ello tienen ahora la función de instruir, gobernar, y ayudar a remontarse a los seres racionales a ellos confiados (*TP* 76; 80).

Los seres racionales caídos tienen no sólo funciones y nombres diferentes, sino también lugares y cuerpos asignados «que convienen a los cuerpos a los que están unidos» (*KG* II, 76). Ángeles y demonios, además de los hombres, también tienen sus propios cuerpos constituidos con los cuatro elementos, que les asignaban los primeros filósofos griegos; pero unidos en cada orden según una mayor o menor proporción de las tres partes constitutivas del alma: «Predomina en los ángeles la parte racional y el fuego, en los hombres la concupiscible y la tierra, y en los demonios la irascible y el aire» (*KG* I, 68). Pero, según Epifanio y Teófilo, los origenistas de su tiempo enseñaban que las almas caídas en los cuerpos estaban encerradas como en una prisión; Evagrio, por el contrario, ve en esta segunda creación la obra de Dios en la que nada hay que lamentar, pues se trata de un instrumento de salvación querido por Dios. Los cuerpos posi-

bilitan un conocimiento sensible y por ello, si contemplan las razones de las realidades visibles (*TP* 86; 89), y alcanzan además la contemplación de las naturalezas invisibles, pueden llegar al *conocimiento* de Dios. A esta segunda creación la precede un juicio, pero no de condena, para destruirlos, sino para asignar un cuerpo y mundo adecuado a cada ser racional caído.

Su concepción antropológica es opuesta al maniqueísmo, al que considera blasfemo. El cuerpo no se opone al plan salvador de Dios, sino que es una especie de trinchera contra los demonios, y el medio necesario para llevar a cabo la *praktiké*, que prepara a la *impasibilidad*, el estado espiritual libre del influjo de los malos pensamientos, e introduce en la *gnosis* o *conocimiento* espiritual. En este punto, la crítica de Epifanio carece de veracidad, y atribuye a los origenistas de su tiempo un desprecio del cuerpo que no tienen. Evagrio ciertamente está exento de esta opinión origenista de considerar el mundo visible como un castigo, y no se le puede catalogar en el maniqueísmo condenatorio del cuerpo como materia enfrentada a Dios.

3. *Consecuencias escatológicas de la cosmología evagriana*

Ateniéndonos a esta concepción de la caída de los seres racionales, no resulta sorprendente que se plantee como un cambio en la cualidad de los cuerpos. Los cuerpos se diferencian, como ya dijimos, por la distinta proporción de los cuatro elementos constitutivos (tierra, agua, fuego y aire). La resurrección de los cuerpos consistirá en un cambio cualitativo en la proporción de esos mismos elementos; el «paso de una cualidad excelente o mala a un cambio excelente o malo» (*KG* III, 25). Una mezcla nueva en que los elementos pesados son sustitui-

dos por otros más sutiles. El cambio puede realizarse también a la inversa. La calidad del cuerpo condiciona también el tipo de contemplación. Y el paso de hombre a ángel o demonio es posible porque la diferencia entre ellos no es esencial, sino de calidad, y por tanto, accidental.

«Seis días» son la etapa previa a la escatología. Ésta se abre con una amplísima escala de transformaciones sucesivas en la que los seres racionales pasan por cuerpos y mundos diversos. El «séptimo día» el cuerpo mortal, después de resucitado, sigue siendo corruptible. En el penúltimo el cuerpo sólo será espiritual, pero éste mismo será aniquilado. A partir del «día octavo» sólo quedarán los intelectos (*nous*) desnudos, como al principio.

También a los demonios les llegará esta hora de aniquilación de sus cuerpos demoníacos, y al dejar de existir tales cuerpos, también desaparece la categoría de seres respectivos. Se someterán a Cristo que reinará sobre todos.

4. *La cristología del teólogo*

Distinguir la cristología de Evagrio³⁴ entre su obra teológica y sus tratados espirituales, puede parecer peligroso, pero sin intención de mitigar las falsas concepciones evagrianas en este punto, se debe respetar la opción hecha por el autor de distinguir unos destinatarios de otros. En sus escritos espirituales los puntos conflictivos, con cuanto a ortodoxia se refiere, pasan desapercibidos y apenas se le puede hacer reparo. La cristología de tales obras ciertamente es ortodoxa, aunque en cierto modo

34. A. GUILLAUMONT, *Les «Képhalaia Gnostica»*, pp. 117-123; 147-156.

también se debe a que es mínima la referencia que hace de ella.

La cristología del teólogo Evagrio, en cambio, es un tanto desconcertante. En sus obras espirituales la ortodoxia se debe a que el sistema evagriano es aceptable en cuanto a una soteriología fundada en Cristo. Todos los seres —intelectos puros en su etapa final— se someterán a Cristo, gracias al cual han obtenido su salvación.

Epifanio acusaba a Orígenes y a sus seguidores de ser el padre del arrianismo por su subordinacionismo. Tal acusación no afecta a Evagrio, ya que en éste el Hijo no aparece en ningún momento sometido al Padre. Es más, puede decirse que es antiarianista en la persona de los anomeos y del racionalismo eunomiano. Es inadmisible para él acceder a las pretensiones de estos últimos de conocer la naturaleza divina. Son varias las veces en que insiste, por el contrario, en la ignorancia de la que el intelecto no puede salir.

Pero el desconcierto del lector de Evagrio sucede cuando lee que el reino de Cristo tendrá fin. Subordinacionista en cuanto se afirme de Cristo, y ortodoxo en cuanto se refiere al Hijo. Evagrio distingue entre el Hijo, o Verbo de Dios, y Cristo naturaleza racional. Orígenes le había preparado el camino atribuyendo al alma del Salvador la preexistencia —en cuanto se refiere al intelecto—, e interpretando en este sentido el anonadamiento paulino (*Flp* 2, 6-11), que, de este modo, sería el paso de la forma de Dios y el ser igual a Dios, a la condición de servidor, perdiendo aquélla.

Con los originistas interpretaba también literalmente la frase de San Pablo de que Cristo se someterá al Padre. Herederos de Cristo serán los que tengan acceso a la contemplación natural. Y coherederos cuando accedan como Él al *conocimiento* de la Unidad (KG, IV, 4. 8). Y si gozan del mismo *conocimiento*, ya nada les diferencia.

III. OBRAS DE EVAGRIO

Es necesario hacer una exposición previa, aunque succincta de los escritos de Evagrio para situar su sistema doctrinal-espiritual y su vida en su contexto comprensivo y adecuado.

Lo haremos siguiendo a A. Guillaumont, profundo conocedor de la obra evagriana³⁵. Las obras de Evagrio las cataloga este investigador en tres apartados. El primero lo constituyen las obras mencionadas por los historiadores Socrates³⁶ y Genadio³⁷. En su conjunto son las obras más importantes. Tres de las seis de este apartado forman parte de la presente edición. Las seis forman un grupo muy compacto; en especial, una especie de trilogía compuesta por el *Tratado práctico* (*TP*), el *Gnosticós* (*G*) y los *Capítulos gnósticos* (*KG*). Cada una de estas tres obras responde a los tres estadios de la vida espiritual según la concepción evagriana. En el prólogo del *Tratado práctico* dice de ellas: «Hemos condensado y repartido la enseñanza práctica en cien capítulos, y la enseñanza gnóstica en cincuenta, además de los seiscientos».

El *Tratado práctico* consta de cien capítulos y está escrito en estilo sentencioso. Es de las obras más populares y extendidas. La edición crítica³⁸ nos facilita leerla hoy en su género característico de centuria. El tema central es la base de la vida espiritual que comprende los principales elementos: los ocho malos pensamientos, cómo combatirlos, y el dominio sobre ellos para adquirir la *impasi-*

35. Art. «Evagre le Pontique», en: *DSp*.

36. SÓCRATES, *HE* IV, 23 (PG 67, 516 B-C).

37. GENADIO, *Script. eccl.* 11 (PL 58, 1066-67).

38. A. et C. GUILLAUMONT, *Evagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine*.

bilidad. Es la primera de las obras publicadas ahora, puesta a la cabeza tanto por ser una especie de compendio de sus enseñanzas más características, como por atenernos al orden que hemos adoptado.

El *Gnóstico*, consta de media centena de capítulos. Sólo se han conservado en griego algunos pasajes. Se dirige a los ya iniciados e impasibles que acceden a la contemplación. Éstos pueden enseñar a otros. El estilo compendioso y didáctico distingue esta obra de la siguiente que también se ocupa de la contemplación.

Los *Capítulos gnósticos*, están integrados por seis secciones de 90 capítulos. Es la obra más determinante de Evagrio para conocer su universo teológico y en la que su ortodoxia resulta comprometida. Para su acertada comprensión es necesario tener en cuenta el carácter filosófico de la obra y su intencionado cripticismo que dificultan su lectura. Era muy conocida hasta hace poco una versión siríaca del texto original griego perdido; pero se demostró que está retocada para hacerla más ortodoxa. A partir del descubrimiento de A. Guillaumont de una versión siríaca conforme al original, hace posible establecer la auténtica antropología y cosmología evagriana y sus consecuencias teológicas.

Este primer apartado comprende también el *Antirrheticos*; arsenal de citas bíblicas que ayudan a combatir los ocho malos pensamientos. Es todo un programa de vida espiritual, y se fundamenta en el ejemplo mismo de Jesucristo en las tentaciones del desierto: la Palabra de Dios es el antídoto contra las proposiciones del tentador opuestas a los designios del Padre. Perdido el original griego, sólo se conserva la traducción siríaca y armenia. Sus casi quinientas citas bíblicas nos ayudan a perfilar la espiritualidad evagriana, que tiene presente la Sagrada Escritura como fuente teológica, por más que se le califique de racionalista.

A los monjes (M) y *Exhortación a una virgen* (V), son dos colecciones breves de sentencias redactadas en forma métrica, dirigidas a monjes cenobitas, en vez de los anacoretas, como las anteriores. En ellas se hacen presentes temas ya tratados, pero con una nueva insistencia en la dulzura y caridad con los hermanos, la paciencia y la humildad, para que el edificio de la vida monástica no se derrumbe por falta de lo esencial. Están inspiradas en el libro bíblico de los Proverbios. El editor del texto crítico las denomina 'Espejo' de monjes y de vírgenes respectivamente. Son objeto también de nuestra traducción.

Las *Cartas* no son citadas por Sócrates y Genadio, pero S. Jerónimo da testimonio al menos de la carta a Melania, atribuida a S. Basilio. Contiene un resumen de la doctrina evagriana. Pero, desde la edición última de los *Capítulos gnósticos* por Guillaumont, dicho resumen se ha comprobado reviste en algunos casos la forma de una reducción que se presta a equívocos y a una deformación de Evagrio. El conjunto de todas ellas, en cambio, supone un complemento imprescindible para divisar un aspecto del universo intelectual y afectivo de su autor. Se cuentan 64, y se conservan en la traducción siriaca, y parcialmente en armenio.

El segundo grupo lo forman obras que están bajo su nombre, y sin embargo no las menciona ningún autor antiguo de los citados. *Las bases de la vida monástica*, es obra que carece del carácter específicamente evagriano; el tema sólo se ocupa de las condiciones previas para ser monje. Por eso la denomina a veces algún manuscrito *Esbozo* (*Hypotypôsis*). Tres pequeñas colecciones de *Sentencias* están encabezadas por el nombre de Evagrio en manuscritos griegos.

Son abundantes los *Comentarios* exegéticos hallados en las *Cadenas*, célebres centones antiguos de textos de

Santos Padres que comentaban libros bíblicos. Pero, en estos últimos años, se ha tenido la sorpresa de encontrar manuscritos al margen de las Cadenas que contenían comentarios a tres libros bíblicos, mucho mejor conservados e identificados: *Escolios a los Proverbios*, *Escolios al Eclesiastés*, y, el más rico doctrinalmente, el comentario a *Los Salmos*. Éste se rescató en primer lugar de las *Cadenas*, donde figuraba atribuido a Orígenes, pero más tarde se descubrió un manuscrito en la Vaticana que confirmó³⁹ el acierto de las primeras investigaciones⁴⁰ realizadas unos 20 años antes por el gran teólogo H. Urs von Balthasar, que le había devuelto su paternidad a Evagrio. Sin ser un comentario, sino más bien acotaciones ocasionales a diversos versículos, constituye una obra nada desdeñable desde el punto de vista cristológico. Los restantes libros comentados son: *Job*, *Génesis*, *Números*, *Reyes*, *Cantar de los Cantares* y *Evangelio de Lucas*.

Por fin, en el tercer grupo se colocan las obras que sufrieron una pseudonimia con objeto de salvarlas de la hoguera, y que fueron puestas generalmente bajo el nombre de S. Nilo de Ancira. Son éstas el *Tratado al monje Eulogio*, *Tratado de los diversos malos pensamientos* y *De los ocho espíritus de malicia*. Las dos últimas son breves escritos en torno al tema de los malos pensamientos o vicios capitales estudiados en el *Tratado práctico*. La obra más importante desde el punto de vista espiritual son los capítulos *Sobre la oración (Or)*. Además de las razones de peso con que cuenta la crítica externa para atribuirla a Evagrio —las traducciones siríaca y armenia están puestas bajo su nombre—, I. Hausherr ha hecho

39. M. J. RONDEAU, *Le commentaire*.

40. H. U. VON BALTHASAR, «Die Hiera des Evagrius Pontikus», en: *ZKT*, 63 (1939) 86-160 y 181-206.

valer las de la crítica interna para inclinar la balanza a favor de la paternidad de Evagrio. Si excluimos esta obra difícilmente podríamos hacernos idea del Evagrio padre espiritual y místico por experiencia, en sentido amplio, pues los *Capítulos gnósticos* nos harían concebir a un Evagrio mucho más racionalista.

Los *Skemmata* o *Reflexiones* son una colección de sentencias, que acaban tratando el tema de los pensamientos, lo que ha dado lugar en esta última parte a ser publicada en ocasiones por separado con el título: *Los vicios opuestos a las virtudes*. El *Protréptico* y el *Parenético* son dos exhortaciones en forma de carta y conservadas sólo en siríaco. Hay tres series de *Sentencias* bajo el nombre de S. Nilo, lo mismo que el opúsculo *Maestros y discípulos*, que se adscriben hoy a Evagrio. También existen otras obras breves en siríaco y armenio que llevan el nombre de Evagrio, pero los especialistas no las consideran auténticas.

IV. DIVISIÓN GENERAL DE LA VIDA ESPIRITUAL Y CADENA DE VIRTUDES

La vida espiritual la divide Evagrio en dos o tres grandes etapas. Las subdivisiones de éstas en virtudes es lo que constituye la cadena de virtudes. Las grandes divisiones, así como el encadenamiento de virtudes, son procedimientos clásicos heredados de la tradición y adoptados por los autores cristianos más cultivados. Sin embargo no se trata de un mero cambio de decorado, sino de una nueva concepción vaciada en un vocabulario, en parte coincidente con la tradición y, en parte, nuevo. La novedad sustancial del contenido resalta en una comparación con la enseñanza recibida de los filósofos antiguos con el fin de captar la novedad o aportación de los Santos Pa-

dres, y en concreto de Evagrio. La mentalidad de Evagrio es esencialmente patrística, aunque su aportación específica está envuelta en la cultura ambiental de su tiempo. Numerosos son los lugares, a través de todas sus obras, en los que alude de una u otra forma a la triple división de su doctrina y de la vida espiritual. La doctrina la ha dividido en tres partes, que se corresponden con la trilogía que mejor define su sistema, como un todo unitario. La primera parte es el *Tratado práctico*; la segunda *El Gnóstico*; y la tercera, los *Capítulos Gnósticos*. La vida espiritual, se corresponde con este mismo esquema tripartito: «*El Cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador, que se compone de la práctica (pkratike), de la física (physike), y de la teología (theologike)*» (TP 1).

Los filósofos dividían también todo su saber en tres partes. Aunque el vocabulario varía algo, lo más general entre los latinos es: *moralis*, *naturalis*, *rationalis*⁴¹; y entre los griegos: *to physikon*, *to ethikon*, *to logikon*⁴². La transposición de las tres divisiones del saber a los tres grados de la vida espiritual, se atribuye a Orígenes. Es trascendental y cambia esencialmente la utilización y el contenido de los términos. He aquí un texto clave que resume su aportación y que estaba llamado a ejercer una influencia decisiva: «Así el alma, después de haber sido purificada en sus costumbres, y avanzando en el discernimiento de las cosas naturales, es capaz de acceder a las realidades contemplativas y místicas y se eleva a la contemplación de la divinidad por medio del amor puro y espiritual»⁴³.

41. SÉNECA, *Carta a Lucilius*, 89, 9.

42. Opinión de los estoicos, según Plutarco citado por Aetius.

43. ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Pról. traducido en *BP* 1, p. 58. Textos de Séneca, Estoicos y Orígenes citados por A. GUILLAUMONT, *SC* 170, p. 38, n.1.

Evagrio ha modificado un poco el vocabulario de Orígenes, y en eso radica parte de su originalidad. Su intención era darle un nuevo contenido, sobre todo a la primera parte, como se estudiará más detenidamente en el siguiente capítulo.

Expresa su pensamiento de forma más lírica en otro lugar (*M* 118-120), inspirándose en la interpretación alejoríca de la Escritura propia de la tradición alejandrina. Toda su estructura espiritual sería cristológica si lo afirmado en este pasaje fuese la base expositiva y el hilo conductor de toda su obra. Pero sólo es el testimonio sincero de su fe, sin llegar a ser el fundamento de su concepción de la vida espiritual, en su formulación concreta. Por ello sorprende también su referencia al sacramento de la Eucaristía, que no tiene parangón en sus escritos.

Son varios los lugares en los que Evagrio, a través de toda su producción, deja huellas más o menos manifiestas de su estructuración básica de la vida espiritual. Es lógico, si tenemos en cuenta que conocer esta triple división y su compendio en dos partes, facilita a sus lectores la comprensión de sus obras.

La división bipartita también se remonta más allá de la tradición cristiana, a la tradición de los filósofos peripatéticos. Estos dividían la filosofía en dos partes: la *contemplación (theoria)* de los seres, y la *práctica (praxis)* de los deberes. La filosofía implicaba la vida misma del filósofo y el estudio teórico. El filósofo perfecto comprometía su existencia en la contemplación de los seres, y en una vida moral en correspondencia con sus deberes personales. Evagrio resume a veces las dos últimas etapas de la división tripartita, la contemplación de los seres físicos y la teología, en una sola, la enseñanza gnóstica (*TP* pról. [9]). La *práctica* de los deberes (*to ethicon*) de los filósofos estoicos se corresponde con la parte primera de su división.

Para Evagrio hay una perfecta relación entre las dos etapas, de modo que la *práctica* (*praktiké*) se ordena al *conocimiento de los seres* (*gnosis ton onton*), o *contemplación* (*theoria*) de los seres creados. Y ésta no se alcanza sin la *impasibilidad* (*apatheia*), culminación de la *práctica*: «Pero hasta que no hayamos gustado el *conocimiento* (*gnosis*), ejercitémonos con ardor en la vida *práctica* (*praktike*), mostrando a Dios que nuestro fin es realizar todas las cosas en orden a su *conocimiento*» (*TP* 32).

La verdadera división evagriana explícitamente formulada de su sistema es: *praktike, physike, theologike*. A la división tripartita no sólo se acomoda su trilogía, más arriba mencionada, sino también la cadena de virtudes como veremos seguidamente.

1. *La cadena de virtudes*

Es un esquema que Evagrio se ha encontrado casi hecho. Pero es él quien elige los elementos para llenarlos de un nuevo contenido, que introduce ciertos cambios. Con fidelidad a sí mismo reproduce el nuevo esquema varias veces en sus obras. Debido a lo cual, consigue que después la estela de su influencia permanezca en varios autores posteriores. Uno de los principios característicos de las tradicionales cadenas de virtudes, tanto entre los filósofos estoicos como entre los autores cristianos, es la de la vinculación entre virtudes o vicios. Unos como otros se implican de tal manera entre sí mismos, que una virtud o un vicio lleva consigo otras virtudes u otros vicios.

En dos pasajes neotestamentarios encontramos sendos ejemplos (*Rm* 5, 3-4; *St* 1, 2-4) de una pequeña cadena (perseverancia, virtud probada, esperanza [fe en *Rm*]), de la que Evagrio retendrá tres eslabones. Los autores

cristianos que parecen haber influido en Evagrio son: Clemente de Alejandría (fe, temor, esperanza, arrepentimiento, templanza, perseverancia) y la *Epístola del Pseudo Bernabé* (fe, temor, perseverancia, longanimitad, templanza) citada por el mismo Clemente en los *Stromata* (II, 31, 1-2).

Clemente de Alejandría es el modelo inmediato de Evagrio. La única virtud que no ha conservado de la cadena de éste es la *metanoia*. Aunque Clemente dice que él no hace otra cosa, sino seguir la tradición, no ha dejado de enriquecerla a su vez, sobre todo con la esperanza y el arrepentimiento (*elpis, metanoia*). Esto mismo se confirma con otro texto muy próximo al citado (*Stromata*, II, 41, 1).

En el prólogo del *Tratado práctico* se encuentra el texto más completo de Evagrio que abarca las tres etapas de la vida espiritual : «*La fe (pistis), oh hijos, la confirma el temor (phobos) de Dios, y a éste, a su vez, la templanza (enkrateia), y a la templanza la mantienen firme la perseverancia (hypomone) y la esperanza (elpis). Y de ambas nace la impasibilidad (apatheia), de la que es descendiente la caridad (agape). La caridad es puerta del conocimiento natural (gnosis physike) al cual suceden la teología (theologia) y la beatitud (makariontes) final*»

Se puede observar cómo Evagrio concatena de manera general casi el conjunto de virtudes en el primer estadio de la vida espiritual, pero que influyen también en los estados posteriores. El orden de las virtudes y su concatenación en la primera etapa introduce elementos contradictorios si lo comparamos con nuestra división en virtudes teologales o infusas, y morales. Por otra parte, el método escolástico de Evagrio puede crear confusión aislado del conjunto de su obra, pues parecería que las virtudes ya no se ejercitan después de la primera etapa. Esto es sólo apariencia, pues únicamente desaparece la

dificultad en el ejercicio de las virtudes, no el ejercicio mismo, pues el ejercicio habitual de las virtudes crea la facilidad y el gusto del bien.

Dentro de la etapa primera de la *praktiké* hay una escala que subir. Las cinco primeras virtudes son la plataforma básica de la vida ascética; y las dos restantes, la *apatheia* y la *agape*, representan la culminación de la vida ascética y la vía de acceso a la etapa superior. El fin y el comienzo de la *praktiké* están explicitados por el mismo Evagrio: «*El fin de la práctica es la caridad; el del conocimiento, la teología; el comienzo de la una es la fe y el de la otra, la contemplación natural*» (TP 84).

La caridad señala el paso a la segunda etapa de la división bimembre o trimembre. Esta forma de expresarse se presta a equívocos si se la lee aislada. Lo cierto es que en Evagrio la caridad ocupa el culmen no sólo de la *práctica*, como acabamos de leer, sino también de la *impasibilidad*. Así aparece tanto en las mismas palabras de Evagrio, como en la estructura de la obra, cuya segunda parte importante se dedica a la *impasibilidad*: «*La caridad es la hija de la impasibilidad; la impasibilidad es la flor de la práctica*» (TP 81; cfr. M 67).

De las cinco virtudes (fe, temor de Dios, templanza, perseverancia, esperanza) que son el contenido positivo de la *práctica*, apenas hace mención a lo largo del tratado. La única excepción es la templanza (*enkratēia*), de la que se hace mención en páginas sucesivas. Por el contrario, sí son mencionadas otras virtudes diferentes de esta cadena que tienen su importancia en la exposición del conjunto del sistema (cfr. TP 89).

En conclusión: estas cinco virtudes de la cadena forman un todo y se relacionan con una tradición que se enraíza en la Sagrada Escritura; pero en el desarrollo de sus obras y, en especial, en la obra que trata más sistemáticamente de la *práctica*, el *Tratado práctico*, la que des-

taca en esta primera fase dentro de la *praktike* es la *en-kratēia*; las demás apenas tienen relieve. Junto a las cinco aparecen un número importante de virtudes (TP 89). En definitiva, el poco uso de unas y el recurso a otras diferentes relativiza considerablemente el valor de la misma cadena dentro del sistema, aunque sirve de aviso para tomar conciencia de la importancia que tiene el ejercicio de las virtudes y no sobrevalorar los aspectos mortificantes de la ascesis en perjuicio de sus valores vivificantes.

V. LA PRÁCTICA, PRIMERA ETAPA DE LA VIDA ESPIRITUAL

A. EL ÁMBITO DE LA PRAKTIKÉ

La esencia de la *praktiké* la define Evagrio bajo distintos aspectos en el *Tratado práctico*. Si se traduce por un término que nos resulte familiar, corremos el riesgo de perder el sentido evagriano del sustantivo *praktiké* o del adjetivo *praktikós*.

Por una parte, el término tenía ya una larga historia⁴⁴ en el pensamiento filosófico y en la tradición patrística, pero Evagrio le da una significación nueva, y con ella ha pasado al léxico espiritual.

En la tradición filosófica ya había experimentado un cambio semántico: desde la actividad manual en Platón, o bien, toda clase de acción y eficacia en Aristóteles, hasta la acción política y social en los estoicos. En el contexto

44. A. GUILLAUMONT da una historia del término, que reducimos aquí a sus etapas más sobresalientes, en: *Évagre le Pontique. Traité. pratique*, SC, 170, pp. 38-63.

eclesial, para Gregorio Naciancenio, significa la actividad pastoral de los que desempeñan algún ministerio en la Iglesia, para distinguirla de la vida contemplativa de los monjes.

Evagrio introduce este término en el contexto de la vida anacorética, a cuyos monjes se dirige el tratado. También tiene en cuenta a los monjes recién llegados a iniciarse en la vida anacorética comenzando por vivir en un monasterio. El monje inicia el camino anacorético, ejercitándose en el retiro y en la soledad (*hesychia*), que le prepara a la contemplación. Para ellos escribe *Las Bases de la vida monástica*. Para los anacoretas, en cambio, escribe el *Tratado práctico*.

Evagrio señala el sentido preciso de la palabra intraducible *praktiké*⁴⁵, al fundamentarla en la observancia de los mandamientos (*TP* 81). A determinar su significado responde el contenido global del mismo *Tratado práctico*. Las dos partes principales de que se compone, la lucha contra los ocho *pensamientos* y la *apátheia* (*impasibilidad*), culmen de la vida ascética, contribuyen a nuestro propósito.

La *práctica* es el dominio de los *pensamientos* o vicios que se describen en la primera mitad de la obra. Llegado a este punto se logra también la *apátheia*, esa *impasibilidad* que junto con la caridad abren las puertas de la contemplación. Pero a su vez la *apátheia*, como vimos en el capítulo anterior, comprende el ejercicio de las virtudes que son su fundamento positivo, y sin las cuales no

45. Hemos preferido traducir algunas palabras en vez de conservar el vocablo original griego. Sin embargo, las escribimos en cursiva para advertir que se trata de acepciones distintas de las corrientes. Tal es el caso de las palabras *práctica* (*praktiké*), *conocimiento* (*gnosis*), *impasibilidad* (*apatheia*) y *pensamientos* (*logismoi*).

puede decirse que posea aquélla. La cadena tiene casi todos sus eslabones en la *práctica*, por lo que se puede definir ésta también como el ejercicio de las virtudes que la componen:

«*La caridad (agape) es hija de la impasibilidad (apatheia); la impasibilidad es la flor de la práctica (praktiké), la observancia de los mandamientos fundamenta la práctica; el guardián de estos mandamientos es el temor (phobos) de Dios, que es fruto, a su vez de la fe recta (tes orthes pisteos); la fe es un bien interior que se halla de modo natural aun en aquellos que no creen aún en Dios.*»

Cuatro son pues los puntos cardinales que definen la *práctica*: la adquisición de las cinco virtudes básicas (fe, temor de Dios, templanza, perseverancia y esperanza), la observancia de los mandamientos, la lucha contra los ocho malos *pensamientos* y la posesión de la *impasibilidad*.

B. LOS OCHO PENSAMIENTOS Y EL DOMINIO SOBRE ELLOS

Se puede decir que de los cuatro puntos que definen la *práctica*, la lucha contra los malos *pensamientos* es lo que más la caracteriza; la lucha, en efecto, comprende las virtudes necesarias para combatirlos, y la *impasibilidad* como el fruto de la *práctica*. No deja de ser compleja la lucha, ya que en el sustrato hay unas virtudes necesarias⁴⁶, que unas veces las resume en dos de la lista de las cinco: templanza y perseverancia (TP 68); y otras veces prescinde de ellas. Pero tampoco bastan las virtu-

46. Humildad, continencia, paciencia, misericordia, caridad, compasión, mansedumbre.

des, y por eso proporciona al monje una larga lista de remedios⁴⁷.

Evagrio, una vez más, sigue los pasos de Orígenes al intercambiar el nombre de *pensamientos* o demonios a los que, andando el tiempo y con ligeras variantes, se llamarían pecados capitales. Orígenes y la *Vita Antonii* fueron sólo su fuente más inmediata. La fuente última, a la que el mismo Orígenes cita, es judía. Más concretamente declara que la correspondencia entre vicio o pensamiento (malo), por una parte, y demonio propio de ese mismo vicio, por otra, la ha encontrado en un escrito judío: «Descubro igualmente la misma idea en un librito que no está en el Canon y que se titula *Testamento de los doce Patriarcas*: tenemos que reconocer un Satán en todo hombre pecador»⁴⁸.

Comenzando por la Biblia, podemos descubrir en la misma la palabra *yeser* asociada al sentido peyorativo al que alude Orígenes, y que se consolidaría posteriormente como término técnico en el lenguaje de los espirituales: «Yahvéh dijo en su corazón: “No maldeciré ya el suelo a causa del hombre, pues el pensamiento del hombre es malo desde su juventud”» (*Gn* 8, 21). En la época helenística se da un paso más, y el *yesér* del hombre pasa a personalizarse, convirtiéndose de este modo en constitutivo de la persona: «Es él (Yahvéh) quien en el comienzo creó al hombre y le dejó en poder de su *yeser*» (*Si* 15, 14). En griego se ha traducido por *diaboulion* y, con un doble sentido. Por eso puede decirse que el hombre elige según su buena o mala inclinación.

El texto que más decididamente ha influido en el sen-

47. Ayuno, soledad, austeridad, salmodia, oración, renuncia a los placeres, hospitalidad, permanecer en la celda, etc.

48. *Homélies sur Josué*, ed. Jaubert, *SC* 71, pp. 352-3.

tido peyorativo del término *logismos* ha sido el de *Mateo 15, 19*. Mateo usa una palabra muy semejante, *dialogismos*. En otros textos del Nuevo Testamento también tiene sentido peyorativo (*Lc 2, 35; 5, 22; 6, 8; 9, 46 s; 24, 38*). Orígenes en su comentario a *Mt 15, 19* se expresa así: «La fuente y el principio de todo pecado son los malos *pensamientos*»⁴⁹. Evagrio conecta con la tradición bíblico-judaica a través de Orígenes para darle a los *logismoi* su significación peculiar. I. Hausherr, refiriéndose a este punto concreto, sostiene que es el Evangelio la fuente inspiradora de los autores espirituales, no los filósofos estoicos⁵⁰. Los estudios posteriores de A. Guillaumont y otros no invalidan este principio fundamental, aun cuando haya que admitir que en algunos puntos particulares, como la división general de la vida espiritual y otros, haya influencias ajenas a la revelación bíblica.

1. Número de pensamientos

Ocho son los malos *pensamientos* que Evagrio enumera: *gula, lujuria, avaricia, tristeza, cólera, acedia, vanagloria y orgullo*. Evagrio los nombra indiferente y alternativamente pensamiento de tal, demonio de cual o simplemente el nombre del vicio. En su obra *Antirrheticos*, enteramente dedicada a los malos *pensamientos*, a veces mezcla ambas denominaciones, como por ejemplo «sobre los *pensamientos* del demonio de la triste-

49. *Comment. in Mt 21*, ed. BENZ et KLOSTERMANN, GCS 40, p. 58.

50. «De doctrina spirituali christianorum orientalium quæstiones et scripta», en *Études*, p. 12-13. T. SPIDLICK, *La spiritualité de l'Orient*, p. 231.

za». También es excepcional la expresión: «contra los *pensamientos* malditos del orgullo», por cuanto no suele añadir ningún calificativo peyorativo a la palabra pensamiento.

La procedencia de la teoría evagriana de los ocho pensamientos es cuestión que ha hecho correr mucha tinta. Y está todavía abierta. De ahí que la aportación de nuevos testimonios cuartean las teorías de otros eruditos⁵¹. El término técnico *logismoi* lo encuentra Evagrio en Orígenes, y la lista de pensamientos también puede deducirse de diversos pasajes de las obras del alejandrino⁵². Pero la clasificación de los *pensamientos* es patrimonio de Evagrio. Concretamente, no se debe a éste ni el nombre de los *pensamientos* contenidos en la lista, y, ni siquiera, el número, que proviene probablemente de la interpretación alegórica de Orígenes a *Dt 7, 1*⁵³. Pero sí la lista ordenada de los *pensamientos*.

51. También, según A. GUILLAUMONT (ob. cit. pp. 75-79), la numeración aproximada y el contenido de la lista evagriana parecen muy cercanos a los medios judíos, el ya citado *Testamento de las doce Patriarcas*. Lo que parece del todo descartado es su correspondencia con los filósofos estoicos, aunque se note su influencia en otros puntos.

52. I. HAUSHERR, «De doctrina spirituali», pp. 15-16.

53. En dicho pasaje se nombran siete pueblos, a los que hizo frente Israel antes de posesionarse de la tierra prometida. Faltan los egipcios, ya vencidos, con lo que el número de enemigos sería de ocho. Casiano así lo recoge en las *Colocaciones* (V, 17, 18), y se puede ver el principio de Orígenes y su reflejo en Evagrio. Orígenes sostiene que cada una de las naciones que asediaban a Israel representan otros tantos vicios del Israel espiritual (*Hom. 12 sobre Josué*). Evagrio hace expresa alusión a ello (KG VI, 71). Guillaumont pasa por alto este paralelismo porque no admite la influencia de Orígenes sobre Evagrio. Tampoco admite la influencia origenista del número de *pensamientos*, punto éste defendido, en cambio, por I. Hausherr, aun cuando Orígenes no habla explícitamente de él.

No tan pequeño mérito, como se puede pensar, porque su fórmula se impuso rápidamente por la claridad pedagógica, que respondía a las expectativas de sus lectores. En realidad no carece de lógica establecer cierta gradación en la vida espiritual conforme al progreso de la misma; pero hay que evitar la rigidez de aplicarla uniformemente a toda persona y circunstancia. A lo largo del *Tratado Práctico* Evagrio obra con sumo realismo mostrando cómo de un pensamiento se puede pasar a otro diferente del siguiente inmediato en la lista. El mérito principal reside ante todo en el contenido y en la experiencia personal expuestos en el tratado⁵⁴. Realmente llena un vacío que se notaba en el campo de la espiritualidad. Muchos monjes y, también, cristianos de todos los estados podían encontrar resueltas numerosas cuestiones sobre el discernimiento y la vida ascética en sus diversos grados y etapas.

Téngase presente que desde entonces, muy particularmente, gracias a su iniciativa, se empezaron las colecciones de apotegmas de los padres del desierto, ya que éstos son la respuesta escueta a dificultades planteadas por los monjes a su padre espiritual. Evagrio había iniciado el camino en materia de discernimiento de *pensamientos*. Su perspicacia psicológica sigue asombrando aún en nuestros días. La acogida tuvo que ser enorme, pues se siguieron divulgando sus obras a pesar de los anatemas conciliares. Con valentía se supo discernir que éstos iban dirigidos a su obra teológica. Y a la vez, se trató de acatar la decisión conciliar eliminando su nombre de gran parte de su obra espiritual.

54. Evagrio hace alusión directa a la misma en alguna ocasión (*TP* 31; *In Ps.* 136, 3: *PG* 12, 1657), aunque proteste que lo ha recibido de los monjes de Egipto (*TP* 91; *TP* pról. [9]).

En Oriente, sobre todo, la tradición conservó básicamente el esquema evagriano. En Occidente, San Gregorio Magno hizo transformaciones más importantes en la serie, que conocía a través de Casiano. Cambió la acedia por la envidia y suprimió la soberbia. Sólo en el siglo XIII se fija la lista definitiva de los *siete pecados capitales*, que, con ciertos cambios, ha llegado hasta nosotros.

2. *La fuente de los pensamientos*

La pregunta primera y fundamental no es del origen de los malos *pensamientos*, sino de la procedencia de la tentación e inclinación al mal. Evagrio señala dos fuentes distintas según el género de vida: para los que viven en el mundo, el origen son los objetos; para los monjes cenobitas, la tentación proviene de sus hermanos de hábito más negligentes; en cambio, para los monjes anacoretas, la fuente de pecado suele ser los *pensamientos*. (TP 48)

Para hacer comprender su doctrina, Evagrio dedica los capítulos preliminares del *Tratado práctico* a esbozar de manera esquemática el proceso psicosomático de los *pensamientos*. En la exposición evagriana el proceso se inicia con las sensaciones, que producen los deseos; y éstos, a su vez, suscitan el placer connatural a la posesión del objeto deseado (TP 4). La sensación tiene en Evagrio un significado diferente al nuestro. Para él es el recuerdo de los objetos, algo que pudo ser neutro o no. Si este «fantasma» fue acogido apasionadamente, el recuerdo será apasionado (TP 34; 37); es decir, se convierte en una imagen seductora, porque el deseo original presente desde el principio, perdura con viveza. Esta imagen es examinada en la parte cognoscitiva (*dianoia*), que razona los pros y contras. El demonio provoca el apasionamiento que mueve al intelecto (*nous*), a considerar favorable-

mente la imagen. En este momento se suscita una decisión secreta contra la ley de Dios, o, por lo menos, la discusión, con el consiguiente peligro de ser ganado para su causa. Este apasionado recuerdo excitado por el demonio se denomina *pensamiento apasionado*, o simplemente *pensamiento*, y rara vez *pensamiento malo*⁵⁵.

Y matiza con su característica oscuridad: «contra los anacoretas, los demonios combaten sin armas» (TP 5). Es decir: no se valen de objetos, ni de los hombres, pues unos para otros pueden ser objeto de caída en el caso de los seglares y cenobitas, sino que los mismos demonios asumen esta tarea, porque superan a los hombres en rencor. Quieren emplearse con el mayor rencor posible en su propósito (TP 5).

La identificación entre el demonio y pensamiento de un vicio concreto es la afirmación de que los *pensamientos* no provienen de la naturaleza humana, ni tampoco de los objetos, sino de los demonios, que obran en el espíritu humano excitando aquellos recuerdos apasionados (Or 47), y provocando alteraciones del temperamento o del cuerpo (Or 63-64; 69), que pueden provocar fácilmente el pecado, si no se les combate decididamente.

Los *pensamientos* apasionados oscurecen el intelecto (TP 74), y le impiden obrar según su naturaleza, que es conocer a Dios. El pecado es consentir en el placer prohibido que propone el *pensamiento* (TP 75). No admitiría este paso el intelecto si no estuviese instigado por los demonios (TP 24), y todavía no purificado en su parte apasionada (la irascible y concupiscible).

Me limito a exponer la doctrina de tres de estos *pensamientos* y del modo de vencerlos, a la luz del mismo texto evagriano.

55. Cf. SPIDLICK, 1978, pp. 231-235.

3. *La tristeza* (lype)

La tristeza (*TP* 10), o el demonio de la tristeza (*TP* 19), puede tener un triple origen: la frustración de los deseos (*steresis ton epithymion*) (*TP* 10), de un placer (*steresis hedones*) (*TP* 19), o a consecuencia de la cólera (*TP* 10). Si la venganza no se ha compensado con su desquite⁵⁶, faltando el arrepentimiento, produce tristeza.

El móvil de la tristeza ha hecho dudar a Evagrio del orden a seguir en los *pensamientos*. Mientras en el *Tratado práctico* coloca la tristeza después de la avaricia, en *Ocho espíritus* pospone la tristeza a la cólera.

Como a la cólera sucede en el estado de ánimo la tristeza, ha preferido anteponer la cólera. Casiano hace otro tanto. Es la única alteración de su orden casi inmutable⁵⁷.

La tristeza tiene una dinámica compleja: primero pone en marcha las ilusiones de los recuerdos idealizados como si se estuviesen viviendo realmente y, en un segundo tiempo, hace caer en la cuenta de que todo era falso, pues la vida de monje le impide llevar a cabo esos deseos. Cuanto mayor sea el impulso de la ilusión, mayor será la depresión postrera. El remedio es evitar los placeres del mundo (*kosmikas hedonas*).

En los capítulos, 4, 10 y 19 del *Praktikós*, se encuentra la identificación entre deseo y placer. Renunciar a los deseos o al placer es cortar de raíz las pasiones, y los apegos apasionados a lo terreno (*ton epigeion prospatheian*) (*TP* 19), y secar, por consiguiente, la fuente de donde manan la tristeza y los demás *pensamientos*.

En el tratado a *Eulogio* da un remedio conjunto a la cólera y a la tristeza: «Si quieres conculcar la tristeza y la

56. *Ocho espíritus*, cap. 11: PG 79, 1156 C.

57. *Instituciones*, V-XII; *Conlaciones* V.

indignación, abraza la magnanimidad de la caridad y vístete con la alegría de la simplicidad: que tu gozo no sea la tristeza de tu prójimo»⁵⁸. El proverbio 56 de *A los monjes* relaciona acedia y tristeza. En el *Tratado práctico* varias veces aparecen emparejadas cólera o semejantes, y tristeza⁵⁹. El conjunto de los mismos descubre la mutua implicación que existe entre todos los *pensamientos*, reclamándose unos a otros, y la flexibilidad de la sucesión establecida por él. En efecto, la tristeza puede ser producida por el demonio de la vanagloria o del orgullo (*TP* 13), además del de la cólera (*TP* 14; 25), o, a la inversa, la tristeza excita la cólera (*TP* 23); la parte irascible (*to thy-mikon meros*) y la cólera producida hacen que se consolide la turbación de la tristeza (*TP* 22).

La cuestión de si es antes la tristeza o la cólera no ha querido resolverla Evagrio. Los demonios suscitan unos *pensamientos* u otros, pero casi siempre aparecen unidos para reforzar la turbación y causar un daño mayor.

4. *La cólera* (orge)

La tradición filosófica es el fundamento de la reflexión evagriana sobre la cólera (*TP* 11): la motivación de la cólera y la conmoción física que produce. Esta tradición está personificada en Aristóteles y Séneca. Aristóteles distingue en la cólera el aspecto dialéctico de la motivación, y el aspecto físico⁶⁰ de la conmoción somática. La filosofía dialéctica considera que la motivación de la

58. *Eulogio*, 7: PG 79, 1104 A-B.

59. Capít. 14; 22; 25.

60. *De anima* I, 1, 403 a 29-b 1; citado por A. GUILLAUMONT, *Evagre le Pontique, Traité*, SC 171, p. 517.

cólera es la reacción ofensiva; la física considera la consecuencia que es la conmoción sanguínea. Séneca complementa esta visión aristotélica con un tercer aspecto subjetivo más psicológico. La cólera surge con frecuencia motivada por la intención agresiva de hacer el mal ante el presunto ofensor. La intención sospechosa agresiva es en ocasiones la motivación previa a la reacción ofensiva de la venganza.

Sobre esta base filosófica tradicional resalta la aportación original de Evagrio de carácter espiritual. Considera la cólera en relación con la oración, relación que tiene en cuenta en varias ocasiones⁶¹. Durante la oración el monje puede ser asaltado por los recuerdos del que le ha irritado, los cuales provocan la cólera, y hacen que la oración no sea pura (*TP* 23). Si, por el contrario, es uno mismo quien ha irritado al hermano llegando a motivar su abandono de la vida monástica, este recuerdo le sobrevendrá en el momento de la oración durante toda su vida haciéndole caer en la tristeza (*TP* 25; *Or* 13; 20; 22). La tristeza sobreviene tanto si ha logrado con su cólera el objetivo inmediato de dañar al hermano contra el que estaba irritado, como si no ha podido desfogar su venganza.

También en este aspecto Evagrio hace su aportación a una tradición previa filosófica. En este caso proviene de Platón. En *La República*⁶² trata de la perturbación nocturna con visiones monstruosas que produce la parte irascible cuando está excitada. Evagrio lo recoge e integra hábilmente en su sistema. El daño que ve él en la turba-

61. *M* 8-10; 12-15; 34-36; 41-42; 84-85; 98-100; *V* 8; 19; 29; 41-43; 45; *Or* 12-27; 46; 48; 65; 103-104; 147.

62. IX, 572 a-b; citado por GUILLAUMONT en: *Evagre le Pontique, Traité*, *SC* 171, p. 551.

ción de la parte irascible (*thumos*) es que induce al intelecto (*nous*) a desertar (*TP* 21) de su actividad normal, la contemplación (*Or* 83-84; *KG* V, 27; VI, 63).

La actividad normal de la parte irascible sería combatir a los demonios, pero igualmente lucha por alcanzar el placer, sea bueno o malo (*TP* 24; 99). Cambiada de rumbo por los demonios, la parte irascible combate a los hombres, y obscurece el intelecto; y haciéndole desistir del camino de las virtudes y del *conocimiento* (*gnosis*), le impide el placer espiritual que produce la contemplación (*TP* 32).

Los efectos de la cólera son: los juicios temerarios y la pérdida del discernimiento (*TP* 62). Cuando se está encolerizado se juzga que es buena la soledad, no por sí misma, sino por desprecio de los hermanos y por huir del esfuerzo que exige la paciencia (*TP* 22).

Evagrio ha considerado que la cólera era materia que requería mayor atención por los muchos daños que produce: excita la parte irascible y, dominado por ella, el hombre se asemeja a los demonios (*KG* I, 68), pues lo que define a éstos es su «estado de encolerizados» (*TP* 5; *KG* I, 68; III, 34). De ahí que añada en otro lugar⁶³ que la mansedumbre es la virtud más odiosa a los demonios, porque es la más contraria a su propio estado. Ha dedicado siete capítulos del *Tratado práctico*, del 20 al 26, en lugar de uno, a los remedios contra la cólera. Ya en el capítulo introductorio a esta serie (*TP* 15) daba la salmodia, la paciencia (*makrothymia*) y la misericordia (*eleos*) como sedantes de la cólera. Ahora, en cambio, llega a decir que la compasión y la mansedumbre o dulzura (*eleemosyne, praytes*) diluyen (*TP* 20) el poso oculto de cólera que hubiese en el fondo. La caridad es la virtud que

63. *Pensamientos*, 14: PG 79, 1216.

resume todas, y el remedio más eficaz contra la cólera ... (TP 38).

Propósito eficaz de esta actitud benevolente es no dejar que acabe el día sobre nuestra irritación (TP 21). Evagrio no sólo tiene así en cuenta el aviso de San Pablo (*Ef* 4, 6) tan comentado por la tradición, sino que abarcando el texto completo, aunque sin mencionarlo («y no dejéis lugar al diablo»), más que insistir positivamente en la reconciliación como hace en los capítulos *Sobre la oración* (c. 21; 147), advierte del peligro de las visiones terroríficas por la noche provocadas por el demonio si se termina el día irritado, en lo que no hay paralelo patrístico. Así, un tema muy evagriano toma pie del texto paulino.

Y todavía hay que ponerse en guardia contra una interesada y egoísta anacoresis que sugiere el demonio cuando se está irritado. El monje anacoreta tenía algunos contactos distanciados con los hermanos que vivían próximos por razón de la eucaristía, de la dirección espiritual, etc. El demonio invita a romper con los hermanos totalmente so pretexto de perfección: «nos sugieren que la anacoresis es bella, para impedir poner fin a lo que había causado nuestra tristeza» (TP 22). El verdadero remedio es hacer lo contrario: buscar las ocasiones de practicar la caridad y la paciencia (*Eul.* 5). Una de estas ocasiones es invitar a la mesa a aquél con el que se ha tenido algún roce y está irritado (TP 26; M 15; V 41), pues la hospitalidad es el medio que se ofrece al monje solitario para apaciguar la cólera del hermano. Y no sólo hay que evitar que la cólera habite en uno mismo, sino evitar provocar la cólera del otro, hasta el punto de impulsarle a abandonar la vida monástica (TP 25).

La cólera obscurece el alma (TP 23), o al espíritu (TP 61-62), y por eso el mejor remedio es cortar de raíz tales *pensamientos*; no abandonarse a ellos, porque, de lo contrario, le impedirían al monje hacer oración (*Or* 13; 20; 21, *passim*).

5. *La acedia* (akedia)

Es éste de los ocho *pensamientos*, el más original de Evagrio en su descripción y aplicación a la vida anacorética⁶⁴, aunque no es absolutamente original, pues de la experiencia de los monjes de Egipto, y en sus lecturas de Orígenes aprendió mucho referente a la acedia. Como era de esperar, su aportación no ha pasado desapercibida en la historia de la espiritualidad, y hasta Juan Clímaco (*Escala*, 13) sigue en este punto a Evagrio. Orígenes encuadra la acedia entre el sueño y la cobardía (*deilia*).

La influencia en Evagrio se percibe en el tema del sueño en *Ocho espíritus* (caps. 13-14), donde describe con no poco humor la soñolencia y pereza del monje. La cobardía, en cambio, es el rasgo que sobresale en el *Tratado práctico* (cap. 12) : el monje tentado por el demonio de la acedia aparece apesadumbrado por el lugar y sus moradores. El lugar le parece insoportable por el calor, y, sobre todo, por los monjes que le rodean —que le parece no le tienen consideración ninguna—. Se acuerda de su familia y compara, idealizándola, el amor que le tiene frente a la desestima de los monjes. La jornada le parece muy larga y sofocante, y el ayuno insoportable. Identifica la acedia con el demonio del mediodía, porque combate principalmente a esas horas en que el ayuno es más duro, y el sol en el desierto cae implacablemente de plano. Un mero encuentro con los hermanos le daría motivo para romper el ayuno y la soledad exasperante. Se desanima ante la perspectiva del trabajo manual y la

64. El estudio más completo de la acedia es el de G. BUNGE, *Akèdia, la doctrine spirituelle d'Évagre*. Ésta es su versión francesa. El autor considera la situación de toda clase de personas, no sólo de los monjes.

ascesis propia de la vida solitaria. Fácilmente ilusionado por el demonio con otros lugares donde servir al Señor, siente el impulso de abandonar y huir de la celda, que es el «estadio» donde el monje presenta batalla al demonio.

La *akedia* en el sentido que le da Evagrio no puede traducirse con precisión. En griego clásico significa negligencia e indiferencia; en los LXX significa abatimiento y pena. Para Evagrio tendría significaciones próximas a «enojo, torpor, pereza, disgusto, desánimo»⁶⁵. Por ello, fácilmente se presta a confusión con la tristeza. Ésta nace de la ausencia de un placer al que se está todavía muy apegado; la lucha contra la acedia es un ejercicio de perseverancia del monje en su celda, con el conjunto de cosas que la forman. La acedia empuja a abandonar no sólo la vida monástica, sino hasta su fundamento, la confianza en el Señor⁶⁶.

El estudio de Evagrio sobre la acedia, especialmente en la vida anacorética, desvela aspectos muy originales que no se hallan en otros autores anteriores a él. El monje vencido por la acedia es comparado a un desertor de la celda, y a un traidor a las virtudes, en especial a la perseverancia en la celda. La acedia es descrita específicamente como el más pesado (*barytatos*) de los *pensamientos*. Reviste un carácter global muy peligroso, que abarca todo el ser. Pero la peligrosidad, que la diferencia característicamente de los demás *pensamientos*, consiste en que éstos remueven el área inferior del alma, atacándola por cualquiera de las dos partes; la acedia perturba la superior, la parte más elevada, inmune a los otros demonios: «Mientras los otros demonios, semejantes al sol levante o poniente, no afectan sino a una parte del alma, el demonio

65. Cf. A. GUILLAUMONT, *Introd.*, pp. 85-86.

66. Cf. A. LOUF, *L'acédie chez Evagre le Pontique*, en: *Concilium* (ed. francesa) 99 (1974) 113-117.

del mediodía tiene la costumbre de envolver al alma entera y de ofuscar el intelecto». Directamente queda eliminado si rehuye la lucha. Evagrio ha relacionado la acedia con la cobardía y saca la consecuencia: rehuir la lucha es quitarse la única defensa innaccesible directamente al demonio. «La acedia, al ser el pensamiento más gravoso de todos, ocasiona la mayor prueba al alma» (*TP* 28), y la reacción ofensiva debe estar en correspondencia con lo que se decide en esta batalla.

Estos tres capítulos *TP* 27-29, los dedica Evagrio a los remedios defensivos contra la acedia: la perseverancia, la consideración de la inminencia de la muerte y la lucha valiente, o con nobleza (*gennaios*). Rehuir el enfrentamiento, desertar del combate empobrece el espíritu o intelecto (*nous*) que dejaría de ser poco o nada *práctico*⁶⁷. La victoria sobre la parte superior del alma traería consigo la ruina de las otras dos y la derrota completa.

Junto a esta lucha abierta propone otra no menos eficaz basada en una sutil estrategia psicológica: el considerarse como dos yos o sujetos, uno de los cuales consuela al otro, ejercitándose en confortar al alma con palabras de la Escritura. A este remedio Evagrio le llama simplemente las lágrimas (*M* 56; *V* 39). El alma se lamenta de su tristeza y acedia, pero se anima con las buenas esperanzas (*elpidas agathas*) de que la perturbación interna actual es pasajera y pronto podrá cantar con alegría las alabanzas del Señor y sentirse amado por Dios.

Llama la atención que Evagrio no haya recurrido, en este caso al remedio de la ayuda fraternal del anciano (*TP* 100). No es descartado este remedio; pero el principio del combate en solitario es oponerse decididamente al

67. En *TP* 29 llama *muy práctico* a Macario el Egipcio, o sea, avezado en la lucha contra los *pensamientos*.

demonio en aquello que le propone. A la sugerencia de buscar la compañía de algún monje que le consuele, ha de permanecer en el radical rechazo de las seducciones, armándose de confianza en Dios (*TP* 22).

La perseverancia en el comportamiento uniforme da estabilidad y seguridad personal y evita caer en las «depresiones» de la acedia. Evagrio aconseja (*TP* 29) hacer una abstinencia moderada y continua que no atente contra la propia salud, pero sin olvidar la meditación de la muerte para que ésta le estimule a ser celoso. Así corta de raíz la seducción de una vida larga (*TP* 12) que le agravaría el tedium; y evita la mediocridad que le acecha bajo muchos pretextos.

Casiano al escribir para cenobitas adapta la doctrina evagriana a su género de vida (*Inst*, X): la ascética contra la acedia la transforma en una exhortación al trabajo para huir de la ociosidad y la pereza. Por ello, ni el concepto ni los medios para combatirla de Evagrio conservan su paralelo en el traspase cenobítico de Casiano.

C. LA LUCHA CONTRA EL DEMONIO

Después de haber tratado de los ocho *pensamientos*, me parece oportuno dedicar un apartado a la lucha contra el demonio, a pesar de que Evagrio no tiene reparo en identificar *pensamientos* con demonio al intercambiar ambos conceptos.

Por otra parte, en las obras espirituales aquí publicadas no desarrolla su talento especulativo; son escritos ascético-místicos en los que se encuentra un gran número de datos de experiencia referentes sobre todo a las astucias del demonio y el modo de combatirlas. Con todo, en estas mismas obras aparecen algunos datos que hacen referencia a la concepción evagriana del demonio.

Los demonios pertenecen a los seres racionales, dotados de intelecto. Pero Evagrio advierte que, dentro de esa categoría genérica, lo específico de ellos es el ser coléricos. Cuando Evagrio dice que «no es posible encontrar en la tierra hombres más rencorosos que los demonios, o que puedan asumir a la vez toda su maldad» (*TP* 5), coloca a los demonios en un mundo inferior al de los hombres, precisamente por su cólera. Así, la parte del alma que les caracteriza es el *thymós* y «están al servicio de la cólera y del odio» (*TP* 76; cf. 73). Curiosamente les atribuye Evagrio un olor fétido, (*TP* 39) que sólo perciben aquellos que han recibido del Señor el don de percibirlo (*KG* V, 78). Dicho olor tiene el poder de desencadenar las pasiones (*TP* 39). Su objetivo es hacer caer a los monjes: «la pérdida del alma» (*TP* 45), faltando a la caridad con los hermanos, o empañando la imagen de Dios en ellos (*TP* 89); tratan de impedirles rezar sugiriéndoles *pensamientos* de blasfemia, de desconfianza en Dios, o de lujuria (*TP* 46; 51; *Or* 47; 50; 51), o de cólera (*Or* 47; 48); y distrayéndoles con el rostro del que les ha entristecido (*TP* 11; 23; *Or* 46). Envidiosos de la virtud de los monjes, «no pueden soportar a los que se dan con ciencia a la práctica» (*TP* 50), ni a los que oran ascendiendo así hacia Dios (*Or* 47; 48). Y hasta se puede afirmar que el motivo de asediar contra los hombres es impedirles la oración espiritual, el odio a la oración (*Or* 50-51). Huyen desconcertados cuando se les descubre sus modos de actuar y sugerirse en los *pensamientos* (*TP* 50).

Los demonios tienen un modo de conocer muy imperfecto, nada comparable con el de Dios. No pueden penetrar en el pensamiento del hombre directamente. Para llegar a saber «si les tenemos en nuestros *pensamientos* y les alimentamos en nuestro seno, o bien, si les hemos rechazado», se valen de «palabras» y «movimientos del cuerpo» (*TP* 47) y a partir de lo externo deducen

si el monje ha descuidado alguna virtud (*TP* 44; *Or* 137; 148), o bien, si piensa orgullosamente que les ha vencido, cuando se retiran tácticamente (*Or* 95; 134).

Hay demonios que se oponen a la *práctica*, y otros a la *contemplación* (*TP* 84; *In Ps.* 117, 10). Luego, están siempre acechando al monje. No importa el estado espiritual en que se encuentre, o el género de vida monástica que haya abrazado. Si es cenobita los demonios entablarrán el combate con ocasión de los hermanos «más negligentes» que le harán la guerra. Pero esta lucha no es comparable en crudeza con la guerra (*polemos*) que llevan a cabo directamente contra los anacoretas desfogando en la misma todo su rencor (*TP* 5; *Or* 139).

Las armas de los enemigos en este combate serán los *pensamientos*. Y por esta razón la batalla es más difícil que ninguna otra. La guerra interior no se puede controlar tan fácilmente como la que se lleva a cabo a través de objetos (*TP* 48). En esta lucha los monjes unas veces vencen, otras son vencidos. Pero también pueden adquirir experiencia de las estratagemas de los demonios y evitar la caída atendiendo a los *pensamientos*, a los objetos de que se sirven, o a la rapidez con que surgen (*TP* 43; 44): por ejemplo, el monje tentado por la cólera o la fornicación (*TP* 11; *Or* 90). Modelo de monje que adquirió tal experiencia, es el caso relatado de uno que no fue «engañado por los demonios dos veces sobre la misma materia» (*TP* 99).

Hay una serie de medios para luchar contra los malos *pensamientos* en general: lectura, vigilia, oración, hambre, austeridad, soledad, salmodia, paciencia y misericordia (*TP* 15). Sin la vigilancia sobre pensamientos y actitudes, los demonios podrían permitirse toda clase de burlas a nuestra costa (*Or* 148). Evagrio destaca con una enseñanza más explícita tres medios para el principiante de oponerse al demonio: la oración, la humildad y usar la táctica

opuesta al demonio. Aconseja estos medios al que se encuentra en el estado más elemental de la *práctica*, y carece de las armas rápidas y certeras que le proporciona la contemplación.

La oración es el medio evangélico por excelencia de combatir al demonio (*Mc* 9, 29). Evagrio la aplica para discernir entre visiones y engaños del demonio (*Or* 94), y librarse del miedo que infunde para disuadir de la oración (*TP* 54; *Or* 97-98). La humildad es la virtud más eficaz para desenmascarar al demonio y dejarlo inerme (*Or* 94; 135; de modo latente: *Or* 48; 68; 73; 74; 81; 95; 134). Humildad que ha de manifestarse en el sometimiento al padre espiritual, en cuyo caso, el demonio no tiene poder alguno (*M* 73). Por fin, un remedio más original de Evagrio es utilizar la táctica opuesta al demonio en cuanto se siente su presencia (*TP* 51). Si el demonio se insinúa con un pensamiento de vanagloria se puede combatirle con *pensamientos* humanos, como sería el de la lujuria. El monje desvanece esta ilusión si recuerda que hace poco era tentado de lujuria, y en ocasiones había caído. El mismo demonio puede tentar primero con vanagloria y enseguida con la lujuria para abatir más al monje (*TP* 13). Pero el monje se le puede adelantar y arrojar un mal pensamiento con su contrario. Lo más perfecto es elevar el combate a un plano más espiritual, el de la virtud opuesta: la humildad, para hacer frente a la vanagloria, o la continencia para salir al paso de la lujuria (*TP* 58). En ocasiones convendrá desentenderse de ellos, para que se vean despreciados (*Or* 99).

Una de sus estratagemas es forzar las situaciones límites, para desestabilizar su observancia, moviéndole a mantener la misma abstinencia en la salud que en la enfermedad (*TP* 40). Evagrio aconseja mantener una observancia siempre igual, excepto en la enfermedad (*TP* 29; 91). El error es no tener en cuenta las circunstancias.

Otra circunstancia excepcional es viajar a la ciudad por necesidad. Entonces se impone el remedio contrario: la observancia estricta de la norma fijada con su padre espiritual, para no ser «alcanzado por los golpes de los demonios» (*TP* 41).

No es desdeñable tampoco el daño que pueden causar los demonios por causa de las doctrinas heréticas (*M* 123; 125). Evagrio mismo se vio forzado a presentar batalla a los demonios que le proponían dificultades contra la fe para hacerle apostatar (*M* 126).

La posición de Evagrio es optimista en la lucha contra el demonio, lo que corrobora su soteriología ortodoxa y aleja las sospechas de enseñar una espiritualidad puramente intelectual o neoplatónica. Considerados ya los medios por los que el demonio puede ser vencido, Evagrio afirma que se le puede rechazar siempre que inspira sus *pensamientos* (*TP* 41). Su acción no dejará de sentirse. Pueden turbar el alma. Pero su malicia no tiene repercusión culpable si no se consiente (*TP* 75). Su táctica es desatar las pasiones (*TP* 6). Pero la misma parte irascible, utilizada según su naturaleza bien dominada, debe ser un aliado para no permitirles establecerse (*TP* 42). Con solo detectar su presencia con sinceridad y no seguirles el juego, quedan desenmascarados (*TP* 43). Y entonces lo único que logran, con su acción insidiosa en el que permanece fiel, es el efecto del baterero en el paño que tunde y carda: dejarlo más brillante (*Or* 140).

Quien se propone seguir el camino de oración encontrará todas las dificultades posibles de parte del demonio (*Or* 10; 47). En este punto en particular sus insidias están muy calculadas y son muy variadas. En primer lugar está el filón de la memoria. Pueden sugerir ideas y razonamientos (*Or* 64) de cosas necesarias, y de cosas que antes buscaba (*Or* 10), debilitando el intelecto para la oración

(*Or* 45). A veces atacan al orante por el flanco de la vanidad, haciéndole creer que es más santo porque dedica mucho tiempo a la oración (*Or* 41), o que ha visto a Dios (*Or* 68; 73-74). Si el monje logra vencerles no cediendo a los halagos de la vanidad, o de los sentidos (V 48), entonces tratan de disuadirle de «su óptima carrera y su ascenso a Dios» con visiones terroríficas (*Or* 92; 106-112), frecuentemente nocturnas (*Or* 139; *M* 62). Y no sólo visiones, sino también «ruidos, estrépitos, voces e insultos» (*Or* 97). Evagrio admite que el demonio puede intervenir en el cuerpo del orante (*Or* 91; 64; 73-74), aunque con limitaciones; hay que tener en cuenta en estos casos el lenguaje alegórico de Evagrio.

Queda por considerar la lucha contra el demonio en el estado del gnóstico, y los medios más excelentes de que dispone para combatirlo. La actitud del demonio llega a ser en Evagrio objeto de contemplación y no sólo de experiencia. Mientras no se adquiera la *impasibilidad* y se luche todavía contra las pasiones, no se contemplará «las razones (*logoi*) de la guerra» (*TP* 83; cfr. 36). No basta oponerse a los demonios con el cumplimiento de los mandamientos y las virtudes propias de la *práctica*, hay que llegar a combatirlos por medio de la contemplación (*TP* 79), establecerse en el placer espiritual al que no llegan los insignificantes halagos del demonio (*TP* 32; *Or* 153). Llegado a la *impasibilidad* no hay tanto peligro de ser vencido por el demonio, aunque no acabe por ello el combate espiritual.

Si se llega a una *impasibilidad* imperfecta, todavía acecha la tentación más grave del orgullo, cuando el demonio sugiere que no ha sido una victoria de Cristo, sino de uno mismo por su propio esfuerzo (*TP* 14; 33). El engaño consiste en hacer creer al monje que le ha sobrevenido la paz por sus méritos y por su lucha. Así actúa el orgullo. La vanidad es muy similar: hace creer

al monje que la paz le sobreviene por haber vencido a los demonios, cuando en realidad no han hecho más que retirarse para dar lugar a la vanidad (*TP* 57; *Or* 133-34).

Solamente cuando se ha llegado a la *impasibilidad* verdadera «se reconocen rápidamente las incursiones de los demonios» (*TP* 57) y no se deja engañar por sus astucias. Mientras tanto, el monje debe ejercitarse pacientemente en desenmascararlos con discernimiento, y rechazarlos enérgicamente «con cólera», y con el método anti-rártico de «responderles» con la fuerza de la palabra de Dios (*TP* 42-43; *Or* 97; 112; 135).

VI. LA APATHEIA, LÍMITES Y POSIBILIDADES

Dos partes principales componen el *Tratado práctico*, la que trata de los ocho pensamientos (caps. 6-53) y la dedicada a la *apatheia*⁶⁸ (caps. 54-90). Ambas destacan por la extensión que ocupan y por ser los puntos centrales de toda su exposición. Al buscar un nombre para este tratado Evagrio se ha decidido por denominarlo a todo él por el tema de la primera parte, la *praktike*, etapa previa a la *apatheia*, y cuyo contenido sustancial es la lucha contra los pensamientos. Pero, por lo mismo, podía haber escogido para título el tema de la segunda parte. De hecho, mientras en otras obras trata del tema de los pensamientos «ex profeso», en ninguna otra obra desarrolla el tema de la *apatheia* con la amplitud que le da en este tratado. Es más, cuando San Jerónimo critica a Evagrio,

68. Podríamos traducir *apatheia* por apatía, pero dado el cariz peyorativo de este término, casi siempre se traduce por *impasibilidad*, aunque el significado que le cuadra mejor es el de «imperturbabilidad».

cita su obra con dicho título: *Edidit librum et sententias «Peri apatheias»*⁶⁹.

San Jerónimo une el nombre de Evagrio al de los estoicos que enseñan la posibilidad de alcanzar una impecabilidad (*anamartesia*). Esta falta de precisión y la identificación del pensamiento de Evagrio con el de los estoicos manifiesta el sentido absoluto que atribuye S. Jerónimo a la *impasibilidad*, como hacían aquéllos. De esta forma el concepto estaba preparado para ser más vulnerable a su crítica. El carácter relativo que Evagrio ha dado a este concepto, obliga a situarlo en el contexto de las significaciones más relevantes que ha recibido en la historia. Tampoco se puede dejar de analizar, con la detención imprescindible, su relación con los sueños, los demonios y la oración. La referencia a la antropología evagriana y su división tricotómica del alma (parte irascible, concupiscible, y racional o intelecto) es constante.

1. *La apatheia antes de Evagrio*

Los filósofos estoicos forjaron el concepto de *apatheia*⁷⁰. De la comprensión brotará con nueva savia la noción cristiana de *impasibilidad*.

Para los estoicos el principio antropológico básico consiste en que toda pasión es una enfermedad del alma que le impide al hombre situarse correctamente ante la realidad. La pasión comprende toda la debilidad interior del hombre, fuente del miedo y de los «deseos» o pensamien-

69. *Epist. 133 ad Ctesiphontem*, 3: ed. HILBERG, CSEL, 56, p. 246; ed. D. RUIZ BUENO, *Cartas de S. Jerónimo*, Madrid, 1962 (BAC 219), t. II, pp. 739-740.

70. Cf. G. BARDY, art. «Apatheia», en: *DSp*, t. I, col. 727.

tos apasionados, que le saca al hombre fuera de sí, le pone en tensión: le hace perder la calma y el equilibrio de su juicio. La tranquilidad y la paz sólo se alcanzan, según los estoicos, librándose de las pasiones. La táctica a seguir puede ser múltiple, pero la meta es siempre la indiferencia frente a las cosas y las personas, que da libertad de espíritu. Libertad que no se tiene si se es esclavo de las pasiones, llámesela cólera, avaricia, gula, o cualquier otra.

Tanto Filón de Alejandría, cuyo pensamiento filosófico, muy próximo al estoicismo, se desarrolla relacionado con la tradición mosaica, como Plotino, tienen la apatheia por el ideal de la felicidad, o medio de asemejarse a Dios. Para alcanzarlo, ambos proponen la supresión de las pasiones, y no un simple dominio de las mismas.

Los autores cristianos parten de la *impasibilidad* estoica como una fuente de inspiración importante, pero no toman la noción a la ligera. El mensaje revelado les da una visión más optimista e incluso más realista de las pasiones humanas. Ni pretenden suprimirlas, ni pueden admitir que su actividad sea tan nefasta. Su convicción es que pueden y debe desarrollar una actividad moralmente buena bajo la acción sanante de la gracia de Dios. El punto de vista es muy diferente, según uno se sitúa con los filósofos en el deseo humano de ir a Dios, o bien el de la llamada de la gracia de Dios a participar en su vida divina, como hacen los Santos Padres y autores cristianos.

La procedencia pagana que S. Jerónimo achaca a este término, no obsta para que los cristianos hicieran de él un uso en conformidad con su fe. La opinión negativa de S. Jerónimo sobre Evagrio ha pesado mucho en la historia. Se esfuerza en probar en su carta a Ctesiphon que nadie puede considerarse sin pecado. El error de Evagrio sería el de los priscilianistas, de los gnósticos. Es cierto que Evagrio en cierto aspecto es muy dependiente del pensamiento estoico. No debe, sin embargo, admitirse la

generalización jerónimiana que no hace distinción alguna y le equipara con ellos. Si se acerca a los estoicos al declarar: «A la *apatheia* la definimos como salud del alma» (*TP* 56), en cambio, hay textos muy tajantes que relativizan enormemente la *impasibilidad* y que S. Jerónimo ha pasado por alto. Por ejemplo, considera que no es posible tener un mismo amor a todos (*TP* 100), y que hay una *impasibilidad* perfecta y otra imperfecta (*TP* 77; 59-60; 75); o que no depende de nosotros el ser turbado por los pensamientos, sino sólo el que no se adueñen las pasiones (*TP* 6). Lo cual prueba que se refiere estrictamente al dominio de las pasiones, no a la supresión de las mismas. S. Jerónimo, en cambio, le deja sólo dos opciones diametralmente opuestas: el monje impasible o bien es una piedra insensible, o bien se equipara a Dios al pretender ser insensible a todas las tentaciones⁷¹.

En realidad el sabio belemita no hacía sino transmitir los reparos que otros autores cristianos tenían al atribuir la *impasibilidad* estoica a los hombres. Ninguna dificultad existía para ellos en aplicarla a Dios, o bien conceder una participación escatológica del hombre en la misma. Los Padres apostólicos y apologistas atribuían la cualidad de impasible a Dios. Una dificultad para ellos residía en la naturaleza humana de Cristo e incluso en los textos del Antiguo Testamento en que se habla de Dios con un lenguaje antropomórfico. Las soluciones son variadas y hasta pintorescas. Pero salvo en el caso de Lactancio que llega a escribir un tratado *De ira Dei*, los demás se esfuerzan en explicar siempre la *impasibilidad* de Dios, aunque con frágiles argumentos, las expresiones dema-

71. «...impassibilitate uel imperturbationem possumus dicere, quando numquam animus ulla cogitatione et vitio conmoveatur et, ut simpliciter dicam, uel saxum uel deus est. (*Ep. ad Ctesiph.* *ibid.*)

siado antropomórficas de los textos bíblicos al hablar de Dios. La cualidad de impasibles en los bienaventurados, en cambio, no presenta problemas. Es un hecho por todos admitido que su estado es incompatible con la sujeción a las pasiones. Lo mismo que están exentos de sufrimientos, se hallan también en una calma absoluta procedente de su liberación de apegos humanos.

Quien ha influido más sobre Evagrio es sin duda Clemente de Alejandría. Éste no sólo ha basado su espiritualidad en la *apatheia*, sino que además ha construido un original sistema en el que la *impasibilidad* no se explica si no es en estrecha unión con el *conocimiento (gnosis)* y con la *caridad (agape)*. Clemente de Alejandría es otra conexión importante de Evagrio con los antiguos maestros. Y una prueba del distanciamiento de los filósofos contemporáneos, cuyo influjo podría suponerse mayor. No sigue a S. Basilio que atribuye la *impasibilidad* a Dios, ni a Gregorio Nacianceno, que, aun cuando relacione incidentalmente la *impasibilidad* con los hombres, es de tal manera imaginativo su lenguaje que no se pueden sacar consecuencias concretas apreciables⁷².

Las relaciones entre Evagrio y Clemente de Alejandría se aprecian no sólo en considerar la *impasibilidad* claramente y sin reticencias como la meta de su sistema espiritual, sino por el mismo lugar que tiene en él; la *apatheia* concentra las virtudes que la preceden y la siguen. En el capítulo dedicado a la cadena de virtudes ya vimos el estrecho paralelismo que existe entre ambos autores. Ahora toca ver más en detalle estas mismas relaciones referidas únicamente a la *templanza (enkratēia)* y a la *caridad (agape)*.

72. A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique*, SC, 170, pp. 98-112.

El gnóstico o perfecto según Clemente «no se irrita, pues nada excita su cólera, ama a Dios siempre, a quien está totalmente entregado y no odia por ello a ninguna de las criaturas de Dios; no desea nada, pues nada le falta, a él que es bueno y bello a semejanza de Dios»⁷³. Este y otros textos semejantes nos muestran que no se es perfecto sin estar en posesión de un dominio soberano de las pasiones. El que todavía lucha por alcanzar ese dominio sobre su cuerpo no puede ser impasible. La *apatheia* supone que ya se ha superado el estadio del *enkratés*, o sea, del que se esfuerza por mantener a raya sus pasiones. Evagrio también ha puesto la *enkrateia* en su cadena de virtudes como una de las bases para alcanzar la *apatheia* (*TP* pról.[8]; 68).

Otro rasgo del estrecho parentesco que vincula a Evagrio con Clemente de Alejandría es la relación que establecen entre *apatheia* y *gnosis*. Según la división tripartita del alma que sigue Evagrio no pueden obrar conforme a su naturaleza las tres partes si se dejan dominar por pensamientos apasionados. La parte racional no necesita directamente esa cura, pues la parte racional subsiste en cierto modo intacta en su primer estado. No pasa lo mismo con las partes irascible y concupiscible, las cuales reclaman una cura para ejercer su actividad conforme a la naturaleza (*TP* 84): la parte irascible volviéndose contra los demonios que nos sugieren placeres bajos y no el placer espiritual (*TP* 24), y la concupiscible deseando la virtud (*TP* 86). Una vez curadas ambas partes, la racional puede ejercer su función enteramente lúcida, no como antes, que estaba oscurecida (*TP* 74) por la malicia introducida por las otras partes. La *prak-*

73. *Stromat.* 6, 9, 72; A. GUILLAUMONT, *Le gnostique chez Clément*, pp. 195-201.

tike es el medio para obtener la salud (*TP* 78). Pero sin olvidar que el agente principal es Cristo, verdadero artífice del edificio espiritual. Él es el que da la salud al alma, o sea, la *apatheia*. Ésta es un auténtico regalo, según Evagrio (*TP* 33; *M* 115-116; 118-122; *Or* 59; 63), aunque sea demasiado parco en declaraciones sobre este tema⁷⁴.

La *impasibilidad* lleva a la caridad, le está unida como acabamos de ver. Pero no nos debe sorprender el siguiente paso: «La caridad es la puerta del conocimiento» (*TP* *pról.* [8]; *M* 31; 35; 66-67; 99-100; 107; 122; 133)⁷⁵. En el ambiente filosófico de la época se sitúa el *conocimiento* pleno como la última etapa en la unión con Dios. El principio establecido del conocimiento plenísimo en la *theologike* (*TP* 1; *M* 110; 120; *Or* 61) y en la *makariotes* o bienaventuranza (*TP* *pról.* [8]) abre la puerta a la in culturación de la revelación neotestamentaria en la concepción filosófica. Por tanto, no hay visión y conocimiento separados, no hay contemplación de Dios sin sanar las partes irascible y concupiscible y estar ya en el estado de *impasibilidad*. Para Clemente alejandrino es precisamente el *conocimiento* lo que confiere estabilidad a nuestro natural versatilidad. La *apatheia* es estable cuando por el *conocimiento* (*gnosis*) comprende la causa primera e incluso posee la verdad completa sobre la creación⁷⁶.

Excepto los Padres Orientales, que manifestaron la posibilidad de atribuir la *impasibilidad* a los hombres de un

74. En el capítulo dedicado al papel de Cristo en su sistema espiritual podrá el lector hacerse una idea de este problema en Evagrio. También atribuye al Espíritu este don revelador o santificador: *M* 97; 115.

75. MARSILI, *Giovanni Casiano ed Evagrio Pontico*, pp. 38-73.

76. *Stromat.* 6, 9, 79; citado por BARDY, *Apatheia*, en: *DSp* I, c. 730.

modo relativo como don de Cristo⁷⁷, se percibe en núcleos restringidos de la tradición oriental, y en la casi totalidad de la occidental, el rechazo expreso o de hecho de este término. Máximo el Confesor llega incluso más lejos que Evagrio, en quien se inspira, al afirmar que el hombre que ha llegado a la *apatheia*, tiene la misma caridad que Dios respecto a los demás hombres en virtud de haber alcanzado el estado de impasible. Casiano, el fiel eco de Evagrio, rehuye de modo sistemático usar la fácil traducción latina *impassibilitas* y, para ello, acude a glosas del mismo término u otros afines como *tranquillitas mentis*, *cor perfectum*, *puritas cordis*, etc. El escrúpulo de atribuir a hombres mortales una cualidad que, en su sentido estricto, sólo cabe predicarla de Dios, les ha impedido atender a las limitaciones con que la relativizaban sus propagandistas. Pesaban mucho en el ambiente las opiniones contrarias a su uso, como para aventurarse a pasar por hereje.

El estudio reposado de los textos de nuestro autor irá familiarizando con un concepto complejo y denso de contenido. Es imprescindible penetrar en su mundo conceptual para llegar a una comprensión adecuada de su pensamiento.

2. *Chequeo a la salud espiritual por los sueños*

Al referirse a los sueños, Evagrio no entra en el terreno resbaladizo de los sueños proféticos con revelaciones,

77. Aunque se reconoce en otros autores el carácter cristológico de la *apatheia* (cf. I. HAUSHERR, *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, en: *Etudes...* pp. 217-245), en Evagrio únicamente se suele poner de relieve la vertiente filosófica de su espiritualidad sin estimar apenas una base cristiana.

a los que eran muy dados en el mundo antiguo. Los Santos Padres tuvieron que poner en guardia contra esta costumbre un tanto supersticiosa. Su biógrafo Paladio, cuenta que Evagrio habría interpretado como una moción sobrenatural⁷⁸ un sueño que le hizo salir de su tierra natal, y, además de otras circunstancias imprevistas, le condujo a la vida monástica en el desierto de Egipto. Sin embargo, no es ésta la perspectiva de Evagrio sobre los sueños. En sus obras, los sueños son una clave del combate espiritual y del discernimiento de espíritus. En vez de salir a luz la supuesta experiencia de aquel sueño, que marcaría el nuevo rumbo de su vida, parece hacer caso omiso de la misma y adentrarse en su decantada experiencia de padre espiritual. Lo que ha quedado plasmado en sus escritos es el fruto de su paciente trabajo ascético sobre sí mismo, y de ayuda espiritual a los otros.

La curiosidad por saber si se está tentado o no por los demonios puede ser una emboscada más del demonio, pero también puede ser un estímulo para la lucha y un medio de discernimiento para la dirección espiritual. El principio fundamental que articula el pensamiento evagriano en el *Practikos*, con relación a los sueños es que «la *impasibilidad* es la salud del alma» y las imágenes y sueños son enfermedades. En esto se conoce que se vive en la *impasibilidad* (*ta tes apatheias tekmeria*) (TP 56): haber superado todos los sueños e imágenes, propio de quien ha alcanzado la *impasibilidad*.

No todos los sueños son iguales; lo que nos permite hacer una clasificación según su objeto, y saber discernir

78. *HL*, 38: vers. esp. SANSEGUNDO, pp. 186-187. El relato primitivo, más extenso, puede encontrarse en VOGUÉ-BUNGE, *Palladiana III*, 3(4)-(7), pp. 9-11.

mediante éste cuál es la parte enferma. Si su objeto es erótico, o bien afecta al placer de la gula, —«reuniones de amigos, banquetes familiares, coros de mujeres y otros espectáculos»— (TP 54), la parte enferma es la concupiscente. Esto demuestra que en el fondo los objetos son deseados con pasión (TP 67). La gravedad será tanta como fuerte sea el apetito que se tiene. Los remedios que propone para devolver la salud a esta parte enferma son: el hambre, la fatiga y la soledad (*peina, kai kopos, kai anachoresis*) (TP 15). Además es necesario ejercitar las virtudes características de la parte concupiscente, es decir utilizar positivamente las energías de esta parte del alma cuando obra conforme a su naturaleza, por ejemplo: continencia, caridad y templanza (*sophrosyne kai agape kai enkrateia*) (TP 89).

En cambio, los sueños de bestias feroces y carnívoras sobrevienen cuando se está afectado por la ira o el orgullo (M 62). Se imagina el que los padece que le persiguen hombres, que le asedian demonios por todas partes. Es una manera de salir a luz la turbación interna. Es el síntoma de que no se está pacificado interiormente. Si se tienen estos sueños es señal de que la parte irascible está de tal modo enferma que no ejerce bien su función, y ambas partes enfermas obscurécen la parte racional (TP 74). Todavía hay que seguir poniendo en práctica los recursos de la *práctica* que ya había nombrado con anterioridad (TP 15; 20; 38): la salmodia, la paciencia, la misericordia, la compasión, la mansedumbre o dulzura, y la caridad. Además del ejercicio de las virtudes que curan los malos efectos de la parte irascible enferma, hay que servirse de ésta de forma que corresponda a su propia naturaleza; es decir, que se ejerçite por conseguir la virtud (TP 86), y transformarla en valentía y perseverancia (*andria kai hypomone*) (TP 89). Para unos sueños como para otros, es necesario invocar «a Cristo durante

las vigilias nocturnas» (*TP* 54; cfr. *Or* 50; 83-84; 94; 96-99).

Evagrio da por clasificado el sueño; según la parte afectada: racional, concupiscible e irascible. En un segundo paso, trata más bien de observar la reacción del que tiene el sueño. Partimos del principio evagriano de que si se trata de un sueño provocado por recuerdos apasionados, es síntoma de que hemos acogido previamente los objetos con pasión (*TP* 55). Pero puede suceder que, en un estado de *impasibilidad* imperfecta, padezca el monje la conmoción corporal, o, como dice uno de los manuscritos, polución nocturna (*TP* 54; *Or* 50; 83-84; 94; 96-99); y, a pesar de todo, quede el monje exento de responsabilidad moral porque no «se acompañan de imágenes». Esta *impasibilidad* imperfecta está sugerida por el adverbio *posos* (*TP* 54), y por las palabras explícitas suyas: «La *impasibilidad* perfecta se revela en el alma después de la victoria alcanzada sobre todos los demonios que se oponen a la *praktike*» (*TP* 60). Es decir, llegado el monje a la *impasibilidad* perfecta no siente ya ni el asedio del demonio, ni poluciones involuntarias, ni sueños. Las imágenes eróticas en los sueños unidas a la polución nocturna, prueban fehacientemente que se está muy lejos de la *impasibilidad*, aún de la imperfecta.

Evagrio no limita el discernimiento de la *impasibilidad* a los datos que pueden recabarse de los sueños. También considera que los pensamientos en estado de vigilia son otra fuente de información (*TP* 56). Cierra sus reflexiones sobre los sueños y su relación con la *apatheia* mediante una indicación oscura, como de costumbre, pero que se puede aclarar acudiendo a un lugar paralelo. Tiene por básicos los remedios que había apuntado antes. Se refieren en general a las virtudes que ejerce el que está en la *práctica*. Al concluir sus reflexiones sobre los sueños (caps. 54-56), revela cuál es el verdade-

ro sustento de la *impasibilidad*. No se debe contentar el anacoreta con alcanzarla. Para permanecer en la *impasibilidad*, y pasar de la imperfecta a la perfecta, es necesaria la contemplación: «Si la *impasibilidad* es la salud del alma, su alimento es el conocimiento» (*TP* 56). No bastan los remedios que se dan en la primera parte de la obra para establecerse en la *impasibilidad*. La única manera de progreso cualitativo, a partir de este momento, es apelar al don infuso de la contemplación (*TP* 79; *Or* 63). Y sólo Cristo hace posible penetrar en ese *conocimiento* superior (*TP* 50). La consecuencia de esta contemplación es una transformación tan semejante con los ángeles (*Or* 113), que, para Evagrio, es dejar la condición humana y adquirir la angélica. En rigor, esto no se deduce de las palabras enigmáticas del *Tratado práctico* (*TP* 56), o de los capítulos *Sobre la oración*, sino de todo el conjunto de la obra, en donde se expone la metafísica evagriana a través de sus expresiones desconcertantes a primera vista.

No se puede pasar por alto la influencia que, según Evagrio, tendrían los sueños sobre la vida de vigilia. Además de revelarnos lo que hay en nuestro fondo de más verdadero, también los sueños tienen una influencia en el desarrollo de la vida normal. Los capítulos 27 y 28 del *De diversos malos pensamientos* los ha dedicado a este particular. Los demonios hacen la guerra a los anacoretas sugiriéndoles imágenes eróticas o situaciones que provocan su ira. En esto el monje nada tiene que ver, pero el demonio ha hecho de noche su siembra y a la mañana siguiente aparecerá la cizaña: «En efecto, la parte irascible (*thymós*) que la noche precedente había sido turbada, hace que al día siguiente rápidamente se sienta tentado, y la parte concupiscible (*epithymia*), que ya estaba predisposta por las imágenes nocturnas, recibe fácilmente pensamientos impuros. Los demonios provocan

estas imágenes para abrirse un camino al llegar el día...» (*Pensamientos* c. 27). Los demonios conocen las disposiciones profundas de cada uno a través de las actitudes externas. Conocidas las inclinaciones particulares de esta manera, atacarán por el flanco más desprotegido.

Buscado el punto flaco, el demonio sugiere la imagen capaz de provocar las pasiones dormidas para que se pongan en acción y obnubilen la parte racional. Evagrio trae a colación un ejemplo que puede parecer infantil, pero que, en realidad, revela el gran sicólogo que hay en él. Supone que un monje sueña por la noche con un rebaño del cual es su pastor. Este sueño desvela una pasión de vanagloria que estaba agazapada, y el monje creía vencida. Al despertarse le parece dar con la interpretación adecuada creyéndose llamado al sacerdocio⁷⁹.

No siempre es fácil descubrir el nexo causal que liga tan sutilmente la imagen soñada con la tentación del estado de vigilia; pero, para Evagrio, está claro, al ser una consecuencia normal de las pasiones, que provocan los pensamientos.

3. *Los demonios y la impasibilidad*

En el *Tratado práctico* trata también de la *impasibilidad* y de los demonios, a los que dedica una pequeña serie de capítulos (57-62) con título propio —*Sobre el estado próximo a la impasibilidad*—. Insistimos brevemente sobre esta cuestión, que completará la doctrina general que hemos expuesto anteriormente.

Hay un estado apacible (*eirenike katastasis*) fruto de

79. *Pensamientos*, c. 28; citados por F. REFOULÉ, *Rêves et vie spirituelle...*, p. 500.

la virtud, pero hay otro estado creado por los demonios como táctica para perder al monje haciéndole creer que la paz que siente es debida a su virtud. Cuando el anacoreta observa que ningún demonio le hace la guerra puede caer en el lazo de la vanagloria (*TP* 57; 31) y el orgullo, y perder lo que con tanto trabajo había alcanzado. El estado apacible proviene «de las semillas naturales» (*apo ton physikon spermaton*). Esta es la definición estoica de las virtudes, que Evagrio ha conservado para dar a entender que es necesario haberse ejercitado en las virtudes propias de la *práctica* para conseguir dicho estado. Estado que no sólo coincide con la *apatheia*, sino que además proporciona un conocimiento especial de «las incursiones del demonio» (*tas epidromas ton daimonon*). Para el que ha rozado los «límites» de la *impasibilidad*, no ha concluido la lucha, pero el combate ahora lo hace «con ciencia», porque conoce las «razones de la guerra» (*TP* 50). Fácilmente detecta cuáles son las añagazas del demonio, que intenta hacerle caer con su propia virtud. Las características de la paz auténtica propia de este estado son: «la humildad, la compunción, las lágrimas, un deseo infinito de lo Divino, y un celo sin medida por el trabajo» (*TP* 57). El discernimiento entre el estado que ahora describe, y el más perfecto, del que se ocupará unos capítulos más adelante, no se pueden trazar geométricamente. El deseo grande de Dios equivale a «la oración sin distracción» (*TP* 63; *Or* 118), y es peculiar del que ha llegado a la *impasibilidad* perfecta. Sin embargo, no hay flagrante contradicción con lo dicho anteriormente; más bien resulta una explicitación relativizadora de las divisiones demasiado encorsetadas del sistema trazado en esquemas.

La *impasibilidad* tiene su aurora. Signos de despertar a una nueva forma de ser. Además de las semillas naturales de la virtud, está la fuerza del espíritu o intelecto

(*nous*), para destruir los pensamientos de un demonio con los pensamientos del demonio adverso (TP 58). El que es tentado por la vanagloria puede detenerse en la pendiente refrescando la memoria con su todavía vivo apetito sexual. Este «sacar un clavo con otro clavo» es signo de «estar próximo a las fronteras de la *impasibilidad*. Pues tu intelecto ha tenido la fuerza de destruir los pensamientos del demonio con pensamientos humanos» (*ibid.*). Aunque Evagrio reconoce que este método es bueno, anima a dar un paso en el camino de la *impasibilidad* utilizando una táctica más directa. La anteriormente descrita proporciona un conocimiento de la pasión por la que uno está más afectado, aquella cuyos pensamientos triunfarán al enfrentarse a sus competidores; a pesar de todo, no hay que contentarse, sino ir con decisión al combate de los pensamientos con las virtudes que se oponen a su acción o que los eliminan drásticamente. Esta forma de combate «sería la prueba de una *impasibilidad* muy profunda». Evagrio no da en esta serie de capítulos métodos de lucha contra los pensamientos, sino orientaciones sobre el grado de *impasibilidad* que se tiene; más cuando el combate de un pensamiento se hace con el de la virtud opuesta, suele ser señal de que se está en un grado superior; el grado es inferior cuando las armas del combate no son tan espirituales, sino meros «pensamientos humanos» los que hacen la guerra al demonio. Cuando Casiano recoge en su obra estas ideas evagrianas (Col. V, 12) las transforma convirtiendo los signos de *impasibilidad* en métodos tácticos. No acepta la *impasibilidad* como tal, y rehuye transcribir la palabra. No podía admitir grados tampoco, pero se aprovecha del método de combatir un pensamiento con su contrario. Por ello prescinde del contexto de los signos de la *impasibilidad* que no encajaba con su propósito.

Los demonios presentan muchas caras y usan de mu-

chos recursos para arruinar la virtud de los anacoretas. Lejos de agotarse se crecen con la resistencia ofrecida (*TP* 59). Se oponen radicalmente al progreso. Hay quienes han luchado y saben de esto. Evagrio con una frase elíptica encubre su propia experiencia. Su obra le delata como prototipo de esos *gnósticos*, que han vencido los ocho pensamientos y poseen las virtudes de la *praktike*, y gozan de discernimiento ante la variedad e imprevisión de los asaltos de los demonios. Pero a su vez, la *impasibilidad* del monje es fruto de esa misma resistencia tenaz.

El capítulo 60 es incómodo para el intérprete de Evagrio, porque no puede rehuir el explicar una frase comprometida. Habla Evagrio de la *impasibilidad perfecta*. Unas páginas más arriba precisábamos que el pensamiento de Evagrio se sitúa en los márgenes de una *impasibilidad* relativa, por lo que las críticas de S. Jerónimo no invalidaban su sistema. Se puede no ser ni Dios ni piedra, sino hombre y ser impasible relativamente. Dábamos algunas pruebas de que siempre hay un resquicio de imperfección, una puerta abierta al demonio mientras el hombre se halle en estado de peregrinación buscando a Dios. La distinción entre *impasibilidad* perfecta e imperfecta (*telia/ateles apatheia*), es para nuestro autor una solución a la dificultad de expresar la existencia de grados en la *impasibilidad*. Pero que ésta es siempre relativa lo demuestra a cada paso como al hacer con parecida distinción en el *De malignis cogitationibus* y confiesa que el monje que ha llegado a la salud perfecta» está sujeto a la posibilidad de caer víctima del demonio de la vanidad (*Pensamientos*, 15). Y cuando habla de las dificultades del gnóstico y de su posibilidad de ser apartado de la oración (*TP* 46) indica muchos portillos, por donde a través de la vanagloria y el orgullo, penetra el demonio; lo que supone otros tantos mentí a una *impasibilidad* rigurosamente absoluta.

La *impasibilidad* que Evagrio denomina perfecta comprende la victoria sobre «los demonios que se oponen a la *praktike*». El gnóstico es quien responde a este concepto. La imperfecta es propia de quien lucha todavía contra los demonios. En contraposición al gnóstico que lo ha vencido y se encuentra en una cierta estabilidad en el bien, el que sólo tiene la «pequeña *impasibilidad*» (denominada así en *Pensamientos*, 15) se debate en una lucha constante contra el demonio.

En los dos últimos capítulos del apartado (caps. 61-62), aunque no se menciona el demonio, de alguna manera está presente. Pero tanto en los anteriores, como en los dos finales de esta pequeña sección, el tema principal son los signos que detectan la proximidad de la *apatheia*.

A partir de este momento Evagrio propone las mínimas condiciones para entrar en la *apatheia* perfecta. Primeramente hay que salir de sí mismo y de sus intereses, de la sujeción a las pasiones. Tarea costosa, pero que Evagrio llama (*TP* 61) «bella travesía» (*kale apodemia*) por el fin al que se dirige. Es una salida, no una escapatoria. Por su semejanza con el éxodo bíblico la denomina «emigración práctica» (*praktike ekdemia*). Esta salida es también entrada en un nuevo estado, la vida gnóstica o inmigración gnóstica (*gnostike endemia*) (*Eul.* 24). Este nuevo estado o vida gnóstica se caracteriza por la contemplación, designada aquí con la expresión platónica «región de los seres incorpóreos»⁸⁰.

80. Un lugar paralelo de los *Capítulos gnósticos* ayuda a precisar el significado del pensamiento crítico de nuestro autor: *El nous se hace vagabundo, cuando está pasible, y es incoercible cuando realiza las materias constitutivas de sus deseos, pero se abstiene de su extravío cuando se torna impasible, y ha llegado a la compañía de los que son incorpóreos, los cuales colman sus deseos espirituales* (*KG I*, 85: ed. A. GUILLAUMONT, p. 57).

El paso no se puede llevar a cabo si el intelecto o espíritu (*nous*) no ha corregido «el interior», sin esa purificación previa de la *impasibilidad* imperfecta que supone el ejercicio de las virtudes de la *práctica*. El demonio tratará de impedir este «ascenso hacia Dios» (*ekdemia pros Theon*); sus embestidas procurarán hacerle «volver al lugar de donde había salido»: la «turbación doméstica». Tanto «el interior» recién nombrado como «la turbación doméstica» o «las gentes de la casa» (*he tarache ton oiketion*) son expresiones referidas a la turbación de la parte apasionada del alma⁸¹.

Cierra Evagrio esta serie de preámbulos a la *impasibilidad* perfecta con una sentencia paradójica: *Las virtudes al igual que los vicios ciegan el intelecto, aquéllas para que no vea los vicios, éstos, por el contrario, para que no vea las virtudes.* (TP 62). Evagrio achaca normalmente a la cólera la mala salud del intelecto (TP 74); pero sin olvidar que cualquier pasión que se apodere de él (TP 11; cf. 46; 51) le impide normalmente ejercer su misión característica, que es la contemplación (TP 86; Or 11; 51; *passim*). La *impasibilidad* prepara al intelecto para darse de lleno a la contemplación, lo que lleva consigo hacerse invulnerable al mal. La insensibilidad a lo que le rodea y la posibilidad de ser atraído por los objetos externos o por los pensamientos sugeridos por los demonios se hace muy remota (TP 32; Or 96; 99; 105-113; 119-120, etc.).

81. Comentando *Prov. 31, 21* dice Evagrio: *El intelecto no podrá avanzar ni llegar a la contemplación de los seres incorpóreos mientras no haya corregido su interior, pues la turbación doméstica le hace volver habitualmente al lugar del que había salido. Pero cuando posea la impasibilidad, se detendrá en la contemplación y «no se preocupará de los que están en la casa», pues su parte irascible «está revestida» de mansedumbre y humildad y su parte concupiscente de continencia y templanza (In *Prov. 31, 21*: 377; ed. P. GÉHIN, pp. 466-469).*

4. *La apatheia perfecta*

La sección que se denomina en los manuscritos «Los signos de la *impasibilidad*» (caps. 63-70) es un recuento de las cualidades que debe reunir la perfecta *impasibilidad* en cuanto es posible a la condición humana, cuyos límites Evagrio no tiene reparo en declarar.

La primera cualidad que manifiesta la posesión de la *impasibilidad* en su mayor nivel es la «oración sin distracción» (TP 63 y 69). En esta forma de oración el intelecto obra conforme su naturaleza, la contemplación. No encuentra los obstáculos que se lo impedían hasta ahora. Está en posesión de «toda su fuerza» (TP 65), por lo que el verdadero impedimento, «las cosas de este mundo», no le pueden distraer de su contemplación.

La contemplación es obstaculizada por la parte apasionada o «parte irracional del alma» (TP 66). Una vez sanada «con la ayuda de Dios» goza de la *impasibilidad*. Por el hábito de las virtudes se ha aproximado al *conocimiento (gnosis)* y puede acceder a la contemplación, porque ya «siente poco o casi nada, la parte irracional». La ayuda de Dios no sólo la ha necesitado para adquirir las virtudes, sino sobre todo para dar el paso cualitativo hacia la contemplación, que califica de arrebato a las alturas. Un pasaje paralelo de los *Kephálaia gnosticá* (II, 6) recoge también esta necesidad de la gracia para llegar a la contemplación y la comparación de la *impasibilidad* a unas alas: «el alma práctica que, por la gracia de Dios, ha triunfado y es parte del cuerpo, estará en esas regiones del conocimiento donde las alas de su *impasibilidad* la harán llegar».

Evagrio hace algunas precisiones importantes sobre la *impasibilidad*, para salir al paso de aquellas interpretaciones que se quedan en la corteza de la

misma y no llegan a captar todas sus exigencias. El monje, bien sea cenobita o anacoreta, tiene que estar apartado de los objetos materiales (*TP* 48; 5). Estos no serán para unos u otros obstáculo en su camino espiritual. Vuelve a insistir en algo que ya había apuntado, y que completa ahora: no basta con no sentir pasión por los objetos (*TP* 67; 64; 65), hay que cortar incluso con los recuerdos o permanecer imperturbable (*atarachos*) ante ellos. Los objetos que han sido deseados apasionadamente proporcionan recuerdos apasionados (*TP* 34). Para acceder a la *impasibilidad* se han de purificar de raíz los deseos y los recuerdos. Evagrio no lo tiene por mera operación quirúrgica, toda vez que no se excluye la posibilidad de que los recuerdos, los objetos, o incluso los sueños terroríficos, puedan asediar. Por ello lo que caracteriza propiamente al que posee la *apatheia* es la calma ante semejantes pruebas, la serenidad ante la aparición inesperada de los mismos (*TP* 64; 75; *Or* 97; 99-100; 106-112). No faltarán «los asaltos del demonio». «Hasta la muerte» reconoce Evagrio van a perseguirnos los demonios que presiden las pasiones del alma (*TP* 77 y 36). Pero el impasible se ha establecido en la virtud y esto le hace mantenerse indemne. Puede afirmar Evagrio sin contradecirse, que, completamente eliminado el peligro habitual de las pasiones perturbadoras, «no se tienen ya sino recuerdos puros».

La *apatheia* está colocada en la cadena de las virtudes (*TP* pról. [8]) por encima de la templanza (*enkratēia*) y de la perseverancia (*hypomone*). El impasible (*apathēs*) o el perfecto (*teleios*) no está ya «sujeto a las pasiones, como el que todavía se esfuerza en el ejercicio de las virtudes de la perseverancia o la templanza (*TP* 68). No se esfuerza en adquirirlas, porque ya las posee en grado tan elevado, que ha adquirido el estado

de impasible. Sigue Evagrio muy de cerca en este punto a Clemente de Alejandría⁸², que no identifica al temprante y al impasible.

Complemento de lo dicho negativamente en el cap. 68 es lo que afirma en el cap. 70, colofón de los dedicados a la *apatheia* perfecta. El impasible no está en proceso de adquirir las virtudes, porque «ha afianzado en sí mismo las virtudes». Aristóteles incorpora el concepto de estado a la noción de virtud⁸³. Evagrio dice que el que ha llegado a la *impasibilidad* perfecta, se encuentra en el «estado excelente» (*ariste exis*).

La virtud es, pues, el estado excelente que es difícil abandonar una vez alcanzado. Este estado es de por sí una garantía de estabilidad en el bien que no necesita de medios elementales para permanecer en el buen camino. No es que el impasible desprecie esos medios, sino que, al estar enraizado en la virtud, «ya no se acuerda de la ley, de los mandamientos, o del castigo». El pensamiento paulino que late en estas palabras (cfr. 1 Tim 1, 9), pareció quizás muy atrevido al editor siríaco y, además de suprimir el cap. 68, transformó el cap. 70⁸⁴, en el que expone esta idea. En realidad no hay razón para corregir a Evagrio en este punto, pues además de basarse en S. Pablo y en Clemente de Alejandría no elimina las virtudes fundamentales de la templanza o de la perseverancia, ni da al traste con la ley o los mandamientos, sino

82. *Stromata* IV, 2.

83. *Ética a Nicómaco*, II, 4.

84. Evagrio ha afirmado la dificultad en ser movido al mal una vez llegado al estado excelente de la *impasibilidad* en KG VI, 21 y en el *Comentario a los Proverbios*, 18, 16: n.º 184 en la ed. de P. GEHIN, SC 340, pp. 278-279. La dificultad que admite es señal de que entiende de la impasibilidad en sentido relativo.

que dice sencillamente que el perfecto en las virtudes va más allá de las exigencias mínimas de la ley y de los mandamientos, e, impulsado por la caridad, no teme el castigo.

Como final de este capítulo concretamos lo que entiende Evagrio por *impasibilidad* y el lugar que ocupa en el conjunto de su sistema. Antes de Evagrio el ideal estoico estaba ya integrado en la vida y en la reflexión cristianas con las oportunas correcciones y complementos. A esta tradición estoico-cristiana Evagrio aporta su síntesis personal y la encuadra en un sistema de teología espiritual muy completo.

Por principio considera que la *impasibilidad* es un estado al alcance de los hombres. Y se atreve a afirmar esto porque habla en términos relativos. No se trata de una *impasibilidad* absoluta, que incluye ausencia radical de toda clase de deseos, afectos y sentimientos, sino de una *impasibilidad* relativa a la naturaleza humana. La distinción entre una *impasibilidad* perfecta e imperfecta, la encuadra dentro de la condición creada del hombre. Recuérdese que lo perfecto no se identifica con lo absoluto, ni lo relativo con lo imperfecto. El sentido que da Evagrio a esta distinción es el de una categoría de gradación: *impasibilidad* imperfecta es la que posee el hombre todavía tentado por la parte irracional del alma, aún no sanadas del todo. La perfecta se corresponde con la «la salud del alma», es decir, cuando las partes irascible y concupiscible obran conforme a su naturaleza: luchar contra los demonios y desear la virtud respectivamente.

Dentro del sistema, la *apatheia* se considera condición indispensable para llegar a la contemplación. Y a su vez no es impasible quien no posee las virtudes que componen la *praktike*, o no ha vencido a los demonios que se oponen a la misma.

La *impasibilidad* engendra la caridad, indispensable para la contemplación y el signo por excelencia de que se la posee es la «oración sin distracción». También puede advertirse su presencia por el hecho de no ser perturbado ni por los objetos, ni siquiera por los recuerdos, los sueños, ni las pasiones.

Finalmente hay que destacar que Evagrio reconoce a la *impasibilidad* el carácter de don infuso; y aunque no lo hace con la contundencia y reiteración que nos gustaría, declara en varias ocasiones que sólo con la ayuda de Dios y con su gracia puede alcanzarse. Convicción que aclara al considerar los pasos previos de dominio de las pasiones irracionales del cuerpo y la mortificación de los vicios del alma son una participación en la muerte de Cristo (*TP* pról. [6]; *M* 1; 21; 118). Particularmente rico de contenido cristológico es un grupo de tres proverbios en la obra *A los monjes* (118-120). Su relación con la encarnación de Cristo revela la intención intelectual de Evagrio de construir un sistema de espiritualidad cristocéntrica, que no llegó a madurar, pero su intuición vivencial fue certeramente encaminada, puesto que Evagrio ve realizada esta intuición en el signo eucarístico.

VII. ORACIÓN Y CONTEMPLACIÓN

Escribimos este apartado basándolo principalmente en su obra *Sobre la oración*. En los anteriores ha tenido el *Tratado práctico* mayor protagonismo en razón del tema específico de la obra. Pero no quiere decir que haya que limitarse a los capítulos *Sobre la oración* para encontrar valiosas indicaciones y experiencias de Evagrio sobre la misma.

A. EN EL CAMINO DE LA ORACIÓN

La definición de oración que da Evagrio (*Or 3*) incluye la total entrega a Dios de modo que nada, en el propio ser del orante o ajeno a él, pueda perturbarle. Es la exigencia mínima requerida por ser la oración el trato íntimo y frecuente con Dios, su único Señor. Por ello el orante no debe acudir a la imaginación (*Or 67-68*). Pero esto no significa que Evagrio disienta de los maestros espirituales posteriores que enseñaron a rezar con todo el ser y animaron a los principiantes a ayudarse de la imaginación para contribuir a la unificación del ser y evitar su dispersión. Cuando Evagrio afirma que «el intelecto está en la plenitud de sus fuerzas cuando no imagina ninguna de las cosas de este mundo en el tiempo de la oración» (*TP 65*), no hay que interpretarlo en oposición a los métodos pedagógicos posteriores, que recurren a la imaginación.

Su intención es enfatizar la importancia fundamental del «temor y temblor, y la gran atención (*nepsis*)» (*Bases*, XI), que exige la oración. Para orar se requiere concentrarse con toda diligencia en Aquél a quien se dirige el orante considerando bien a quién se dirige el orante, y recoger en Él el pensamiento (*Or 4*). Evagrio no es propenso a aconsejar al orante que medite en la humanidad de Cristo (*Or 115*); pero sería desacertado afirmar que se opone a ello. Sencillamente no recibió el don de proponerlo. Él sigue la tradición de los maestros que enseñaron a buscar a Dios en la fe desnuda, que prescinde de la imaginación porque la fe desnuda no se acompaña de gusto o ayuda sensible, y aun, a veces, los rechaza. Sin embargo, cuando se dirige a las vírgenes tiene en cuenta su psiquis peculiar y se adapta a ellas valorando las sensaciones espirituales (*V 55*). Lo habitual en Evagrio es recomendar tener vacía la mente de toda representación, y estar en guardia ante toda forma sensible de lo divino (*Or 67-74*).

1. *La cólera y la blasfemia, enemigos principales de la oración*

La cólera es el impedimento mayor para la oración, o, al menos, a la que con mayor frecuencia cita en sus sentencias (*Or* 13-14; 20-27; 51; 54; 65; 103; 145; 147). Cualquier pensamiento de cólera o lujuria aceptados impunemente, suscita una deficiencia de virtud (*Or* 90; *TP* 23). Evagrio describe, como fino sicólogo, el mecanismo que siguen los pensamientos de cólera durante la oración: La cólera «exaspera al alma durante todo el día, pero sobre todo durante las oraciones subyuga al intelecto, representándole el rostro del que le ha contristado» (*TP* 11; *Or* 46). El demonio insinúa en la oración *pensamientos* de cólera (*Or* 24; 54; 103). Impide llevar la oración a cabo y arrastra al pecado, provocando el consentimiento en el tentado. Pero el demonio se hace muchísimo más insidiioso en la oración si consigue que el monje, arrebatado por la cólera, incite a que el hermano abandone la vida monástica (*TP* 25). Entonces la cólera se transformará en tristeza si antes no se ha curado la llaga con un profundo arrepentimiento. Evagrio atiende al conflicto que este recuerdo en la oración representa para toda la vida (*TP* 25). El demonio de la cólera sigue molestando incluso al gnóstico, y al espiritual que ha alcanzado la *impasibilidad*. Le pone todos los obstáculos posibles, especialmente pensamientos de cólera para impedirle llegar a la contemplación espiritual (*Or* 21; 47; 50; 53; 61; 64; 70-71; *TP* 63).

La cólera, no obstante, puede hacer un buen papel en favor de la oración si se la dirige contra el demonio. Utilizar la cólera de este modo es hacerla obrar según su naturaleza, que es combatir al demonio. En cambio, dirigir la cólera contra los hombres es hacerla obrar contra su naturaleza (*TP* 24), e impedir la oración.

El llamado «método antirréítico»⁸⁵ combate al demonio contraponiéndole palabras de rechazo (*Or* 94; 98), o imprecaciones de la Sagrada Escritura (*Or* 92; 97; 100; 112; 135). Una vez hecho esto, a imitación de Cristo en el desierto, ya se puede orar.

Otra dificultad que procura el demonio contra la oración es «la blasfemia». Se emplea en sugerir blasfemias al intelecto, con lo que queda manchado o incapacitado parar orar. El que sufre tales tentaciones se siente avergonzado al dirigirse a Dios. Y si consiente, le sugiere que no es digno de dirigirse a Él (*TP* 24). Tal sugerencia es una caricatura del verdadero sentido de la culpa.

De la actuación del demonio de la cólera y de la blasfemia se desprende un principio importante que está en la base de las reflexiones de Evagrio: El intelecto está hecho naturalmente para orar» (*TP* 49; *Or* 35-36; 53; 83). Ahora bien, si el alma o el intelecto están infectados «por los pensamientos, se sigue entonces que la oración tampoco es pura» (*TP* 42). Se requiere la purificación.

El modo de llevar a cabo dicha purificación es lo que interesa ahora. Paradójicamente el medio que propone Evagrio es precisamente la misma oración. Evagrio parece decir: si quieres llegar a la oración pura y sin distracción date a la oración (*Or* 38; 63; 83; 87-88; 92; 94; 118). Te surgirán dificultades al paso de día y de noche: te asestarán los demonios de la cólera, de la fornicación (*Or* 48; 90) y de la blasfemia (*Or* 139), pero el modo de ahuyentar tales inquilinos perturbadores es la misma oración (*Or* 97-101...), pues aunque no sea pura (*Or* 70; 75-76),

85. A. GUILLAUMONT lo denomina así en: *Evagre le Pontique, Traité, SC* 171, p. 569. La obra de Evagrio *Antirrheticos* es una aplicación del sistema: cada uno de los ocho pensamientos es develado por pasajes de la Biblia.

siempre «la oración fortifica y purifica el intelecto para la lucha» (*TP* 49; cfr. *Or* 83; 126). No se obtendrá de momento la curación de la parte apasionada; pero Dios el bien mayor bien mayor del trato permanente con Él (*Or* 34; cfr. *ibid.* 31-33; 89).

El proceso es lento y escalonado y produce una interacción constante: la oración purifica el intelecto y, purificado éste, puede ejercer su función natural: «Orar» (*Or* 84) y «combatir a los demonios en provecho de todas las potencias del alma» (*TP* 49). El fruto es que el intelecto está dispuesto para orar, sin que las otras potencias del alma —la parte irascible y concupiscente— impidan la oración. Por el contrario coadyuvarán a la oración, cada cual a su manera; la parte irascible por el rechazo del mal y por el deseo de la experiencia de Dios: «placer espiritual» (*TP* 24); la parte concupiscente, fomentando la inclinación a la virtud (*TP* 86). De este modo el intelecto libre de la influencia de la memoria y centrada su «atención», se siente movido solamente por la «aspiración del conocimiento» (*Or* 45). Por más que el demonio continúe sirviéndose de cualquier pretexto para «despertar todas las pasiones en la carne, a fin de frenar, si le fuera posible, su óptima carrera y su ascenso hacia Dios» (*Or* 47), no dejará de sentir esta ascensión hacia Dios.

2. *Las asperezas del camino*

Desde el comienzo propone Evagrio la tarea de purificación por la observancia de los mandamientos (*Or* 2). Él mismo forma el plan con lo más característico de su sistema: desprenderse de los pensamientos apasionados (*Or* 3; 9; 10-12; 21-22; 24; 26-27; 41; 54 etc), para llegar a la *impasibilidad*. De una u otra forma éste es el eje cen-

tral de su pensamiento. Es el combate inflexible para lograr el objetivo deseado por los monjes y odioso a los demonios: la oración espiritual (*Or 50*). Vencer la gula, la fornicación, la avaricia, la cólera, el resentimiento y las demás pasiones (*Or 51*) no es tarea solo de meditación, ni menos ejercicio de mera concentración. Se requiere la adquisición de todas las virtudes contrarias a las tendencias pecaminosas. De ellas ya hemos tratado más arriba. Sin embargo hay que examinar también las sentencias que exponen de manera más general, pero realista, la dureza de esta ascesis.

Evagrio rehuye toda adulación al que ya se ha puesto en camino. Su pedagogía puede parecer incluso espartana. Comienza sus sentencias, en efecto, convocando a la lucha. Pero sería una imagen falsa de Evagrio pensar que sólo habla de lucha y dolor; desde el principio del camino propone también el ejemplo estimulante de Moisés, el que vio a Dios y fue su «constante compañero» (*Or 4*). Tales exigencias sólo son exigibles ante la perspectiva de una meta trascendente en sí misma.

La oración se hace difícil en primer lugar por el encuentro consigo mismo ante el pecado, la parte más oscura de nuestro ser. Evagrio sabe sacarle provecho para convertirlo de un obstáculo en un medio auxiliar: el dolor de los pecados en virtud de las lágrimas del arrepentimiento, ablanda el alma y la dispone a combatir (*Or 5*). Pero no hay que confundir el arrepentimiento con el sentimiento de culpabilidad, que es una deformación y desvirtuaría su eficacia. El arrepentimiento nace de la humildad, la caridad con el ofendido, y la confianza en su perdón; la culpabilidad narcisista, del orgullo y amor propio. El efecto del narcisismo es la autoestima farisaica de creerse superior a todos por el don de lágrimas, que es el mayor rechazo «al que da la gracia» (*Or 7*). El remedio consiste en que los gemidos por los propios pe-

cados sean tan humildemente secretos (*Or* 43), que pasen inadvertidos a los demás e incluso a uno mismo. Las lágrimas auténticas, inspiran el temor de Dios, y la reverencia en la oración. Carecer de ellas ha de interpretarse como enfriamiento en el amor del Señor, si se piensa que a uno no le son necesarias (*Or* 78).

La escatología de Evagrio, de neto sabor origenista, no le impide afirmar la conveniencia del recuerdo de los pecados «y de la pena del fuego eterno, como castigo por ellos» (*Or* 144; cf. *M* 54).

Todo sufrimiento soportado en el ejercicio de la purificación, bien sea por desgracias de todo tipo (*Or* 18), bien por exigencia de rechazar toda clase de pensamientos que impiden el progreso, o el esfuerzo para dedicarse con celo a adorar a Dios con mayor piedad y reverencia (*Or* 143), cosecha su fruto en el momento de la oración (*Or* 19), revirtiendo su gracia en la oración, purificándola y vivificándola. Y además, la maceración de la paciencia reporta alegría (*Or* 23).

3. *De camino a la «oración sin distracción»*

Además de la oración, «la lectura y las vigilias» ayudan al intelecto a guardar silencio interior y no andar «errante» (*TP* 15; *Or* 83). «El intelecto es fácil de dirigir, pero es irrefrenable tratándose de imaginaciones deshonestas (*tas anóamous phantasías*)» (*TP* 48). El remedio más adecuado que recomienda es la oración en forma de salmodia, junto con la paciencia y la misericordia, si la resistencia procede de la parte irascible.

El principio fundamental es que el estado más excelente del perfecto es la oración sin distracción (*Or* 35; 118). El intelecto no está sometido a los vaivenes de su imaginación, porque ha alcanzado la *apatheia*, pero el

demonio trata de torpedear la *impasibilidad* cegando el intelecto con la cólera.

Salmodia y oración no se oponen, pero sí parece cuestionarse la mayor excelencia de una u otra. El siguiente pasaje es objeto de discusión: «Gran cosa es orar sin distracción, pero cosa aún mayor es salmodiar sin distracción» (*TP* 69). ¿Quiere decir Evagrio que la salmodia sin distracción supone mayor *impasibilidad* que la oración, y, por tanto, la oración sin distracción es inferior a la salmodia sin distracción? ¿O simplemente, y al margen de una comparación antagónica, quiere resaltar el riesgo más fácil de la distracción en la oración sálmica por la continua variación de sus motivos? Me inclino por esta segunda interpretación a la luz de los textos del mismo Evagrio, aun a pesar de la explicación —no digo opinión— del erudito A. Guillaumont, a quien es tan deudor este trabajo⁸⁶.

El mismo texto que él utiliza —*Or* 85— para probar que la salmodia supone mayor *impasibilidad*, afirma también, refiriéndose al *conocimiento* que suponen una y otra, que la oración sin distracción es un estado más elevado, al que por lo tanto, no puede menos de corresponder una *impasibilidad* mayor, que es la base de la contemplación.

En un texto del mismo tratado (*Or* 35) Evagrio declara la eminencia de este estado: «La oración sin distracción es la actividad más alta del intelecto». Y, en cuanto se refiere a la sanación de las pasiones, la salmodia es el

86. Éstas son sus palabras: «Psalmodier sans distraction suppose une impassibilité plus grande que de prier sans distraction. Evagre lui-même en donne la raison dans *Prière* 85: "La psalmodie appartient à la sagesse multiforme, mais la prière est le prélude de la sience inmatérielle et une"» (*Evagre le Pontique, Le traité pratique...* SC 171, p. 655).

remedio para recuperar la tranquilidad perdida por la cólera, o sea la parte irracional, y, en cambio, la oración es el medio más excelente, para sanar la parte más elevada del alma, el intelecto: «La salmodia calma las pasiones y apacigua la intemperancia del cuerpo. La oración dispone al intelecto, para que realice la actividad que le es propia» (*Or* 83; cfr. *TP* 15)

La «sabiduría multiforme» que atribuye a la salmodia es la de Dios manifestada a través de la creación, e incluso en la revelación bíblica. Corresponde a la *gnosis physike* percibir la comunicación de Dios a través de ese doble lenguaje. La oración, en cambio, es «una elevación del intelecto hacia Dios» (*Or* 35; cfr. *ibid.* 3-4; 34), una relación personal profunda con Dios, que no parte ya de las obras que remiten a Dios (*Or* 60), sino que es admiración ante Dios mismo, la fuente del conocimiento inmaterial y uniforme⁸⁷.

4. *La oración del monje en la Iglesia*

Evagrio parece adelantarse a su tiempo cuando habla de la mutua integración del carisma monástico y del ministerio clerical en la vida de la Iglesia. No son frecuentes estas expresiones entre los monjes del desierto. La experiencia pastoral de Evagrio antes de ser

87. Un estudioso infatigable de las relaciones entre salmodia y oración, A. DE VOGUÉ, *Règle de Saint Benoît*, t. V, SC 185, pp. 555-588; *Id.*, t. VII, SC s/n., París 1977, pp. 206-221, aporta el testimonio de Evagrio entre otros muchos. Su tesis es que la salmodia es una *meditatio* en sentido medieval, es decir, una repetición o rumia de la Escritura, y el silencio que se tenía siempre después de cada salmo es la *oratio*. En el artículo «*Psalmodier n'est pas prier*», *Ecclesia Onras* 6 (1989), pp. 7-9, especifica más la postura de Evagrio.

monje le ayudó, sin duda, a intuir estas amplias perspectivas.

La frase que hizo fortuna, y que es ya un axioma clásico al que recurren hoy día los monjes para dar razón de su vocación en la Iglesia, es personal del mismo que siendo clérigo tuvo que huir al desierto para superar la tentación. Ahora se ve claramente que no fue una evasión, sino una ocasión para entregarse a Dios, y que al vivir con autenticidad su vocación encontró que ésta también participa de la misión de la Iglesia: «Monje es aquél que, separado de todo, está unido a todos» (*Or 124*). Vivencia que expresará de múltiples maneras en varias sentencias en las que define la concepción integral del monje. El monje no ora por los demás porque se considere mejor que los que no viven en el desierto: «Dichoso el monje que se cree el desecho de todos» (*Or 121*), y también: «Dichoso el monje que mira la salvación y el progreso de todos como propios, con total alegría» (*Or 122*). El monje se separa de los demás no por creerse mejor, sino porque vive profundamente su comunión e identificación con todos, sin excepción, a través de la oración: «No es justo orar solamente por la propia purificación, sino también por la de toda tu raza, a fin de imitar una conducta angélica» (*Or 40*). En el último capítulo del *Tratado práctico* dirigirá la exhortación a la caridad, en cambio, a los que se benefician del trabajo ministerial de los sacerdotes y los ancianos, para que sepan corresponderles con aprecio (*TP 100*).

B. A LAS PUERTAS DE LA CONTEMPLACIÓN

En el *Tratado práctico* Evagrio no aborda directamente el tema de la contemplación. Lo estudia en *El Gnóstico*. Hace una exposición más teológica en *Los Ca-*

pítulos Gnósticos. En cambio, en los capítulos *Sobre la oración* trata el tema desde una nueva perspectiva viven- cial muy profunda. Será necesario reparar en las senten- cias *A los monjes*, por sus muchas referencias al tema del *conocimiento*.

La *práctica* y la *impasibilidad* son los presupuestos para llegar a la contemplación. El *Tratado práctico* nos acerca a sus puertas.

Una primera comprobación nos sorprende: la rica ambigüedad de vocabulario que usa Evagrio en la exposición. Se diría, con cierta cautela, que juega con los sinónimos y usa de ellos conforme a su estilo críptico. Frente a esta estrategia usaremos la correspondiente táctica de buscar en su obra las concordancias y los lugares paralelos.

Ya hemos expuesto la doble concepción evagriana de la vida de oración, pero recordémosla esquemáticamente. Según el esquema bipartito, comprende la vida *práctica* y la vida gnóstica (*bíos praktikós / gnostikós*) (*TP* pról. [9]). Más frecuente es el esquema tripartito, a saber: práctica, física y teología (*praktike, physike, theologike*). La *physike* y la *theologike* se corresponden en conjunto con lo que antes había denominado *Bíos gnostikos*. La *physike* o *physike theoria*, comprende la contemplación de los seres naturales, lo que también deno- mina *gnosis ton onton*⁸⁸. La *theologike* o *theologike the- oria*, tercera gran división, es el culmen de la contem- plación y el objeto al que Evagrio le asigna el *conoci-*

88. *TP* 3. Como hemos comprobado, para Evagrio vienen a ser muchas veces sinónimas las expresiones *contemplación* y *conocimiento* (*theoria, gnosis*), lo mismo que cuando los emplea adjetivados: *contemplación espiritual*, *conocimiento espiritual*; *conocimiento natural*, *contemplación natural*; *conocimiento de la santa Trinidad* y *teología*.

miento de la santa Trinidad, gnosis tes hagias Triados (TP 84; cfr. M 136)

La distinción evagriana entre el *reino de los cielos* y el *reino de Dios*, no tiene base en el Nuevo Testamento, ya que allí ambas expresiones son sinónimas. Pero Evagrio hace esta distinción para aplicarla a su esquema tripartito. La expresión «reino de Dios» la reserva para la contemplación de Dios mismo. La de «reino de los cielos», propia de la segunda etapa, expresa el mundo espiritual propio de los ángeles, pero no sólo su mundo, sino también el mundo material contemplado en su estructura esencial, imperceptible al sentido de la vista. Por ello ha cuidado precisar que se trata del «conocimiento verdadero de los seres», contraponiéndola a su caricatura, procedente «de los herejes» (M 125-130), de «los impíos y los demonios»; «contemplación espesa» que éstos comunican a «algunos de los que les pertenecen». La verdadera contemplación se adquiere «por la práctica de los mandamientos y por las doctrinas verdaderas» (KG VI, 1-2;), por la sabiduría y la prudencia; gracias a ella se tiene el conocimiento verdadero no contaminado con las doctrinas de los demonios y sus artes (M 123).

«El Reino de Dios es el *conocimiento* de la santa Trinidad que se extiende al igual que la constitución de nuestro intelecto y supera su incorruptibilidad» (TP 3). Evagrio hace de él el grado más alto de contemplación, grado al que también Gregorio Nacianceno⁸⁹ denominaba así. Como la sustancia del intelecto es incorruptible en función del *conocimiento* de los seres, añade lógicamente que «superá su incorruptibilidad», para especificar que su sustancia es más que incorruptible. Aplicando el prin-

89. *Or 40, 45* en: PG 36, 424 C; citado por A. GUILLAUMONT, *Evagre le Pontique, Traité*, SC 171, p. 501.

cipio de la filosofía neoplatónica, se puede decir que adquiere una cierta connaturalidad con lo que conoce. Luego, su sustancia es eterna en razón de la contemplación de la santa Trinidad (Cfr. *KG* III, 33).

1. *Estructura antropológica y contemplación*

Mientras esté el hombre enfermo y las potencias del alma no obren según su naturaleza es imposible la contemplación. Cualquier pensamiento apasionado impide la oración pura (*Or* 4; 9; 11; 54). La parte irascible, por ejemplo, obrando sin estar sanada «ahuyenta el conocimiento» (*TP* 99). Así pues, el requisito previo es sanarlas por la *impasibilidad* (*Or* 53), o lo que es igual, adquirir las virtudes; pues el fruto de las virtudes es el *conocimiento (gnosis)* (*TP* 90). Hay una interacción mutua. Por el ejercicio de las virtudes se llega a la *impasibilidad*. Y a su vez, la *gnosis* es la que hace crecer entitativamente y salir de la etapa inicial: el «alimento [de la *impasibilidad*] es el *conocimiento (gnosis)*, que ella sola acostumbra a unirnos a las potestades santas» (*TP* 56). El solo cumplimiento de los mandamientos no sana de raíz las potencias enfermas. Los cauterios no bastan, y hay que recurrir a un agente externo en ayuda de nuestra transformación, «la gracia del Creador» (*TP* 53), «de Dios, que es quien da la oración al que ora..., es decir, el Espíritu Santo y tu Hijo unigénito» (*Or* 59). Pero el camino compromete la participación del cuerpo: no se puede «alimentar su carne sin medida» (*TP* 53) y excusarse después, diciendo que el cuerpo les tiene sujetos. Los que conocen cómo obra Dios en los que se disponen a luchar «han adquirido la *impasibilidad* del alma y han percibido en cierta medida la contemplación de los seres» (*ibid.*).

Evagrio tiene un término muy personal para significar la diferencia de estado de quien aún se encuentra en un nivel elemental luchando contra el demonio, y el de quien ha llegado a la *apatheia* y contempla «las razones de esta guerra» (*TP* 83). Este último añade al cumplimiento de los mandamientos «las contemplaciones adecuadas» (*TP* 79). Este nuevo estado privilegiado del que ha vencido a los pensamientos y es impasible no le viene por sus fuerzas, sino que la ha recibido a través del don de la contemplación o «*gnosis*», que «arrebata a las alturas [al intelecto] y lo separa de las cosas sensibles» (*TP* 66). Y la lucidez sólo puede provenirle de no estar ya influenciado por «la parte irracional del alma» (*ibid.*). En virtud de su nuevo estado impasible adquiere una mayor independencia de su sensibilidad, que le capacita para no ser engañado por el demonio, como en el estado de la vida *práctica*, inferior al de la *impasibilidad*.

La estructura antropológica forma una pirámide en la que las tres partes del alma actúan de forma adecuada a su naturaleza. La parte concupiscible se halla en la base con su deseo de la virtud. Sobre ella, la «parte irascible lucha por» la virtud buscando el placer espiritual. Y en la cúspide de la pirámide, «la parte racional [o intelecto] se aplica a la contemplación de los seres» (*TP* 86; 24). En este punto se da la perfecta compenetración de las tres partes.

2. Ángeles, demonios y contemplación

La guerra de los demonios, cuando se libra en «la parte apasionada del alma», es señal de que éstos se oponen a la contemplación sólo mediamente, impidiéndole el progreso espiritual al principiante. Los ataques van dirigidos a sus pasiones correspondientes a la parte irascible

y concupiscible. Pero al gnóstico se le oponen los demonios de manera característica, acosando la parte racional (*logistikon*) y «se les llama enemigos de toda verdad y adversarios de la contemplación» (TP 84). La virtud característica del contemplativo es pues la sabiduría (*sophia*), cuyo papel consiste en «contemplar las razones (*logoi*) de los cuerpos y de los seres inmateriales» (TP 89). Los demás hombres tienen un *conocimiento* meramente empírico, pero el contemplativo, que ha obtenido un *conocimiento* superior «junto a Cristo» (*para Christou*) (TP 50), llega hasta las razones de los seres, su constitutivo profundo. Este *conocimiento* iluminado, descubre inmediatamente los ardides de las tentaciones del demonio, de tal manera que ya no es engañado (TP 57; 83; M 123).

Los ángeles tienen su misión positiva, y, aunque son nombrados con mucha menos frecuencia en la obra de Evagrio, sopesado su influjo, éste resulta mucho más decisivo que el de los demonios: «Cuando un ángel se acerca, se apartan inmediatamente todos aquellos que nos inquietan» (Or 30). Su acción es contundente, inmediata y eficaz. Actúa allí donde se decide la oración, en el intelecto (Or 75). Le mantienen al intelecto al margen «de toda turbación, acedia y negligencia» (Or 76). Es más, esclarecen las razones de los seres (Or 80), con la ventaja que supone para la lucha. Una conducta negligente que descuidase tales beneficios, y no sacase provecho de sus inspiraciones y apoyo de la oración, sería causa de irritación para ellos ante tan manifiestos desprecios (Or 81). Pero la primacía que se debe dar a Dios es tan fielmente observada, que por no perder el estado de oración, un monje no prestó atención a unas consoladoras apariciones de ángeles (Or 112). Tales visiones ni se deben desear (Or 115), y cuando ocurren, hay que cerciorarse invocando a Dios (Or 94). El monje imita a los ángeles orando por los demás hombres (Or 40), pero *es igual* a los

ángeles en la oración pura que le hace desear ver el rostro del Padre (*Or* 113). La contemplación, comprobamos una vez más, es un don pasivo al que sólo cabe disponerse, y aun siendo Dios quien la concede, son los ángeles quienes muchas veces hacen de intermediarios, pues ellos «nos colman de contemplación espiritual (*pneumatike theoria*)» (*TP* 76).

La contemplación procura una estabilidad en el bien. Y a ésta sólo se accede por la contemplación. La *práctica* tiene su límite; pero hay que esperar a que Dios conceda misericordiosamente algo inconquistable en esencia: la «gnosis». Mientras llega este momento, hay que ejercitarse paciente y ardientemente «mostrando a Dios que nuestro fin es encaminar todas las cosas en orden a su conocimiento» (*TP* 32), sin pretender adelantar su hora. Pero, una vez otorgado este don, el placer que da el verdadero amor difícilmente será desplazado por otros atractivos insignificantes (*Or* 153), aunque sea el sentirse importante. El contemplativo no se mira a sí mismo, busca el *conocimiento* que viene de Dios en cuanto que es don suyo. Nada más grande y más estable que la contemplación espiritual para «el que ha alcanzado el *conocimiento* y disfruta del gozo que de él procede» (*TP* 32). «El placer espiritual y la beatitud que le sigue» (*TP* 24) es el cometido natural de las pasiones. La parte irascible (*thymos*), cuando está sanada por la *impasibilidad*, combate a los demonios y es dócil a las inspiraciones de los ángeles hacia el placer espiritual. Los demonios tratan por su parte de invertir esta concupiscencia con sugerencias; el placer que buscaría entonces la parte irascible, sería hacer la guerra a los demás hombres, «a fin de que, cegado el intelecto y apartado del conocimiento, llegue a renegar de las virtudes» (*ibid.*).

Hacer claudicar de la lucha al que ha vencido de momento, o impedir que llegue a la contemplación al que se acerca, es la tenebrosa tarea de los demonios. Porque no

se hallarán «hombres más rencorosos que los demonios» (TP 5). Se sirven, para impedir la contemplación de su connatural versatilidad por la cual sugieren pensamientos de lujuria o de blasfemia. Pero la sugerión no es caída, mientras el hombre movido por la pasión no consienta en su interior los pensamientos. Si falta esa colaboración de la parte apasionada del alma «no será un impedimento para nosotros en orden al *conocimiento* de Dios» (TP 51) el influjo de los demonios.

3. *Caridad y conocimiento*

Una de las constantes de Evagrio es su realismo, a pesar del innegable matiz intelectualista de su espiritualidad. Pero no se puede ocultar tampoco esta faceta por más paradójica que sea para el conjunto. No se le puede achacar a Evagrio una contradicción con su sistema por su insistencia en la caridad como virtud necesaria para alcanzar el *conocimiento* místico⁹⁰. Ciertamente la imbricación de ambos aspectos a nivel conceptual quizás parezca más problemática, pero a nivel experiencial, y en este aspecto es plenamente realista, su convicción le brota de la vivencia en su andadura monástica y de su paternidad espiritual.

Son muchas las veces que recuerda Evagrio la necesidad de curar la parte irascible y concupiscente, para que el intelecto cumpla su función más elevada, la de orar. No cabe duda que los pensamientos apasionados impiden la contemplación, y el *conocimiento* que de ella proviene. El pensamiento de la cólera le ha requerido un tratamiento más extenso en su obra. Pero las divisiones de la vida espiritual no son geométricas. La caridad no cae dentro de la

90. J. DRISCOLL, «Gentleness in the *Ad Monachos* of Evagrius Ponticus».

práctica, cosa que llama la atención, porque en dicha etapa es cuando hay que sanar la cólera. Paradójicamente Evagrio insiste mucho en la caridad y en la mansedumbre una vez que se encuentra el monje en la *impasibilidad*. Esto denota que la curación que requiere la parte irascible se extiende a lo largo de toda la vida espiritual, en sus estadios más elementales o en los más elevados.

La oración implica una serie de requisitos que van desgranando los primeros capítulos del *Sobre la oración*. Inmediatamente unidas aparecen las insistentes advertencias sobre la cólera (*Or* 12-27). En la oración se experimenta más fácilmente la luz de la conciencia para discernir nuestras acciones. Por eso nos hace apreciar que, ante tal juicio, es engañosa la compensación de la cólera o de la venganza, porque poco después será un gran disgusto interior (*Or* 12). Tanto si se trata de venganzas realizadas o proyectadas (*Or* 13; 24), es imposible orar como conviene, si se entristece al hermano por motivo de la cólera (*Or* 20). Puede haber motivos objetivos para la corrección fraterna, pero el modo de hacerla ha de ser tal que el que corrija no se haga réprobo por haberse encolerizado (*Or* 25). Un motivo tan plausible como hacer bien a otro se puede volver en mal propio, si no se vigila para evitar la vanidad, de la que se serviría el demonio, para lograr que la más mínima opinión en contra le irritase y le hiciese perder lo que había ganado (*Or* 137). La reconciliación es el medio para restablecer la armonía y ejercitar la humildad (*Or* 21; 147). La caridad es «el freno de la fuerza irascible» (*TP* 38), y ya desde la práctica resulta ser el remedio más eficaz (*TP* 84) para sanar las pasiones.

En la cadena de virtudes la caridad queda situada en la etapa de madurez en la vida espiritual, en la *impasibilidad* (*TP* 81; *M* 67), y su objetivo es el *conocimiento*: «La culminación de la caridad es el *conocimiento de Dios*»

(*M* 3). El resentimiento bloquea el acceso al *conocimiento* (*M* 13). Como son incompatibles riqueza y caridad, también se priva del *conocimiento* quien no se ejercita en la pobreza (*M* 16-17; 25-31).

Evagrio da también a la caridad el nombre de mansedumbre (*praytes*). Y el característico realismo de Evagrio establece una vinculación entre mansedumbre y contemplación (*M* 31; 35; 43; 77; 87; 94; 99; 107; 111-112; 122). El contemplativo no puede evadirse de la realidad sin caer en el falso conocimiento, que proviene de la herejía (*M* 71; 125-128; *V* 54), y del resentimiento y falta de amor (*M* 43).

Para resaltar la importancia de la mansedumbre usa Evagrio el estilo proverbial comparativo «más vale tal cosa que tal otra», y acude a semejanzas y contrastes chocantes que tratan de expresar la importancia sobre un punto particular. Y aunque Evagrio y sus lectores están convencidos de la excelencia de la vida monástica y de las ventajas que ofrece para la salvación, no repara en desmentir este esquema, aceptado por todos, para estremecer las conciencias de los monjes que son negligentes en el dominio de su cólera (*M* 8-10; 34; 36; 41-42; 77-78; 84-85; 90; 99-100; 104; 112-114).

4. *Conocimiento e ignorancia*

El *conocimiento*, o contemplación más sublime de la Santa Trinidad, no es algo que Evagrio pretenda reservar para un círculo cerrado de amigos o privilegiados. Evagrio tuvo amigos que acudían a él para esclarecer su experiencia, y buscando una guía en su vida espiritual. Pero nunca consideró que el *conocimiento* fuese un privilegio de una minoría seleccionada a su antojo. Su actitud es abierta y franca, y advierte de la gravedad que origina el desprecio del *conocimiento* de Dios, y el rechazo de su

contemplación (*M* 109). Basta el deseo, amar la miel del conocimiento, para que el Espíritu vuelque en el orante sus riquezas (*M* 115). La única condición es que el que ora trate de honrar y servir al Señor (*M* 116), y reposar en el corazón de Cristo. Asegurado esto, se lo concederá (*M* 120), pues es gracia (*M* 122), no conquista humana (*M* 128-130). Y si parece muy sublime este grado, Evagrio infunde confianza, pues la fidelidad en el cumplimiento de los mandamientos conduce a la *práctica* y a la mansedumbre. Esta base dispone para recibir la gracia mayor de la contemplación de los seres, del juicio, y de la Santa Trinidad (*M* 132-133; 135-136).

En el capítulo 87 del *Tratado práctico* se vislumbra una convicción de Evagrio, expresada una vez más de modo críptico. Conforme a su estilo, dispersa las claves de interpretación a lo largo de su obra, en vez de ponerlas pedagógicamente juntas. Parece enteramente normal que diga que «quien progresá en la contemplación disminuye en su ignorancia». Pero cuesta aceptar su falta de lógica con el principio que establece en los *Capítulos Gnósticos*: «Aquél cuyo *conocimiento* es limitado, su ignorancia también es limitada; y aquel cuya ignorancia es ilimitada, su *conocimiento* también es ilimitado» (*KG* III, 63). Una pista para interpretarlo es la distinción entre un conocimiento y otro: *conocimiento* de los seres o natural, y *conocimiento* de Dios⁹¹ o *teología*. La diversa categoría

91. No entiende Evagrio la *gnosis tou Theou* en un sentido de genitivo objetivo, como cuando lo aplica a los seres corporales, *gnosis ton gegonoton*. Sólo Dios tiene una ciencia infinita de sí mismo y es quien puede conocerse enteramente. No se pueden aceptar las conclusiones que saca U. VON BALTHASAR («The Metaphysic and Mystical Theology of Evagrius»... pp. 192-193). Según él la contemplación de Dios sería la apropiación de su ser y la confusión con su ser en la Mónada original. Evagrio sería entonces más budista que cristiano.

de seres, limitados unos, e infinito el otro, hace que el conocimiento o la ignorancia, sean a la vez limitados o infinitos.

Lo mismo ocurre cuando introduce en este capítulo una distinción paralela para la ignorancia: «en lo que concierne a la ignorancia, hay una, se dice, que tiene un término y otra que no lo tiene» (TP 87). El *conocimiento* o contemplación de los seres es limitado. A un *conocimiento* limitado le corresponde una ignorancia limitada también. Es imposible comprender a Dios por el *conocimiento* (KG I, 71), pues Dios es inefable. Luego, como el objeto del *conocimiento* de Dios es infinito, también lo es la ignorancia del que pretende comprenderle. Para mejor entender esta visión de Evagrio hay que tener en cuenta a Filón y Gregorio de Nisa, quienes, en sus respectivas obras sobre Moisés, serían las fuentes de Evagrio en este punto⁹².

Lo cierto es que su teoría de la ignorancia está más relacionada con el pensamiento patrístico que con los filósofos. No es una docta ignorancia semejante a la teología apofática o tiniebla mística, sino aquella ignorancia o «*conocimiento* de la Trinidad que es el único ilimitado, por tratarse de la sabiduría esencial»⁹³, pero participar en imagen no crea identificación.

92. I. HAUSHERR, «Ignorance infinie», reproducido en: *Hésychasme*, p. 47.

93. PITRA, *Analecta sacra* III, p. 354; citado por I. HAUSHERR, «Ignorance Infinie ou science infinie?», reproducido en I. HAUSHERR, *Hésychasme*, pp. 238-246. Éstas son sus palabras: «Les formules “bienheureux qui est arrivé à la science infinie” et “bienheureux qui est arrivé à la ignorance infinie”, grammaticalement contradictoires l'une à l'autre, équivalent l'une à l'autre psychologiquement» (*ibid.*, p. 245).

Evagrio afirma que el hombre es imagen de Dios. Pero esto no le da pie para igualarse a Él⁹⁴. Su ignorancia es infinita con respecto a Dios. Por paradójico que parezca, el contemplativo adquiere por gracia un *conocimiento* ilimitado, en cuanto ha entrado en otra esfera, y participa de la ciencia infinita de Dios. Pero también en esta participación no hay que perder de vista, que participar del *conocimiento* de Dios no iguala al Dador de la contemplación. Ya que se participa en la medida escasa de su relativa capacidad receptiva.

5. *Oración pura y contemplación de la Trinidad*

Una de las novedades de la mística evagriana consiste en identificar las etapas más elevadas de la oración y de la contemplación⁹⁵. Hay para Evagrio una identificación entre el vocabulario con el que da a entender el paralelismo entre la oración pura y los grados más elevados de la contemplación. Es también idéntico el camino de purificación que lleva a la contemplación y el que lleva a la oración pura. Para alcanzar la contemplación es necesario ser purificado por la *práctica* y adquirir la *impasibilidad*. Para poder orar es necesario igualmente ser purificado. Es una idea que repite continuamente Evagrio en los capítulos *Sobre la oración*. Y no solamente debe evitar no caer en el pecado, sino que el perfecto orante tiene que estar libre de los accesos de ira y del pecado (*Or* 71-

94. «El *nous* es incorporal no por el hecho de ser la semejanza de Dios, sino porque ha sido hecho capaz de ello» (*KG* VI, 73: ed. GUILAUMONT, p. 247).

95. Cf. I. HAUSHERR, art. «Contemplation chez les orientaux chrétiens», en: *SDp* II, 1783-85.

72; 145; *TP* 64-68). Tampoco los pensamientos deben ser obstáculo ni para la oración ni para la contemplación, pues tenerlos sometidos es el requisito previo para la *impasibilidad* (*Or* 69-70).

Una frase de Evagrio, que ha hecho fortuna, no siempre es bien entendida por aquellos que desconocen el lenguaje de nuestro autor, sobre todo los lectores occidentales. Dice así: «Si eres teólogo, orarás verdaderamente; y si oras verdaderamente, eres teólogo» (*Or* 61). Para nuestra mentalidad occidental tradicional, que separa el teólogo del orante, esta afirmación resulta extraña y difícilmente comprensible. En Evagrio subyace el concepto de teología como ciencia del que conoce a Dios por la experiencia de la oración, el místico. El teólogo de Evagrio no es el profesional de la especulación que se ha formado en una escuela⁹⁶, sino el que ha alcanzado el grado de la contemplación (*M* 120). Pero aun éste, cuando hubiese llegado a comprender algo de Dios, ello es insignificante en comparación con su «visión de Dios» (*KG* V, 26). La frase de Evagrio sólo es rectamente comprendida si se entiende como expresión de la identificación entre oración pura (la oración de fe desnuda) y la contemplación, que se realiza también por la fe. Dentro de su sistema el grado más elevado lo constituye la contemplación de la Trinidad o *teología* (*TP* pról. [8]; 1; 3; *M* 136).

La misma identidad podemos encontrarla a propósito del intelecto (*nous*). Si el intelecto está hecho para orar (*TP* 49; *Or* 84), también se da en él la exigencia de la contemplación (*TP* 79; *M* 135-136). Incluso, el intelecto discierne mejor por la oración (*Or* 84). Lo que se corresponde con la convicción evagriana, según la cual, una vez

96. Cf. I. HAUSHERR, *Le Traité de la prière...* coment. al cap. 60.

curada la parte pasional del alma por la impasibilidad, el intelecto discierne de manera intuitiva y eficaz las tentaciones, y puede vencerlas fácilmente en esta etapa contemplativa.

Ni la oración pura, ni la contemplación son estados que se alcancen por las propias fuerzas. Sólo nos disponemos a ella por la oración perseverante. Y por la paciente y humilde espera de que Dios se digne conceder tan preciado «carisma» (*Or* 87), cuando quiera. Sin esa disposición a «la gracia del Creador», normalmente no se puede gozar del don de la contemplación (*TP* 53). Una y otra son gracia. La oración es un don gratuito, sin que por ello deje de exigir en el orante la lucha contra los *pensamientos* que impedirían al intelecto darse a la actividad que le es propia (*M* 97) y connatural, la contemplación. Pero el resultado no es el producto de tales medios, sino un «gloriosísimo don» (*Or* 70).

La identificación de ambos estados converge en un punto que conviene resaltar. Hay una expresión en la que Evagrio parece que alude a los éxtasis en la contemplación, no contradice, ni siquiera atenúa la justa reserva que adopta respecto a ellos. La contemplación, «arrebata a las alturas y separa [al *nous*] de las cosas sensibles» (*TP* 66), pero sin alterar ni transformar su naturaleza. Curiosamente, los éxtasis que llaman la atención de Evagrio se dan por el extremo contrario: los éxtasis diabólicos, que pueden degenerar en «la alienación (*ekstasis*) del intelecto» (*TP* 14; cf. *M* 62-63).

No es en el éxtasis donde pone Evagrio la cima de la contemplación, sino en la purificación siempre más profunda del intelecto (*Or* 117). En esta línea, Evagrio ofrece una serie de cautelas para no dar crédito fácilmente a las visiones (*Or* 94; 99; 112; 114). Son con frecuencia trampa del demonio, quienes se hacen pasar por ángeles (*Or* 95). La mejor ayuda preventiva es la ora-

ción breve e intensa (*Or* 94-98). Aunque no habla de los éxtasis místicos, su criterio es seguro e instructivo. La prevención ante unos u otros fenómenos extraordinarios no es mala, es muy conveniente en una cuestión peligrosamente engañosa y no hay nada mejor, ni más acertado que la acción del intelecto sin intermediario (*Or* 3), sin distracción, en la absoluta inefabilidad de Dios, en perfecta inmaterialidad y estando desasido de todo (*Or* 114-120).

La humildad es imprescindible al contemplativo para discernir eficazmente en el análisis de su experiencia, no dejándose engañar por éxitos inmediatos y fáciles (*Or* 131-136). En resumen, no es aconsejable darse ligeramente por aprobado en el examen de las virtudes fundamentales, que algunos pretenden pasar por alto (*Or* 145-148). El recuerdo de los propios pecados debe acompañar siempre desde los primeros pasos (*Or* 5-8; 144), que nunca deben darse por superados, pues jamás se es digno del *conocimiento* divino (*Or* 121-123; 63).

Por último, la comparación y mutua dependencia de oración y contemplación nos advierte de la estrecha relación, y aun identificación teórica y práctica, que se da entre ambos estados. Por una parte la oración es el motor que impulsa a la contemplación para elevarse: «La oración es el proemio del *conocimiento* inmaterial y uniforme» (*Or* 85). Pero eso no quita que ambas colaboren en la aspiración hacia el grado supremo de contemplación: «El *conocimiento* es excelente, pues ayuda a la oración, despertando la fuerza cognoscitiva del intelecto en orden a la contemplación del *conocimiento* divino» (*Or* 86). Evagrio no habla en esta ocasión de la oración pura, sino de los grados escalonados de la oración. La contemplación de los seres inmateriales y la oración que no ha alcanzado la cima de la perfección están en un mismo plano, pero una y otra se compenetran para preparar

progresivamente a la recepción de la gratuita consumación mística.

La originalidad de Evagrio en este punto, nada censurable de sospechosa ortodoxia, la clara exposición, en contraste con su estilo críptico, y la formulación de su pensamiento en breves sentencias que facilitan la lectura, han contribuido a que se convirtiera en un maestro espiritual de muchas personas durante siglos y en áreas geográficas muy diversas. La dificultad de sus cripticismo ha podido ser obviada por sus lectores con la frecuentación de sus obras, pues la oscuridad de una expresión es comprendida por la claridad de otra, a la luz de la integración armónica de su teología espiritual.

VIII. EL LUGAR DE CRISTO EN EL SISTEMA ESPIRITUAL EVAGRIANO

Si se examinan las obras de Evagrio, en particular las aquí publicadas, se puede observar que carece de una orientación cristológica muy definida. Pocas veces nombría a Cristo en ellas. No todas estas alusiones revisten la misma importancia. Pero sin duda que son significativas y que la fe cristológica en ellas confesada es ortodoxa.

La condenación que se hizo de la cristología evagriana en diversos concilios fue justa como lo habían advertido tanto I. Hausherr, como U. von Balthasar, y tal cual lo ha demostrado últimamente A. Guillaumont⁹⁷. Las obras que aquí ofrecemos no presentan ninguno de los problemas ya estudiados, a los que afectan las decisiones conciliares. Quedaba por estudiar cuál es el puesto de Cristo:

97. *Les «Kephalaia gnostica»*, pp. 37-39; 151-156. V. CODINA, *El aspecto cristológico*, pp. 75-76.

si es el centro de su espiritualidad, si su sistema está todo él ideado desde esta perspectiva, o tiene una significación peculiar que no se adapta a estos esquemas.

1. Jesucristo en «Obras espirituales»

El lector que se llegase a la selección de obras que hemos hecho, o a otras similares, sin conocer los *Capítulos gnósticos* sobre todo, y sin saber de su condena por los concilios, sacaría la conclusión de que la fe cristológica de Evagrio no sólo es ortodoxa, sino la de un ferviente cristiano. Tal es el tratamiento que recibe la persona de Cristo en estas obras. Sobrepasa con mucho lo respetuoso, para hacernos partícipes de una vivencia de discipulado bajo la guía de Jesús.

Así mismo se puede constatar que la confesión de fe en Jesucristo tiene en cuenta los principales títulos cristológicos que encontramos en el Nuevo Testamento: Jesús, Salvador, Modelo, Esposo, Cristo, Verbo, Señor, Dios.

Los testimonios de su adhesión a Cristo, de la confianza en su intercesión y de la confesión de que Él es el modelo, y quien sustenta y da sentido a toda su existencia cristiana, y al edificio espiritual que ha ideado, merecen una explicación, dado el contraste que pueden ofrecer con los juicios que han emitido los grandes eruditos que se han ocupado de la mística evagriana.

2. Cristo en el plan de salvación y en el sistema evagriano

Evagrio parte de su fe cristiana en la exposición de su doctrina espiritual, y, en consecuencia, Cristo ocupa en ella el centro del plan de salvación. Esto es evidente en el conjunto de las obras de la presente edición. Los proble-

mas surgen en los *Capítulos gnósticos* y en su correspondencia epistolar. La distinción que establece entre el reino de los cielos y reino de Dios (*TP* 2-3), puede ser considerada una sutil distinción escolástica de valor pedagógico. Vista, en cambio, a la luz del conjunto de sus obras presenta reparos dogmáticos serios. El reino de los cielos o de Cristo es la contemplación de los seres materiales (*enylon gnosis*), y el de Dios, la de los seres inmateriales. Cristo como Verbo en su divinidad es el fin y objeto de nuestra contemplación ⁹⁸, y constituye el reino de Dios. En cambio, Cristo en su humanidad es el intelecto creado supremo, que nunca perdió su perfección original, a diferencia de los ángeles, los hombres y los demonios. En virtud de su categoría suprema sirve de mediador a los otros intelectos creados para contemplar la divinidad y es centro de gravitación de todos ellos hacia una identificación completa con Él en la plena y eterna visión del reino de Dios ⁹⁹. La humanidad de Cristo es apreciada en su misión salvadora del tiempo presente, teológico espiritual; ello representa el «reino de los cielos»; pero no es considerada con la misma estima en el estado escatológico o celeste del «reino de Dios».

Si ahora prescindimos, teóricamente, de la mentalidad neoplatónica subyacente en sus exposiciones a través del conjunto de la obra evagriana, y nos atenemos al contenido de las aquí publicadas, resulta un contraste con la valoración cordial y conceptual de Cristo como autor y centro de la vida espiritual. Todo esto supone una verdadera vivencia muy personal del misterio de Cristo que no podía por menos de imprimir sus rasgos característicos en la visión general de su obra.

98. *Carta VIII*, atribuida a S. Basilio: ed. Y. COURTONNE, p. 30.

99. V. CODINA, *El aspecto cristológico...* pp. 78-79.

Estas consideraciones, que quieren hacer justicia a un discípulo eminente de Cristo, suscitan al mismo tiempo la pregunta de si esta valoración evagriana de Cristo, conforme con los títulos cristológicos de Nuevo Testamento, representa también el quicio en torno al cual gira todo sus sistema. La respuesta positiva no aparece completamente clara. Aunque el misterio de Cristo no vertebría en sentido estricto el sistema espiritual evagriano, sí resalta con todo relieve la dimensión soteriológica de Cristo que se refleja, con sorpresa del lector, en un contraste de luces y sombras al ritmo de los impulsos vivenciales de Evagrio.

La centralidad del misterio de Cristo como aglutinador de un sistema espiritual es una carencia que atraviesa gran parte de la historia de la espiritualidad cristiana, y pocas soluciones satisfactorias se han logrado en este aspecto hasta siglos muy recientes.

En esta perspectiva histórica es justo reconocer que si Evagrio no ha contribuido decisivamente a esta visión cristocéntrica, es innegable que su sistema espiritual es el más completo del oriente cristiano, y ha influido eficazmente en la formación de la teología de la espiritualidad cristiana.

IX. LA PRESENTE EDICIÓN

Para la traducción del *Tratado Práctico* nos hemos servido del texto restaurado por la edición crítica¹⁰⁰. Ésta se debe al matrimonio Antoine y Claire Guillaumont. Ha sido la base de nuestra traducción; y sus comentarios,

100. A. et C. GUILLAUMONT eds., *Evagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, SC, n.º 170-171.

la fuente principal de las notas y de la introducción de nuestro trabajo. El primer mérito de esta edición es que ha restablecido al tratado su condición de *centuria*, pues en la edición de la *Patrología Graeca* de Migne estaba disperso e incompleto.

Las dos colecciones de sentencias métricas: *A los monjes*, y *Exhortación a una virgen*, tienen edición crítica griega¹⁰¹. El texto establecido por H. Gressmann es el que se ha seguido en la traducción. En cuanto *A los monjes* nos ha servido de guía acreditada, para descubrir la riqueza contenida en él, el estudio de la estructura literaria y su comentario realizados por J. Driscoll¹⁰².

Los capítulos *Sobre la oración* aún no cuentan con edición crítica. La traducción se ha realizado a partir de la edición de la *Philokalia*¹⁰³ griega, con su numeración. El texto de Migne, cuando merecía consignarse, se ha traducido entre corchetes, o en notas, y entre paréntesis se incluye su propia numeración. En nuestras notas hemos tenido muy en cuenta la interpretación y el comentario clásico de I. Hausherr, que cuenta ya varias ediciones¹⁰⁴.

* * *

No podemos concluir esta introducción sin agradecer la colaboración de nuestros hermanos de comunidad, que nos han animado a llevar a cabo la obra. La elaboración del índice de temas se debe al P. Daniel Jiménez, y el

101. H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Euagrios Pontikos*. TU 39, 4 (1913).

102. *The «Ad Monachos» of Evagrius Ponticus*.

103. *Philokalia ton hieron neptikon...* Athenai, t. 1, 1957, pp. 176-189.

104. Su nuevo título: *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, París, 1950.

índice bíblico a Fr. Pedro Gómez. Agradecemos igualmente la lectura de toda la obra por parte del P. Juan Antonio Pascual, pues sus muchas observaciones han logrado que el lector tenga ante sí un texto más correcto. Al P. Santiago Arzubialde S.I., profesor de la Universidad de Comillas, he de agradecerle la entusiasta acogida de este trabajo sobre Evagrio y sus certeras orientaciones.

TRATADO PRÁCTICO

TRATADO PRÁCTICO DEL MONJE EVAGRIO

[Prólogo]

[1] Me has escrito recientemente, querido hermano Anatolio¹, desde la santa montaña a mí, que estoy establecido en Escete, para pedirme que te explique el vestido simbólico de los monjes de Egipto, porque ciertamente has pensado que no es superfluo ni irreflexivo que sea tan diferente de la vestimenta de los demás hombres; te referiremos, por tanto, todo lo que de los Santos Padres hemos aprendido sobre esto.

[2] La capucha es el símbolo de la gracia de Dios, nuestro Salvador, que protege su parte rectora y rodea a los párvulos en Cristo², por causa de esos que, atacando constantemente, buscan hacer daño. Así pues, cuantos la llevan sobre la cabeza salmodian con fuerza estas palabras: «Si el Señor no construye la casa y no vigila la ciu-

1. Probablemente Anatolios es el mismo de quien habla la primera versión de la HL a propósito de su encuentro con Pamo o Pambo, a quien entregó una suma de dinero importante para los pobres. Refiere de él que era «español, notario y pariente de Albino el romano, y había renunciado al mundo». A. DE VOGUÉ, *Palladiana II*, en: SM 32 (1990) 337. También se sabe que se había unido a Melania en el Monte los Olivos, y de ahí la alusión a la santa montaña.

2. El capuchón que se pone a los niños le ha sugerido a Evagrio —quien a pesar de sus protestas de humildad es original en el simbolismo del hábito monástico— la infancia espiritual, pero con la particularidad de entender ésta como inocencia y humildad, y no tanto como confianza en Dios.

dad, en vano se han fatigado el que la construye y el que la intenta vigilar»³. Tales palabras engendran la humildad y extirpan el orgullo, el mal original que precipitó sobre la tierra a «Lucifer, el cual se eleva al amanecers»⁴.

[3] El llevar descubiertas las manos manifiesta la sinceridad de su género de vida, pues la vanagloria es hábil en encubrir y oscurecer las virtudes⁵, persiguiendo siempre la gloria que viene de los hombres y rechazando la fe. «¿Cómo podéis creer vosotros —dice— que recibís la gloria los unos de los otros y no buscáis la gloria que viene sólo de Dios?»⁶. Pues el bien debe ser elegido más por sí mismo que por otra cosa. Si esto no es así, ocurrirá que aquello que nos mueve a practicar el bien será de mayor valor que el bien realizado, lo cual resulta ser de lo más insensato, ya que sería pensar y decir que alguna cosa es mejor que Dios.

[4] El escapulario, a su vez, que, con forma de cruz, enlaza sus hombros, es el símbolo de su fe en Cristo. Este reanima a los mansos, sujetando constantemente lo que entorpece y les procura una actividad sin impedimentos⁷.

[5] El cinturón, que ciñe sus riñones, repele toda impureza y proclama: «Bueno es para el hombre no tocar mujer»⁸.

3. *Sal* 126, 1.

4. *Is* 14, 12.

5. Cuando se produce el triunfo sobre algún vicio, la vanagloria recubre primero de autocomplacencia la victoria, que por esto mismo queda sin brillo (cf. *TP* 30; 31; *Or* 133; 134).

6. *Jn* 5, 44.

7. El escapulario (*analabous*), por llamarlo de alguna forma, corresponde a una especie de cinta que descendiendo desde el cuello y rodeando las axilas, ceñía el torso y permitía una mayor movilidad en la actividad corporal, especialmente el trabajo (Casiano describe ampliamente ésta y las otras partes del hábito: *Instit.* I, 5).

8. *1 Co* 7, 1.

[6] Tienen la melota⁹ porque llevan siempre por doquiera en su cuerpo el estado de muerte de Jesús¹⁰ y porque hacen enmudecer todas las pasiones irracionales del cuerpo, cercenando los vicios del alma por la participación en el bien. Así, aman la pobreza y huyen de la avaricia como madre de la idolatría.

[7] El bastón es «un árbol de vida para todos aquellos que lo empuñan y un firme apoyo para aquellos que se sostienen en él como en el Señor»¹¹.

[8] De tales realidades es símbolo, en compendio, el hábito. Éstas son las palabras que los Padres les repiten constantemente a los principiantes: «La fe, oh hijos, la confirma el temor de Dios, y a éste, a su vez, la templanza, y a la templanza la mantienen firme la perseverancia y la esperanza. Y de ambas nace la *impasibilidad*, de la que es descendiente la caridad. La caridad es puerta del *conocimiento* natural al cual suceden la teología y la beatitud final»¹².

[9] Sobre la vestimenta sagrada y sobre la enseñanza de los ancianos no os referimos más de momento. Acerca de la vida *práctica* y de la gnóstica¹³ no vamos a exponer minuciosamente por ahora todo aquello que hemos visto

9. Manto de piel de cabra (*melon*). El hecho de ser de un animal muerto indica la muerte al pecado.

10. 2 Co 4, 10.

11. Pr 3, 18.

12. En varias ocasiones recuerda Evagrio los eslabones de su cadena de virtudes que es como la columna que sustenta su sistema espiritual (cf. *TP* 81; 84; 89; *M* 3-6; 67-69).

13. Nos ofrece aquí resumido, en esquema bipartito, su sistema espiritual. Evagrio habla del gnóstico en forma calcada de Clemente de Alejandría y que se refiere al *conocimiento* superior adquirido por deseo de salvación, que lleva consigo una formación más completa y comprometida.

u oído, sino cuanto de ellos hemos aprendido para transmitirlo a otros, dividiendo las enseñanzas *prácticas* en cien capítulos, y la enseñanza gnóstica en cincuenta además de otros seiscientos. Hemos ocultado también ciertas cosas¹⁴, pero otras las hemos oscurecido «para no dar a los perros lo santo, ni echar las perlas a los puercos»¹⁵. Esto, no obstante, será claro para los que caminan tras sus huellas.

Cien capítulos

1. El Cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador, que se compone de la *práctica*, de la *física* y de la *teología*¹⁶.

2. El reino de los cielos¹⁷ es la impasibilidad del alma, con el *conocimiento* verdadero de los seres (creados).

14. La enseñanza críptica de Evagrio en esta obra es mucho menor que en los *Capítulos gnósticos*.

15. *Mt 7, 6.*

16. El esquema desarrollado del sistema evagriano tiene tres partes, que las palabras castellanas no logran significarlas adecuadamente. La *práctica* (*praktiké*) es la primera etapa de la vida espiritual y objeto primario de este tratado. La *física* y la *teología* (*physiké kai theologiké*) son las que engloba la división bipartita del *prólogo* [9] en *gnóstica*. La *física* debe su nombre a la *contemplación natural* (*physike theoria*) (TP 84) de los seres creados. La *teología* es el *conocimiento* de Dios, pero no en el sentido discursivo, sino infuso (cf. *Or 64*), de ahí que el teólogo según Evagrio tiene más que ver con el místico de nuestro vocabulario corriente que con el profesional de la enseñanza o reflexión teológica (cf. *Or 61; M 120*).

17. Evagrio distingue entre reino de los cielos y reino de Dios, a pesar de que se intercambian dichas denominaciones en la Escritura.

3. El Reino de Dios¹⁸ es el conocimiento de la santa Trinidad que se extiende al igual que la constitución de nuestro intelecto y supera su incorruptibilidad¹⁹.

4. Lo que uno ama, eso mismo desea apasionadamente, y lo que desea, lucha también para obtenerlo. Todo placer empieza por el deseo, y el deseo lo engendra la sensación, ya que lo que está privado de sensación también está exento de pasión²⁰.

5. Contra aquellos que llevan vida solitaria, los demonios luchan sin armas, mas contra los que se ejercitan (en la virtud) en los monasterios o en las comunidades preparan a los más negligentes de entre los hermanos. Mucho más llevadera es esta segunda guerra que la primera, porque no se pueden encontrar en la tierra hombres más rencorosos que los demonios o que asuman a la vez toda su perversidad²¹.

Reino de los cielos es el conocimiento de los seres espirituales. Este conocimiento también lo tienen los ángeles. Sin la *impasibilidad (apatheia)* no es posible acceder a él.

18. *Reino de Dios*: expresión reservada para el que conoce o contempla a Dios.

19. El fin del intelecto (*nous*) es el conocimiento de los seres o contemplación natural y que equivale al «reino de los cielos». El conocimiento de la Trinidad supera al intelecto en su «incorruptibilidad» que resulta la suficiente, pero también le colma al intelecto en cuanto ha sido creado con ese fin (= se extiende hasta donde la constitución de nuestro intelecto puede extenderse asistido por su gracia).

20. El anacoreta renuncia a las sensaciones que engendran deseos, de los que no sería fácil sustraerse si buscarse satisfacerlos y amar lo que desea. Así se puede justificar en parte la vida solitaria.

21. La primera guerra que emprenden los demonios contra los

Sobre los ocho pensamientos

6. Ocho son, en suma, los pensamientos que engendran todo vicio: en ellos se contiene cualquier otro pensamiento: el primero es el de la gula y tras él, el de la fornicación; el tercero es el de la avaricia; el cuarto, el de la tristeza; el quinto es el de la cólera; el sexto, el de la acedia; el séptimo es el de la vanagloria y el octavo, el del orgullo. Ahora bien, que todos estos pensamientos turben el alma o no la turben, no depende de nosotros, pero que se detengan o no se detengan, o que exciten las pasiones o no las exciten, de nosotros depende²².

7. El pensamiento de la gula sugiere al monje el rápido abandono de la ascesis; representándole en su imaginación el estado de su estómago, su hígado, su bazo y su hidropesía, una grave enfermedad, la escasez de lo necesario y la falta de médicos. A menudo, le hace acordarse también de algunos hermanos que han caído en estas enfermedades. Pero además, a veces persuade a aquellos mismos enfermos para que se dirijan a los que practican la templanza y les cuenten sus sufri-

monjes la llevan a término por medio de los pensamientos, para la cual no se sirven de las armas de los objetos, ni de las personas (cf. *TP* 48), sino empleando en ella toda su cólera, que es el elemento dominante en ellos. Si un hombre fuese capaz de tanta cólera o perversidad, se convertiría en demonio.

22. *Pensamientos* debe entenderse que son malos la casi totalidad de las veces, y, por tanto, equivale a seducción. Los ocho estudiados por Evagrio engloban y engendran a todos los demás. Los *pensamientos* equivalen a tentaciones que suscita el ambiente, pero sólo el consentimiento los hace imputables (cf. *TP* 74; 75).

mientos, como si éstos les acaeciesen a consecuencia de la ascesis ²³.

8. El demonio de la fornicación induce a desear cuerpos atrayentes y arremete violentamente contra los que practican la continencia, a fin de hacerles desistir, persuadidos de no conseguir nada así, e infectando el alma, la inclina a aquellos actos deshonrosos. Le hace decir ciertas palabras y, a su vez, escucharlas como si el objeto estuviera realmente visible y presente.

9. La avaricia sugiere (al monje) una larga ancianidad, la incapacidad de las manos para el trabajo, el hambre que puede padecer, las enfermedades que sobreverdrán y las penalidades de la pobreza, así como lo vergonzoso de tener que recibir de otros lo necesario para uno mismo ²⁴.

10. La tristeza, unas veces sobreviene por la frustración de los deseos, otras acompañada de la cólera. Por frustración de los deseos, sobreviene así: ciertos pensamientos, anticipándose, conducen al alma al recuerdo del

23. El demonio se identifica con el pensamiento que inspira. En este caso, usando una pizca de humor, como en los restantes, no se refiere a ser tentado de gula, sino a abandonar los rigores del ayuno en aras de una buena salud. Evagrio padeció precisamente de estómago por sus ayunos.

24. Tratándose de solitarios no extrañan estas tentaciones; los solitarios consideraban indigno recibir limosna de otros, como puede verse reflejado en la biografía paladiana de Pamo: VOGÜÉ, *Palladiana*, II, pp. 338-339.

hogar, de los padres y del anterior modo de vida. Y, cuando observan que el alma no les opone resistencia, sino que se disipa en los placeres interiormente, entonces, apoderándose de ella, la sumergen en la tristeza, puesto que las cosas de tiempos pasados ya no existen ni en adelante pueden existir, a causa de la vida ahora emprendida. Y el alma infeliz cuanto más dilatada estaba con los primeros pensamientos, tanto más abatida y humillada está con los segundos²⁵.

11. La cólera es una pasión muy precipitada; se dice que es una erupción de la parte irascible (del alma) y un movimiento contra el que nos ha agraviado o parece haberlo hecho; exaspera al alma durante todo el día, pero sobre todo subyuga al intelecto durante las oraciones, representándole el rostro del que le ha contristado. A veces, cuando se prolonga, se transforma en rabia y provoca durante la noche perturbaciones, con debilitación del cuerpo, palidez y ataques repentinos de bestias venenosas. Estos cuatro signos que siguen a la rabia se los puede encontrar acompañando a numerosos pensamientos.

12. El demonio de la acedia, llamado también «demonio del mediodía», es de todos los demonios el más gravoso. Ataca al monje hacia la hora cuarta y asedia su

25. Ya que la tristeza proviene de la cólera, en su obra *Ocho espíritus* Evagrio trata de aquélla después de ésta. La cólera es un deseo de venganza, y ésta al no ser satisfecha produce tristeza. Pero también sobreviene por no combatir los recuerdos placenteros de satisfacciones pasadas.

alma hasta la hora octava²⁶. Al principio, hace que el sol parezca avanzar lento e incluso inmóvil y que el día aparente tener cincuenta horas. A continuación, le apremia a dirigir la vista una y otra vez hacia la ventana y a saltar fuera de su celda, a observar cuánto dista el sol de la hora nona y a mirar aquí y allá por si alguno de los hermanos... Además de esto, le despierta aversión hacia el lugar donde mora, hacia su misma vida y hacia el trabajo manual; le inculca la idea de que la caridad ha desaparecido entre sus hermanos y no hay quien le consuele. Si a esto se suma que alguien, en esos días, contristó al monje, también se sirve de esto el demonio para aumentar su aversión. Este demonio le induce entonces al deseo de otros lugares en los que puede encontrar fácilmente lo que necesita y ejercer un oficio más fácil de realizar y más rentable. Así mismo, le persuade de que agradar al Señor no radica en el lugar: «La divinidad —dice— puede ser adorada en todas partes»²⁷. Añade a estas cosas también el recuerdo de su familia y del modo de vida anterior y le representa la larga duración de la vida, poniendo ante sus ojos las fatigas de la ascesis; y, como se suele decir, pone todo su ingenio para que el monje abandone su celda y huya del estadio. A este demonio no le sigue inmediatamente ningún otro. Una vez concluido el combate, un estado apacible y un gozo inefable suceden al alma²⁸.

26. El sentido evagriano de la acedia está ligado al significado de disgusto y desánimo en la vida emprendida, no tanto al de pereza. La expresión «demonio meridiano» o «demonio del mediodía» se encuentra en el Salmo 90, 6. Abarca el espacio comprendido entre las 10 de la mañana y las 2 de la tarde.

27. *Jn* 4, 21-24.

28. Si no le sigue ningún otro pensamiento es porque los engloba a casi todos. El gozo tiene lugar solamente cuando se ha combatido bien.

13. El pensamiento de la vanagloria es el más sutil y se disimula fácilmente en aquellos que practican una vida recta, deseando difundir sus luchas y procurando con afán la gloria que proviene de los hombres²⁹. Este pensamiento le lleva (al monje) a imaginar demonios que vociferan, mujeres curadas y una multitud que toca sus mantos; también le profetiza que será sacerdote desde ese momento y le hace ver a su puerta gentes que le reclaman y que le llevarán atado aunque él no quiera. Y, habiendo logrado que de esta forma se exalte, con vanas esperanzas, abandonándolo bien sea al demonio del orgullo para tentarle, bien al de la tristeza, el cual le introduce pensamientos contrarios a esas esperanzas, e incluso, a veces, al demonio de la fornicación, estos pensamientos entregan cautivo al que poco antes era un santo sacerdote.

14. El demonio del orgullo es aquél que conduce al alma a la caída más grave. Este la persuade a no reconocer la ayuda que procede de Dios y a creer, por el contrario, que ella misma es la causa de sus buenas obras, jactándose ante sus hermanos y teniéndolos a todos por necios, puesto que no conocen las cosas que ella. Acompañan a este demonio la cólera y la tristeza y, como último mal, la alienación del intelecto³⁰, la locura y la visión de una multitud de demonios en el aire.

29. Cf. 1 Ts 2, 6.

30. La alienación del intelecto o extravío del espíritu es un éxtasis (*ékstasis*) o salida del estado normal humano. Se considera el peor de los males. Es una inclinación compulsiva hacia el mal después de haber practicado la virtud durante años y haber llegado a tener un grado notable de *conocimiento* de Dios (cf. *M* 61-62).

Contra los ocho pensamientos

15. Cuando el intelecto anda errante, le estabilizan la lectura, la vigilia y la oración. Cuando la concupiscencia se inflama, la extinguen el hambre, la fatiga y la soledad. Cuando la parte irascible se altera, la calman la salmodia, la paciencia y la misericordia. Y estas cosas llevadas a cabo en el momento y en la medida convenientes, pues lo que es inmoderado e intempestivo dura poco y lo que dura poco es más perjudicial que provechoso³¹.

16. Cuando el alma desea variedad de alimentos, que reduzca entonces su medida de pan y agua, para que llegue a ser agradecida hasta por un solo pedazo; pues la saciedad desea alimentos variados, mas el hambre considera la saciedad aun sólo de pan como el sumo bien³².

17. Sin duda, la restricción de agua asegura la continencia; te persuaden de ello los trescientos israelitas que, con Gedeón, conquistaron Madián³³.

31. Esta sección de remedios (cc. 15-33) era obligada tras describir tan acertadamente los malos pensamientos. Los remedios se agrupan según las tres partes del alma: intelecto (*nous*), parte concupiscible (*epithumia*) y parte irascible (*thymos*). La *fatiga* (*kopos*) se refiere al trabajo y, de modo más general, a la austeridad y mortificación. Para algunos monjes egipcios es lo que caracteriza la vida monástica.

32. Evagrio se dirige a los anacoretas y no sólo aconseja evitar la variedad de alimentos limitándose a pan y agua, sino incluso no saciarse de éstos (cf. *TP* 53; 94; *M* 11; 38-39; 97).

33. Cf. *Jc* 7, 5-7.

18. Así como es inadmisible que la vida y la muerte acaezcan a la vez al mismo hombre, del mismo modo es imposible que la caridad coexista con la riqueza; pues la caridad no sólo acaba con las riquezas, sino también nuestra misma vida transitoria³⁴.

19. El que huye de todo placer mundano es fortaleza inaccesible para el demonio de la tristeza; pues la tristeza es privación del placer presente o venidero. Sin embargo, es imposible rechazar a este adversario si tenemos algún apego hacia alguno de los bienes terrenos; porque precisamente pone el lazo y produce la tristeza allí donde ve nuestra inclinación³⁵...

20. La cólera y el odio acrecientan la fuerza irascible; la misericordia y la mansedumbre debilitan incluso la que existe³⁶.

21. «Que no se ponga el sol ni caiga la noche sobre vuestra ira»³⁷, para que los demonios no aterroricen al

34. Cf. *M* 16-18; 25-26; 28; 30; *V* 36.

35. El remedio de la tristeza es huir el placer (cf. *V* 39) y la oración (*Or* 16).

36. A pesar de dirigir este tratado a solitarios, no por eso piensa Evagrio esté de más insistir en la gravedad de la cólera, pues la cólera es lo distintivo de los demonios, que los precipitó en este estado cuando eran intelecto puro; todavía ahora impulsa a pasar del estado humano al demoníaco. En este lugar le dedica los siete capítulos siguientes. Los paralelos son muy numerosos: cf. *M* 8-10; 12-15; 34-36; 41-42; 84-85; 98-100; *V* 8; 19; 29; 41-43; 45; *Or* 12-14; 19-27; 45; 47; 50; 53-64; 103-104; 137; 145; 147.

37. *Ef* 4, 26.

alma apareciéndose de noche y, de este modo, dejen el intelecto más cobarde para el combate, al día siguiente; pues las visiones terroríficas nacen de la perturbación de la fuerza irascible: nada lleva tanto al intelecto a desertar como la perturbación de la fuerza irascible³⁸.

22. Cuando, tras haber encontrado un pretexto, la parte irascible de nuestra alma se halla perturbada, precisamente entonces los demonios nos sugieren la soledad del desierto como una vida atractiva, para que no pongamos fin a las causas de nuestra tristeza y así no nos libremos de la turbación³⁹. Mas cuando la parte concupiscente se encuentra muy apasionada, entonces, por el contrario, nos vuelven humanos, llamándonos ásperos y agresivos, para que, deseando los cuerpos, tengamos relaciones con los cuerpos. Es necesario, por tanto, no sucumbir ante ellos, sino más bien hacer lo contrario.

23. No te abandones al pensamiento de la cólera, debatiéndote interiormente contra el que te ha contristado, ni tampoco al de la fornicación, imaginando continuamente el placer; pues el uno oscurece el alma y el otro provoca la inflamación de su pasión. En ambos casos se mancha tu intelecto; y si durante el tiempo de la oración

38. La parte irascible, si está turbada, impide al intelecto realizar su función propia, la contemplación.

39. La soledad sería un pretexto para no reconciliarse. Por eso Evagrio propone incluso el invitar a otro solitario a comer con él para borrar el rencor (*TP* 26; *M* 15). La actitud contraria del demonio cuando excita la parte concupiscente indica que si mueve a la soledad es por razón de una astucia suya y no por un auténtico deseo de encuentro con Dios.

te asaltan esas imaginaciones y no ofreces una súplica pura a Dios, al punto, te ves aquejado por el demonio de la acedia⁴⁰, el cual se lanza preferentemente sobre el alma en tales situaciones y la desgarra, como un perro hace con un cervatillo.

24. La naturaleza de la parte irascible consiste en luchar contra los demonios y resistir al placer. Por eso precisamente los ángeles⁴¹, sugiriéndonos el placer espiritual y la beatitud que le sigue, nos exhortan a dirigir nuestra fuerza irascible contra los demonios. Estos, por el contrario, arrastrándonos hacia los apetitos mundanos, presionan la fuerza irascible contra su naturaleza para combatir a los hombres, a fin de que, cegado el intelecto y apartado del *conocimiento*, llegue a renegar de las virtudes⁴².

25. Guárdate de no provocar jamás la salida de alguno de tus hermanos, por haberle irritado, pues no escaparías en toda tu vida al demonio de la tristeza, convirtiéndose siempre para tí un obstáculo durante el tiempo de la oración⁴³.

40. El demonio de la acedia aprovecha el resentimiento contra el que nos ha contristado: *TP* 12.

41. La función de los ángeles es ayudar a los hombres moviéndoles a la misericordia y la caridad; hasta el punto de no poder uno oponerse a todas sus sugerencias, y además infunden paz: *TP* 76; 80; *Or* 30; 74; 80-81.

42. La antropología evagriana es optimista, pues el alma en todas sus partes está orientada al bien. Sucumbir a la tentación externa es no servirse del alma ni del cuerpo, y, por tanto, cometer pecado (cf. *TP* 53; 74-75).

43. *Or* 12-13.

26. El rencor lo apaciguan los regalos. Conviniste que Jacob apaciguó a Esaú gracias a unos dones cuando éste marchaba con cuatrocientos hombres a su encuentro⁴⁴. Nosotros, sin embargo, al ser pobres, suplimos nuestra indigencia invitando a la mesa⁴⁵.

27. Cuando nos veamos aquejados por el demonio de la acedia, entonces, con lágrimas⁴⁶, dividamos nuestra alma: una parte que consuela y otra que es consolada, sembrando en nosotros buenas esperanzas y cantando lo que el santo David: «¿Por qué estás triste, alma mía, y por qué te me turbas? Espera en Dios porque le alabaré; salud de mi rostro y Dios mío»⁴⁷.

28. Es necesario no abandonar la celda en el momento de las tentaciones, fingiendo pretextos razonables, sino que debes permanecer en el interior y sufrir y recibir valerosamente a todos los atacantes, especialmente al demonio de la acedia, el cual, al ser el más gravoso de todos, ocasiona la mayor prueba al alma. Huir de tales luchas y tratar de evitarlas enseña al intelecto a ser inhábil, cobarde y desertor⁴⁸.

44. Cf. *Gn* 32, 7.

45. *M* 15; *V* 41.

46. Las lágrimas es el primer remedio contra la acedia (cf. *V* 39; *M* 56).

47. *Sal* 41, 6.

48. La perseverancia en la celda es el otro remedio (cf. *M* 55). La perseverancia (*hypomonē*) es la virtud propia del monje que resiste en la celda las tentaciones, muy unida a la esperanza (*elpís*) (cf. *TP* 27 y *prólogo* [8]).

29. Decía nuestro santo y muy práctico maestro ⁴⁹: «Es necesario que de tal manera el monje esté siempre preparado, como si hubiera de morir al día siguiente, y que, por el contrario, disponga de su cuerpo, como si hubiese de vivir con él muchos años. Lo primero —añade— extermina los pensamientos de la acedia ⁵⁰ y hace al monje más diligente; lo segundo, preserva al cuerpo sano y mantiene siempre igual su templanza».

30. Es difícil escapar al pensamiento de la vanagloria; pues lo que haces para su destrucción eso mismo ⁵¹ se presenta ante ti como nuevo motivo de vanagloria. No siempre los demonios se oponen a nuestros buenos pensamientos, sino que a veces son los propios vicios los que nos combaten. He experimentado que el demonio de la vanagloria es expulsado por casi todos los demonios y que, después de ser expulsados los que le echaban, se acerca descaradamente y hace visible al monje la grandeza de sus virtudes ⁵².

32. El que ha alcanzado el *conocimiento* y disfruta del gozo que de él procede, ya no se dejará persuadir en adelante por el demonio de la vanagloria, aunque le proponga todos los placeres del mundo; pues, ¿qué podría prometer más grande que la contemplación espiritual? Pero hasta

49. Según toda probabilidad Macario el Egipcio.

50. La acedia usa como pretexto lo larga que es la vida (cf. *TP* 12). El remedio en cambio es meditar su brevedad.

51. Los actos de humildad cuando son notorios tienen el peligro de convertirse en nuevo motivo de vanagloria (cf. *Or* 7-8; 40).

52. *TP* 57; *Or* 46-47; 96; 133.

que no hayamos gustado del *conocimiento*, ejercitémonos con ardor en la *práctica*, mostrando a Dios que nuestro fin es encaminar todas las cosas hacia su *conocimiento*.

33. Acuérdate de tu vida anterior y de tus antiguas faltas y de cómo, habiendo estado sujeto a las pasiones, has llegado a la *impasibilidad* por la misericordia de Cristo, y de qué manera, a su vez, el mundo que has dejado te había humillado en tantas y tan frecuentes ocasiones. Reflexiona conmigo sobre esto: ¿Quién es el que te protege en el desierto? ¿Y quién el que expulsa los demonios que rechinan sus dientes contra tí? Tales pensamientos infunden humildad y no dan cabida al demonio del orgullo⁵³.

Sobre las pasiones

34. Si tenemos recuerdos apasionados de algunas cosas se debe a que hemos recibido esas mismas cosas anteriormente con pasión; y así mismo, de todas las cosas que acogemos apasionadamente también tendremos recuerdos apasionados⁵⁴. Por tanto, aquel que ha vencido a

53. A propósito del orgullo (TP 14; 33) Evagrio confiesa más claramente que todo en su sistema depende de la gracia de Dios. No es un polo axial de su exposición, sino la expresión de que la gracia es el fundamento de toda su concepción. Por otra parte, este islate cristológico dentro del tratado es digno de tenerse en cuenta, aunque no quede insertado en su sistema espiritual. A nivel soteriológico la cristología evagriana es plenamente ortodoxa: la *impasibilidad* no es una proeza heroica, ni una ascesis estoica, sino la acción de la misericordia de Cristo en el cristiano.

54. El aparato de las pasiones tiene su engarce en los caps. 4 y 5 donde se expone que el origen de las pasiones es la sensación, sea que proceda de los objetos o de los recuerdos. Por estos últimos los ana-

los demonios, que continuamente le asediaban, muestra desprecio por sus asechanzas. En verdad, más difícil que la guerra material es la inmaterial⁵⁵.

35. Las pasiones del alma tienen su origen en los hombres; las del cuerpo, en el cuerpo. Ahora bien, la templanza extirpa las pasiones del cuerpo; la caridad, las del alma⁵⁶.

36. Los demonios que dominan las pasiones del alma permanecen hasta la muerte, pero los que dominan las del cuerpo se retiran más prontamente; y los otros demonios se parecen al sol, que sale y se pone, apoderándose de alguna parte del alma. El demonio del mediodía, sin embargo, suele envolver toda el alma y oprimir el intelecto. Por tanto, la vida solitaria se vuelve dulce tras la expulsión de las pasiones; entonces los recuerdos son completamente puros y el combate no prepara en adelante al monje para la lucha, sino para la contemplación de las razones de esa lucha⁵⁷.

coretas pueden ser tentados, ya que renunciaron a los objetos (*TP* 5). Los pensamientos desencadenan las pasiones. Ahora, expuesta ya su concepción de los pensamientos (*TP* 6-33), vuelve a tratar de las pasiones.

55. Se entiende que la lucha contra los objetos (material) está ya superada antes de afrontar la de los pensamientos, pues habitar en el desierto recordando apasionadamente todavía con el pensamiento los objetos, es almacenar recuerdos apasionados que ofrecerán multitud de pensamientos que combatir después.

56. Pasiones del cuerpo son las ocasionadas por sus tendencias defectuosas naturales (gula, fornicación), las del alma son ocasionadas por sus relaciones con los hombres (cólera).

57. Contemplar las razones de la lucha es un combate superior al mantenido directamente contra los demonios. El que combate sólo por la mera observancia de los mandamientos, no consigue tanto como la contemplación correspondiente (*TP* 79; 83).

37. ¿Es el pensamiento el que excita las pasiones, o son las pasiones las que mueven el pensamiento? Se debe reflexionar. Unos opinan lo primero, otros lo segundo.

38. Las pasiones son fácilmente desencadenadas por las sensaciones. Por el contrario, cuando están presentes la caridad y la templanza no se sublevan, mas si están ausentes se agitarán. La fuerza irascible necesita de más remedios que la concupiscible, y, por esto, a la caridad se la denomina «grande»⁵⁸, pues es el freno de la fuerza irascible. También el santo Moisés, donde trata las cosas de la naturaleza, la nombró a ésta simbólicamente: «ofiómaca»⁵⁹.

39. Contra el mal olor que despiden los demonios, el alma, en cuanto se percata de su cercanía, acostumbra a enardecerse para combatir los pensamientos, si es afectada por la pasión del que trata de excitarla⁶⁰.

Instrucciones

40. No es posible en toda ocasión cumplir la regla de vida⁶¹ prescrita, sino que es necesario prestar atención a

58. 1 Co 13, 13.

59. Lv 11, 22: *Ophiomáchēs* es el que combate contra la serpiente. Ésta para Evagrio es el símbolo de la cólera. La caridad es quien la combate. De aquí el ser llamada «ofiómaca», es decir, la que combate contra la serpiente.

60. Sólo por un don especial del Señor puede percibirse este olor, que equivale a discernir por la naturaleza del pensamiento la identidad del demonio que se aproxima.

61. *Regla de vida (kanon)*: No una regla escrita por un fundador, sino el régimen de vida que cada uno se hubiese establecido, y que con discernimiento se ha de adaptar a las necesidades de la salud, etc.

cada circunstancia y esforzarse por realizar lo mejor posible los mandatos recibidos; pues esas circunstancias no las ignoran los demonios. Por eso, sublevándose contra nosotros, nos impiden hacer lo que nos es posible y nos presionan a realizar lo que nos es imposible. Sucede que impiden incluso que los enfermos den gracias a Dios por sus sufrimientos y tengan paciencia con los que les sirven. Al contrario, les inducen a guardar abstinencia y a salmodiar manteniéndose de pie, a pesar de su mala salud.

41. Cuando nos veamos obligados a permanecer algún tiempo en ciudades o aldeas, teniendo que estar en compañía de seglares, procuremos entonces de modo especial guardar la templanza con mayor diligencia, no sea que, endureciéndose por tales circunstancias y privada de la observancia acostumbrada, nuestra alma haga algo contrario a su voluntad y llegue a ser prófuga, siendo derribada por los demonios.

42. Cuando seas tentado, no ores antes de dirigir con cólera algunas palabras contra el demonio que te oprime; porque mientras tu alma esté afectada por los pensamientos no podrá alcanzar una oración pura; pero si pronuncias encolerizado alguna palabra contra ellos, les confundes y desvaneces las representaciones mentales de tus adversarios. Esto es lo que, de modo especial, produce la cólera y mayormente en los pensamientos⁶².

62. Este capítulo es notable tanto porque preconiza el método «antirréтико» —plasmado en la obra de Evagrio que lleva ese título y cuyo tema es también los ocho pensamientos—, como por la utilización positiva de la cólera, o «según su naturaleza»: cap. 24.

43. Es necesario también reconocer los diferentes tipos de demonios y distinguir las ocasiones en que actúan. Conoceremos por medio de sus pensamientos —ya que los pensamientos se reconocen por las representaciones- qué clase de demonios son menos frecuentes y más gravosos, cuáles son asiduos y más fáciles de soportar, cuáles son los que se lanzan en grupo y se apoderan del intelecto para que blasfeme. Es necesario saber estas cosas para que, en el momento en que comienzan los pensamientos a suscitar sus propios argumentos y antes de ser expulsados demasiado lejos de nuestro estado, pronunciemos alguna palabra contra ellos y desvelemos al que está presente. De esta manera, progresaremos fácilmente con la ayuda de Dios y haremos que los demonios, llenos de estupor por nosotros, se alejen consternados⁶³.

44. Cuando en su lucha contra los monjes los demonios se ven impotentes entonces, retirándose un poco, observan qué virtud es descuidada durante ese tiempo e irrumpiendo súbitamente por ese flanco, saquean a la desdichada alma.

45. Los demonios malvados hacen venir a otros más pérpidos que ellos, y aun oponiéndose los unos a los otros por sus inclinaciones, se ponen de acuerdo en un sólo propósito: la ruina del alma.

63. Después de haber dado estos consejos todavía caben nuevas artimañas de los demonios, y hay que discernir si su retirada es porque están vencidos por la misericordia de Cristo (*TP* 33), o para provocar la vanidad (*TP* 44; 57; *Or* 133-134).

46. No nos dejemos perturbar por el demonio que se apodera de nuestra intelecto para hacernos blasfemar contra Dios⁶⁴ y para imaginar aquellas cosas prohibidas que yo mismo no me atrevo a transmitir por escrito, no vayan a destruir nuestro buen celo, pues «el Señor es el conocedor de los corazones»⁶⁵ y sabe que, aun cuando estábamos en el mundo jamás hicimos tal locura. Este demonio persigue apartarnos de la oración, para que no permanezcamos en presencia del Señor, nuestro Dios, ni osemos levantar nuestras manos hacia Aquél contra quien concebimos tales pensamientos.

47. Los estados del alma se manifiestan por medio de signos: bien por una palabra proferida, bien por un movimiento del cuerpo, mediante los cuales los adversarios advierten si tenemos sus pensamientos y los acogemos en nuestro interior, o si, por el contrario, habiéndolos expulsado, nos ocupamos de nuestra salvación. Pues, en efecto, solo Dios, que nos ha creado, conoce nuestro intelecto y no necesita de signos para conocer lo que está oculto en nuestro corazón.

48. Con los seglares, los demonios luchan sirviéndose preferentemente de cosas sensibles; con los monjes, en cambio, casi siempre por medio de pensamientos, pues de las cosas sensibles están privados a causa de la sole-

64. La blasfemia contra Dios la provoca el demonio del orgullo. De él tratan los cap. 43 y 51. Su fin es privar al intelecto de la seguridad (*parrhesia*) en la oración: el permanecer ante el Señor con las manos levantadas confiando en su misericordia.

65. *Hch* 1, 24.

dad. Y como es más fácil pecar de pensamiento que de obra, por ello es más ardua también la lucha contra el pensamiento que la que se mantiene con las cosas sensibles; porque el intelecto es fácil de dirigir, pero irrefrenable tratándose de imaginaciones deshonestas⁶⁶.

49. No se nos ha prescrito trabajar, velar y ayunar continuamente, sino que se nos ha mandado «orar sin cesar»⁶⁷; porque aquellas cosas que sirven para curar la parte pasional del alma también tienen necesidad de nuestro cuerpo para ser llevadas a cabo. No obstante, éste, a causa de su debilidad natural, no es capaz de soportar tales fatigas, mas la oración fortalece y purifica el intelecto para la lucha, porque ha sido dotado por naturaleza para orar, incluso separado del cuerpo, y para combatir a los demonios en defensa de todas las potencias del alma⁶⁸.

50. Si algún monje quiere tener experiencia de los violentos demonios y adquirir habilidad de su arte, que observe los pensamientos y mida sus tensiones, sus distensiones, sus implicaciones y sus momentos, y qué demonios son los que los causan, qué demonio sigue a otro y cuál no viene a continuación de tal otro. Una vez ob-

66. Cf. *TP* 5 y la nota correspondiente.

67. 1 *Ts* 5, 17.

68. La parte pasional del alma es la tendencia irascible y la concupiscible (caps. 74, 78 y 84). La función de la irascible es combatir los demonios, pero quien dirige las operaciones es el intelecto a través de la prudencia (cap. 89). El intelecto por su parte ha sido creado para orar (cf. *Or* 83; *V* 5).

servado todo esto, busque junto a Cristo las razones de tales astucias. Los demonios ciertamente, deseando «asetear en las tinieblas a los rectos de corazón»⁶⁹, no pueden soportar a los que se dan con ciencia a la *práctica*⁷⁰.

51. Observando con cuidado, descubrirás que hay dos demonios muy rápidos que se anticipan ligeramente al movimiento de nuestro intelecto: el demonio de la fornicación, y el que se apodera de nuestra intelecto para hacernos blasfemar contra Dios; el segundo dura poco; el primero, si no logra arrastrar los pensamientos hacia la pasión, no será un impedimento para nosotros en orden al conocimiento de Dios.

52. Separar el cuerpo del alma pertenece únicamente a Aquél que los ha unido estrechamente; pero separar el alma del cuerpo pertenece también a aquél que aspira a la virtud. Nuestros Padres, en efecto, llaman anacoresis al ejercicio de la muerte y huida del cuerpo⁷¹.

69. *Sal* 10, 2.

70. La experiencia de las astucias de los demonios es importante, para saber que algunos son muy rápidos, otros pesados, otros se introducen con sutileza sibilina. Lo decisivo, en cambio, es llegar a la contemplación de los hechos experimentados, recibiendo de Cristo la luz para dar este paso esencialmente diferente. Combatir sin conocer las «razones de la guerra» equivale a combatir sin *conocimiento*, «en la noche» (*TP* 83).

71. Sólo el Creador puede separar por derecho el cuerpo del alma. El que busca la purificación de su alma por el ejercicio de las virtudes libera a ésta de algunas exigencias del cuerpo incompatibles con el Reino. El ejercicio de la muerte no es una meditación, sino el debilitamiento de la flor de la carne por la ascesis y renuncia del cuerpo según Platón (*Phedon*, 67).

53. Aquellos que alimentan su carne sin medida, «poniendo solicitud en ella, y excitán sus concupiscencias»⁷², que se acusen a sí mismos y no a la carne; porque conocen la gracia del Creador aquellos que, por medio de este cuerpo, han adquirido la *impasibilidad* del alma y han percibido en cierta medida la contemplación de los seres (creados)⁷³.

Sobre lo que sucede en los sueños⁷⁴

54. Cuando en las imaginaciones del sueño, los demonios, haciendo la guerra a la parte concupiscible, nos muestran reuniones de amigos, banquetes de parientes, danzas de mujeres y otros espectáculos similares, todos ellos generadores de placeres, y que nosotros acudimos a ellos con presteza, en esta parte estamos enfermos y la pasión allí es fuerte. Cuando, al contrario, los demonios perturban la parte irascible, forzándonos a recorrer (en la imaginación) caminos escarpados, haciendo surgir hombres armados y fieras venenosas y carnívoras, nos aterrizaríamos ante estos caminos y, viéndonos perseguidos por esas fieras y por esos hombres, huimos. Así pues, tengamos cuidado con la parte irascible e, invocando a Cristo

72. *Rm* 13, 14.

73. El optimismo antropológico de Evagrio no permite alinearlos con los neoplatónicos, a pesar de algunas coincidencias. No sólo no acepta considerar el cuerpo como castigo, sino que incluso enseña que es un refugio contra los demonios (*K.G.*, IV, 60, 62, 82). A la contemplación de los seres (*tôn onton theoria*) acceden los que han adquirido la *impasibilidad*, fruto de la práctica.

74. Con este capítulo empieza la segunda parte de la obra en la que estudia la *impasibilidad*, los rasgos que la definen y detectan su posesión. Un primer diagnóstico nos lo ofrecen los sueños.

en nuestras vigilias, adoptemos los remedios que antes hemos dicho⁷⁵.

55. Los movimientos naturales del cuerpo no acompañados de imágenes durante el sueño revelan que el alma está hasta cierto punto sana, pero acompañados de imágenes son señal de enfermedad. Piensa que los rostros indeterminados son signo de una antigua pasión, pero los determinados lo son de una herida reciente.

56. Las pruebas de la *impasibilidad* las reconoceremos de día por medio de los pensamientos, de noche por los sueños. Y nosotros diremos que la *impasibilidad* es la salud del alma, que su alimento es el *conocimiento*, que ella sola acostumbra a unirnos a las potestades santas, puesto que realmente la unión con los seres incorpóreos resulta por naturaleza de una disposición semejante⁷⁶.

75. Los sueños, como los pensamientos, son sugeridos por los demonios. Los dirigidos contra la parte concupiscente detectan la enfermedad del alma; por el hecho de acoger con presteza dichas imaginaciones, es señal de que aún no se posee la *impasibilidad*. Los que van contra la parte irascible detectan la enfermedad del alma por la turbación causada. Los remedios se resumen aquí en la plegaria a Cristo en las vigilias, aunque antes había sido más explícito: la salmodia, la paciencia, la piedad, la misericordia, la dulzura y la caridad (TP 15; 20; 38).

76. Principios estoicos o platónicos como el de que la *impasibilidad* es la salud del alma, o el de que la unión con alguien o algo supone la semejanza —en este caso con los ángeles—, le sirven a Evagrio para dar un paso más en su sistema espiritual: la *impasibilidad* se mantiene por el *conocimiento* que produce la contemplación de las razones de los seres (TP 79).

Sobre el estado próximo a la impasibilidad

57. Dos son los estados apacibles del alma: uno proveniente de las semillas naturales, otro resultante de la retirada de los demonios; al primero le siguen la humildad acompañada de compunción, lágrimas, un deseo ilimitado de Dios y un celo sin medida para el trabajo; en el segundo, la vanagloria acompañada de orgullo se sirve de la desaparición de los otros demonios para arrastrar al monje a la perdición. Así pues, el que guarda los límites del primer estado, reconocerá más rápidamente los ataques de los demonios⁷⁷.

58. El demonio de la vanagloria se opone al demonio de la fornicación, sin ser posible que los dos ataquen al alma al mismo tiempo; porque sucede que el uno promete honores y el otro promueve deshonor. Por tanto, si alguno de los dos, acercándose, te atormenta, imagina desde entonces en tu interior los pensamientos del demonio contrario; y si puedes sacar, como suele decirse, un clavo con otro clavo, date cuenta que estás cerca de los umbrales de la *impasibilidad*. Tiene fuerzas, en efecto, tu intelecto para anular los pensamientos de los demonios por medio de pensamientos humanos. Pero rechazar por

77. Dos clases de *impasibilidad* apunta Evagrio, ya que a ello se refiere con el estado apacible (*eirenikē katastasis*): la producida por las semillas naturales, y la que es consecuencia de la retirada de los demonios. Las semillas naturales, según otro principio estoico, son las virtudes connaturales a nosotros desde la creación primera. Afirmación evagriana con ciertos resabios pelagianos, que no es frecuente en sus escritos. La necesidad de la gracia no ha sido mencionada en esta ocasión, pero no por eso negada (cf. *Or 70*). El que ha adquirido la *impasibilidad* percibe claramente cuándo es tentado de una u otra manera.

medio de la humildad el pensamiento de la vanagloria, o por medio de la continencia el de la fornicación, sería la prueba de una profunda *impasibilidad*. Procura, por consiguiente, aplicarlo a todos los demonios que se oponen entre sí, y al mismo tiempo, sabrás también por qué pasión estás más afectado. Pero, mientras te sea posible, implora a Dios que aleje a los enemigos de la segunda forma.

59. Cuanto más progresá el alma, tanto más poderosos son los rivales que se suceden contra ella; pues no creo que sean siempre los mismos demonios los que se mantengan próximos. Esta experiencia la conocen mejor que nadie aquellos que sufren tales tentaciones de una manera más viva y ven cómo la *impasibilidad* que poseen es desmantelada por sus ataques sucesivos.

60. La *impasibilidad* perfecta sobreviene al alma después de su victoria sobre todos los pensamientos que se oponen a la *práctica*; mientras que la *impasibilidad* imperfecta se dice en relación a la fuerza del demonio que aún continua luchando contra ella⁷⁸.

61. El intelecto no podrá progresar ni realizar aquella bella travesía y llegar así a la región de los seres incor-

78. La *impasibilidad imperfecta* se caracteriza porque en ella es más o menos grande la fuerza del demonio, mientras que en la *perfecta* no cabe resquicio para el demonio, es entera. Complementaria con ésta es la distinción establecida en el capítulo 84: demonios opuestos a la *práctica* indican una *impasibilidad* menos perfecta, que la del que sufre el ataque de los que se oponen a la parte racional y que impiden la contemplación del gnóstico.

póreos, si no ha rectificado lo interior; porque la turbación íntima hace retornar habitualmente al intelecto hacia aquello de lo cual había salido⁷⁹.

62. Las virtudes, al igual que los vicios, ciegan el intelecto; aquéllas para que no vea los vicios, éstos, por el contrario, para que no vea las virtudes⁸⁰.

Sobre los signos de la impasibilidad

63. Cuando el intelecto comienza a hacer oración sin distraerse, entonces todo el combate se libra, de día y de noche, en torno a la parte irascible del alma⁸¹.

79. Entre la lucha por alcanzar las virtudes y la vida gnóstica existe una diferencia muy notable llamada aquí «bella travesía» (cf. *Or 46*) y consiste en tener o no dominada la lucha contra esa turbación doméstica (*tarache tôn oikeion*) que son la parte concupiscente e irascible. Mientras se está en lucha se puede volver atrás, cosa que no sucede normalmente al gnóstico de *impasibilidad* perfecta.

80. Cegarse el intelecto por estar dominado por las virtudes es paradójico, porque ésta debía ser su mayor lucidez. Evagrio utiliza alguna vez esta expresión en el sentido de no afectarle negativamente (cf. *Or 120* y nota correspondiente). El estado de ceguera espiritual o insensibilidad es descrito más adelante, en el capítulo 66.

81. El gnóstico o contemplativo ya ha logrado la *impasibilidad* y ora sin distracción (cf. *TP 69; Or 17; 18; 35*), por lo cual ni pensamientos ni recuerdos le molestan, pero el demonio le tiene preparado otro frente de batalla, la cólera. Ésta se puede presentar en forma de ataques de los demonios por el trabajo de esclarecimiento del gnóstico con sus escritos (o paternidad espiritual) frente a la oscuridad que persiguen aquellos (*KG IV, 47*) y que en la noche suele tomar la forma de pesadillas y sueños terroríficos (*TP 11; 54*).

64. Son pruebas de *impasibilidad* que el intelecto haya empezado a ver su propio resplandor, que se mantenga sosegada ante las visiones que se presentan durante el sueño y que mire los objetos con serenidad⁸².

65. El intelecto está en la plenitud de sus fuerzas cuando no imagina ninguna de las cosas de este mundo en el tiempo de la oración⁸³.

66. El intelecto que, con ayuda de Dios, ha realizado bien la *práctica* y está cerca del *conocimiento* verdadero siente muy poco o nada en absoluto la parte irracional del alma, pues este *conocimiento* le arrebata a las alturas y le separa de las cosas sensibles⁸⁴.

67. El alma que posee la *impasibilidad* no sólo no experimenta perturbación alguna ante los objetos, sino que además permanece imperturbable ante sus recuerdos.

82. Tres nuevas señales de *impasibilidad*. El intelecto, una vez purificado, o liberado del cuerpo (*TP* 52), vuelve a su edad primitivo de contemplación primera de la Santa Trinidad, a su resplandor que le es propio (*Gnóst.* 147), capaz de instruirle y de «cegarle» frente a los vicios (*TP* 62; 66). Si ante los sueños lascivos o terroríficos no permanece en calma es señal de que el alma está enferma (*TP* 54). El mismo Evagrio compara la serenidad ante los objetos al espejo que no es manchado por los objetos que se reflejan ante él (*K.G.*, IV, 64).

83. Cf. *TP* 63; 69; *Or* 17; 18; 35.

84. El *conocimiento* (*gnosis*) proporciona una cierta indiferencia (*Or* 120) a los placeres del mundo (*TP* 32), a los que es sensible la parte apasionada del alma (*TP* 84), y logra arrebatar al intelecto a las alturas (cf. *Or* 117-120), prescindiendo de todo lo material, incluido el cuerpo (cf. *TP* 52).

68. Aquél que es perfecto no necesita ya luchar para ser temperante, ni el impasible para perseverar pacientemente, porque la perseverancia es propia del que experimenta las pasiones y la templanza del que aún se siente perturbado⁸⁵.

69. Gran cosa es orar sin distracción, pero cosa aún mayor es salmodiar sin distracción⁸⁶.

70. El que ha afianzado en sí mismo las virtudes y está identificado enteramente con ellas, no se acuerda ya más de la ley, de los mandamientos o del castigo, sino que dice y hace todo cuanto le sugiere su estado excelente.

Consideraciones prácticas⁸⁷

71. Los cantos demoníacos excitan nuestra concupiscencia y arrojan al alma hacia imaginaciones vergonzosas.

85. La cadena de virtudes (*TP prol.* [8]) aplicada con rigor lógico no encuentra paradógica esta sentencia, porque llegar a un estadio superior en la virtud supone que las virtudes inferiores o subordinadas no requieren que uno se aplique a ejercitarse en ellas, sino que quedan asumidas por las superiores (cf. *TP* 70).

86. Nueva paradoja evagriana, ya que había declarado ser la oración sin distracción «la acción más sublime del intelecto» (*Or* 35; 53(52); 83-85; 101; 110; 113; 150). La salmodia no es inferior, sino que por su misma naturaleza multiforme (*Or* 85) de ser un recorrido rápido por la historia de la salvación, invita a la «distracción» en el sentido evagriano que incluye en este concepto el simple movimiento de ideas y sentimientos a otros, aun siendo todos espirituales. Los apótegmas han recogido este capítulo en sus colecciones.

87. El título de esta sección podría llevar a suponer que vuelve en esta larga sección a tratar de la *práctica* en sentido técnico, pero en realidad se trata de consideraciones útiles al que ha llegado a ser impasible.

sas; pero «los salmos, los himnos y los cánticos espirituales»⁸⁸ invitan al intelecto al recuerdo constante de la virtud, enfriando nuestra ardiente irascibilidad y extinguiendo nuestros deseos⁸⁹.

72. Si es propio de los luchadores que durante el combate sean golpeados y golpeen, también sucederá entonces que los demonios que luchan contra nosotros unas veces nos golpeen y otras sean golpeados por nosotros. «Los aplastaré —se dice— y no podrán levantarse»⁹⁰; y de nuevo: «Los que me oprimen y son mis enemigos, esos han flaqueado y han caído»⁹¹.

73. El descanso está ligado a la sabiduría y el trabajo a la prudencia; porque no se puede adquirir la sabiduría sin lucha, ni se puede combatir rectamente sin prudencia. A ésta, de hecho, le ha sido confiada la misión de oponerse a la ira de los demonios, imponiendo a las potencias del alma obrar según su naturaleza y preparar el camino de la sabiduría⁹².

88. *Ef* 5, 19.

89. Probablemente entienda como demoníacos cualquier canto profano o secular y aun la música de instrumentos (*V* 48), en contraposición a la salmodia que calma (*TP* 15) la ardiente cólera (*TP* 11), y junto con los himnos y cánticos espirituales (cf. *Ef* 5, 19) que recuerdan la virtud y mantienen en la *impasibilidad*.

90. *Sal* 17, 39.

91. *Sal* 26, 2. En forma de silogismo Evagrio quiere demostrar que si bien la lucha tiene diversas vicisitudes, llega un momento en que nosotros tenemos ventaja sobre ellos de forma duradera por la *impasibilidad*.

92. El reposo (*anapausis*) tras la fatiga (*kopos*) de la ascesis (*TP* 15), o la salud tras la enfermedad del alma apasionada, es la *impasibili-*

74. La tentación propia del monje es un pensamiento que entra a través de la parte pasional del alma y que oscurece el intelecto⁹³.

75. El pecado propio del monje es el asentimiento a un placer prohibido propuesto por el pensamiento.

76. Los ángeles se regocijan cuando disminuye el vicio, los demonios cuando disminuye la virtud; los unos, por su parte, están al servicio de la misericordia y de la caridad, los otros son súbditos de la cólera y del odio; los primeros, cuando se avecinan a nosotros, nos colman de contemplación espiritual, los segundos, al acercarse, arrojan al alma hacia imaginaciones vergonzosas⁹⁴.

dad (TP 56). Prudencia (*phronesis*) y la sabiduría (*sophia*) son las virtudes que regulan el ejercicio de la práctica y de la etapa gnóstica respectivamente (M 68). La prudencia «dirige las operaciones contra los poderes adversos», «la irascibilidad de los demonios», mientras que la sabiduría es la virtud que «permite contemplar las razones de los cuerpos y de los seres inmateriales» (TP 89).

93. Estos dos capítulos contemplativos (74-75) se refieren, por una parte, a una característica de la vida del monje solitario, más propenso a ser tentado por los pensamientos (TP 48), y proporcionan un consejo útil para la conciencia: sólo hay falta cuando se produce el consentimiento (cf. TP 46).

94. En conformidad con la inclinación de la voluntad del monje, éste es ayudado a seguir en tal dirección buena o mala por ángeles o demonios (TP 24; 80; Or 30; 74; 80-81). La función de los ángeles y los demonios late en el fondo de este capítulo: la caridad es lo propio de los ángeles, la cólera, de los demonios (TP 5). Aunque su acción esté aparentemente equiparada, el optimismo de Evagrio se verá reflejado una vez más en el capítulo 80.

77. Las virtudes no impiden los asaltos de los demonios, pero nos mantienen indemnes⁹⁵.

78. La *práctica* es el método espiritual que purifica la parte pasional del alma⁹⁶.

79. La eficacia de los mandamientos no basta para curar perfectamente las potencias del alma, a no ser que las contemplaciones adecuadas se encuentren en el intelecto⁹⁷.

80. No es posible oponerse a todos los pensamientos suscitados en nosotros por los ángeles, pero sí es posible destruir todos los pensamientos inspirados por los demonios; a los primeros pensamientos les sigue un estado de paz, mas a los segundos de confusión⁹⁸.

95. Poseer las virtudes es haber pasado de la *práctica* a la *impasibilidad* (TP 70), la cual es un yelmo, una muralla o una sordera contra sus incitaciones, como dice Evagrio en otros pasajes, porque de hecho no cesan las tentaciones hasta la muerte (TP 36).

96. Brevemente dicho, éste es el objeto del libro. Hay que precisar, que si bien el objeto propio de la *práctica* es purificar las tendencias *irascible* (*thumos*) y *concupiscible* (*epithumia*), que son las partes apasionadas, el objetivo último es purificar el intelecto, dominando los pensamientos que vienen de aquéllas (G 151).

97. La función de dichas contemplaciones es lograr una curación perfecta, para la que es necesaria colocarse en un nivel superior de *conocimiento teórico* de los remedios (TP 82), o darse a la *práctica* con *conocimiento* (TP 50), es decir como efecto de la comunión con Dios (Or 64(63)). Paralelamente hay que pasar de la lucha contra los demonios emprendida en la «noche», al combate definitivo por el *conocimiento* contemplativo de las «razones de la guerra» (TP 70).

98. Estaría mal planteada la cuestión si se afirmase que en este capítulo Evagrio sostiene la imposibilidad moral de oponerse a las

81. La caridad es hija de la *impasibilidad*; la *impasibilidad* es la flor de la *práctica*; la observancia de los mandamientos fundamenta la *práctica*; el guardián de estos es el temor de Dios, que es fruto, a su vez, de la fe recta; la fe es un bien interior que se halla de modo natural incluso en aquellos que no creen aún en Dios⁹⁹.

82. Del mismo modo que el alma, al obrar por medio del cuerpo, se da cuenta de los miembros enfermos, así también el intelecto, al realizar su actividad propia, llega a conocer sus propias potencias, y de todo lo que es un impedimento para él, encuentra el mandamiento curativo¹⁰⁰.

83. El intelecto, mientras sostenga la guerra contra las pasiones, no contemplará las razones de esta guerra, porque se parece al que combate de noche. Sin embargo, una vez adquirida la *impasibilidad*, reconocerá fácilmente las estratagemas de los enemigos¹⁰¹.

inspiraciones de los ángeles. Se trata ante todo de que en la etapa *práctica* los ángeles mueven las potencias del alma a que se opongan, obrando según sunaturalza, a los demonios (*TP* 24; 86). Al no estar dominadas aún las pasiones, el hombre puede resistirse a la obediencia a los ángeles (*Or* 81). Una vez alcanzada la *impasibilidad*, tampoco hay posibilidad fáctica de secundar la influencia de las pasiones que, sin dejar de existir, ya no surten efecto (cf. *TP* 70; 77).

99. La cadena de virtudes aparece varias veces en las obras de Evagrio (*TP* pról. [8]; 89; *M* 3-6; 67-69).

100. Cuando el intelecto realiza la actividad que le es propia (*Or* 83; *TP* 86), es capaz de curarse a sí mismo. Tanto el diagnóstico como el remedio están en su poder (*TP* 79; 54).

101. Luchar en la primera etapa de la vida espiritual, sin conocer la estrategia del demonio, equivale a hacerlo «de noche». Cuando se ha llegado a la *impasibilidad*, la ventaja es enorme, porque contempla las razones de la guerra (*TP* 36), es decir, por el hecho de no estar en-

84. El fin de la *práctica* es la caridad; el del *conocimiento*, la teología; el comienzo de la una es la fe y el de la otra, la contemplación natural. Aquellos demonios que se apoderan de la parte pasional del alma se dice que se oponen a la *práctica*; por el contrario, a los que desconciertan la parte racional se les llama enemigos de toda verdad y adversarios de la contemplación¹⁰².

85. Nada de lo que purifica los cuerpos permanece con ellos después de haber sido purificados; pero las virtudes purifican el alma y, a la vez, subsisten después de la purificación.

86. El alma razonable obra conforme a su naturaleza cuando su parte concupiscible tiende hacia la virtud, su parte irascible lucha por ella y su parte racional se aplica a la contemplación de los seres (creados)¹⁰³.

vuelto en pasiones, su intelecto contempla todo con un *conocimiento* superior, que le proporciona su estado por la gracia de Cristo (TP 50).

102. Además de ofrecer de nuevo el esquema de su sistema espiritual en torno a la *práctica* (*praktike*), la *contemplación natural* (*physische theoria*) y el *conocimiento de la teología* (*gnosis theologike*) (TP 3), aparece por primera vez la tercera parte de la división del alma con el nombre de *parte racional* (*logistikon*), en vez de designarla como habitualmente por el intelecto (*nous*).

103. El sustrato de la filosofía platónica de este capítulo no es extraño, ya que muchos Padres griegos partían de la cultura ambiental. En concreto, la concepción filosófica de que la virtud es la actividad conforme a la naturaleza se puede encontrar entre otros en S. Atanasio (*Vida de Antonio*, 20, 5; ed. BARTELINK, SC 400, pp. 188-191). El papel de la prudencia consiste precisamente en dirigir las potencias del alma a obrar según su naturaleza (TP 73; 24). En esto consiste la perfecta *impasibilidad*.

87. El que progresá en la *práctica* disminuye sus pasiones, el que progresá en la contemplación disminuye su ignorancia; y acerca de las pasiones, un día será la completa destrucción, pero, en cuanto a la ignorancia, se dice que hay una que tiene fin y otra que no la tiene¹⁰⁴.

88. Las cosas, que según su uso son buenas o malas, son generadoras de las virtudes o de los vicios. Es propio de la prudencia hacer uso de ellas para conseguir uno de los dos (fines)¹⁰⁵.

89. Puesto que el alma racional es tripartita, según nuestro sabio maestro, cuando la virtud se encuentra en la parte racional se la llama prudencia, inteligencia y sabiduría; cuando está en la parte concupiscible, continencia, caridad y templanza; cuando está en la irascible, fortaleza y perseverancia; y cuando está en toda el alma, justicia.

104. Distingue Evagrio dos clases de ignorancia: la que tiene fin es la ignorancia que se opone al *conocimiento de los seres* (*gnōsis tōn onton*), o *contemplación natural* (*theoria physiske*), y la que no tiene fin es la que se opone al *conocimiento de Dios* (*gnōsis theoū*) o *teología* (*theologia*). En el primer caso se da fin a la ignorancia por el hecho de haber alcanzado la *impasibilidad* y ser perfecto el *conocimiento* o la contemplación de seres finitos, pero no ocurre lo mismo con el *conocimiento* de Dios, ya que en este caso el mayor *conocimiento* alcanzado no se corresponde con la realidad incomprensible e inefable de Dios a la que se accede solo por la *revelación* de Dios; ésta misma siempre envuelta en la nube luminosa de su realidad infinita e inefable.

105. Las partes del alma usadas conforme a su naturaleza (*TP* 86) dan buen resultado. No es igual si se desvirtúa su uso. Ni siquiera las partes irascible y concupiscible son malas por sí mismas, ni acaba su función llegados a la *impasibilidad*. La prudencia es la virtud reguladora de su buen uso (*TP* 73; 89).

La función propia de la prudencia consiste en dirigir las operaciones contra los poderes opuestos, proteger las virtudes, enfrentarse a los vicios y orientar lo que es indiferente según las circunstancias; la función de la inteligencia es administrar armoniosamente todo lo que contribuye a alcanzar nuestro fin; la de la sabiduría es templar las razones de los cuerpos y de los seres inmatemariales; la función de la continencia es mirar sin pasión los objetos que suscitan en nosotros imaginaciones contrarias a la razón; la de la caridad es la de mostrarse ante toda imagen de Dios casi igual que ante el Modelo, incluso cuando los demonios intenten ensuciarlas; la función de la templanza es la de desechar con alegría todo placer del paladar; no temer a los demonios y perseverar valientemente en los peligros es tarea de la perseverancia y de la fortaleza; la función de la justicia es la de conseguir un tipo de acuerdo y armonía entre las partes del alma¹⁰⁶.

106. La mayor parte de este capítulo tiene una fuente localizada, el tratado de un filósofo peripatético anónimo del siglo I titulado *Las virtudes y los vicios*, que, junto a la obra de Andrónico de Rodas *Las pasiones*, parecen haber servido de fuente de inspiración muy directa. Evagrio no copia el texto sin hacer muy notables modificaciones y adaptaciones a un sistema espiritual cristiano. Parte del armazón se lo encuentra hecho, pero el contenido es cristianizado. Por otra parte, en este capítulo hace una alusión a su maestro Gregorio Nacianceno sin decir su nombre. Las indicaciones de Doroteo de Gaza y el Seudo-Teodoro de Edesa no dejan resquicio abierto a la duda. Explícitamente dice en otros lugares (G 146 y K.G. VI, 51) que fue Gregorio o «el sabio maestro» quien le enseñó las cuatro virtudes: *prudencia* (*phronesis*), *fortaleza* (*andreia*), *continencia* (*sophrosyne*) y *justicia* (*dikaiosyne*), y que la sabiduría es la primera de todas las virtudes. Precisamente son la *inteligencia* y la *sabiduría* (*synesis kai sophia*) dos virtudes que no figuran en las fuentes dichas, a pesar de la importancia que las otorga Evagrio. Evidentemente la *caridad* (*agape*) es otra modificación evagriana, pero sorprende que en este mismo tratado (cap.

90. El fruto de las semillas son las gavillas, el de las virtudes el *conocimiento*; y así como a las semillas les acompañan las lágrimas, del mismo modo a las gavillas la alegría¹⁰⁷.

Dichos de los santos monjes

91. Es necesario también indagar y seguir los caminos de los monjes que nos han precedido con una vida santa; pues se pueden descubrir muchas cosas bellamente dichas o hechas por ellos. Entre estos monjes, alguno dijo lo que sigue: Un régimen de vida bastante seco y no desigual unido a la caridad conduce más rápidamente al monje al puerto de la *impasibilidad*. Este mismo monje liberó de sus visiones a uno de los hermanos que era turbado de noche, ordenándole unir al servicio de los enfermos el ayuno; porque, cuando le preguntaban, decía que no hay nada como la misericordia para apaciguar esta clase de pasiones¹⁰⁸.

38) y en los *Capítulos Gnósticos* (I, 84) haya puesto en relación la caridad con la parte irascible, y en este lugar, como en su comentario al Salmo 22 (PG 12, 1260 C), la sitúe en el ámbito de la parte concupiscente, dando a entender que pertenece a lo que hay que querer en vez de a lo que hay que padecer.

107. Ésta es una conclusión del tratado: tras haber expuesto las fatigas de la práctica, concluye con la alegría que supone haber llegado a la *impasibilidad* y el *conocimiento*. Este capítulo está compuesto en forma de silogismo, y la imagen de las semillas usada para significar las virtudes, ya había aparecido anteriormente (cap. 57).

108. Esta colección de apotegmas con que concluye el libro tiene mucho interés y varios se conservan en las colecciones conocidas. El consejo de beber poco, el régimen igual y la caridad para llegar a la *impasibilidad*, también se encuentran en los capítulos 17, 29 y 38 respectivamente.

92. Uno de los sabios de entonces salió al encuentro del justo Antonio y le dijo: «¿Cómo resistes, oh padre, privado del consuelo de los libros?» El respondió: «Mi libro, filósofo, es la naturaleza de los seres creados y ella está presente siempre que deseo leer las palabras de Dios»¹⁰⁹.

93. El «vaso de elección»¹¹⁰ que fue el anciano egipcio Macario me preguntó: ¿Por qué al recordar las ofensas recibidas de los hombres hacemos desaparecer de nuestra alma la capacidad de recordar, mientras que al recordar las recibidas de los demonios permanecemos indiferentes? Como me encontraba en un aprieto para responderle, le rogué me enseñase la razón: Porque lo primero —dijo aquél— va contra la naturaleza de la parte irascible, mientras que lo segundo está de acuerdo con la naturaleza de ésta¹¹¹.

94. Fui a visitar, en pleno mediodía, al santo padre Macario y, abrasado por la sed, le pedí beber agua, mas él dijo: «Conténtate con la sombra; pues muchos que ahora van de camino o están navegando no tienen ni eso». A continuación, meditando con él sobre la templanza, me dijo: «Ánimo, hijo mío, durante veinte años enteros no me he saciado ni de pan, ni de agua, ni de sueño: pesaba el pan que comía, medía el agua que bebía y apoyándome contra la pared dormitaba una pequeña parte del sueño»¹¹².

109. En diversos lugares Evagrio afirma que el *conocimiento* dado por Dios, o la contemplación espiritual, cuyo objeto es la sabiduría divina inscrita en las criaturas, es superior a la ciencia profana.

110. *Hch* 9, 15.

111. Se trata de Macario el Egipcio (como en *TP* 29). El intelecto es cegado por la parte irascible cuando está turbada (*TP* 23; 74), y la función de ésta es combatir a los demonios (*TP* 24; 42; 73).

112. Lo más probable es que se trate de Macario el Alejandrino,

95. Se le dio a conocer a un monje la muerte de su padre; y dijo al que se lo anunciaba: Cesa de blasfemar, mi padre es inmortal¹¹³.

96. Un hermano le preguntó a uno de los ancianos si le permitía comer con su madre y sus hermanas cuando fuera a visitarlas a su casa; él dijo: Con mujeres no comerás.

97. Un hermano poseía solamente un evangelio y, habiéndolo vendido, dio su precio para alimentar a los hambrientos, pronunciando esta palabra digna de recuerdo: He vendido —afirmó— el libro mismo que me dice: «Vende cuanto tienes y dalo a los pobres»¹¹⁴.

98. Existe cerca de Alejandría una isla situada en la parte septentrional del lago llamado María. Junto a él vive un monje, el más probado de los campamentos de los gnósticos; el cual ha declarado que todo lo que hacen los monjes es realizado por cinco causas: Dios, la naturaleza, la costumbre, la necesidad y los trabajos manuales. El mismo decía, a su vez, que la virtud en su naturaleza es una, pero adquiere una forma específica en las distin-

sacerdote de las Celdas (Kellia). De su enseñanza se hace eco en otros lugares (*M* 102 y *TP* 16-17).

113. Paladio atribuye esta palabra a Evagrio mismo (*H.L.* 38). Quizá por modestia lo puso en boca de otro. Casiano confirma esta atribución citando a un monje del Ponto que al recibir carta de sus familiares la rompió sin leerla (*Inst. coenob.* V, 32). Gestos como éstos no empañan la piedad filial de Evagrio confirmada por otros testimonios (I. HAUSHERR, *Traité de l'oraison*, Coment. a *Or* 10).

114. *Mt* 19, 21.

tas potencias del alma; pues incluso la luz solar, siendo informe —añadía—, se conforma de modo natural a las ventanas por las cuales entra¹¹⁵.

99. Otro de los monjes ha dicho: «Por este motivo suprime los placeres: para cortar todo pretexto a la parte irascible. Sé que ésta siempre combate en favor de los placeres, perturba mi intelecto y ahuyenta el *conocimiento*». Otro de los ancianos decía también que la caridad no sabe almacenar alimentos o dinero. Y el mismo afirmaba: «Pienso que no he sido engañado por los demonios dos veces en la misma materia»¹¹⁶.

100. No es posible amar a todos los hermanos por igual, pero sí comportarse con *impasibilidad* con todos, liberándonos del resentimiento y del odio. Después del Señor, hay que amar a los sacerdotes, puesto que nos purifican por medio de los santos misterios y rezan por nosotros. Hay que honrar a los ancianos como a los ánge-

115. En el lago María (hoy Mariut) existieron ocho islas de las que sólo subsisten cuatro. La mención del monje *más probado* (la misma expresión en el cap. 28) se refiere no simplemente a un asceta, sino a alguien que además de ser un asceta por su lucha contra los demonios, es experimentado y sabio. Tales condiciones se encuentran en Dídimo el Ciego, a quien Evagrio llama «el gran gnóstico didáscalo» (G 150), de quien es sabido que vivía en los alrededores de Alejandría, y a quien también Paladio le hizo cuatro visitas (H.L. 4).

116. Los temas de los tres apotegmas reunidos aquí no son extraños a Evagrio: el combate de la parte irascible contra su naturaleza en orden al placer y la turbación del intelecto que le impide contemplar se hallan en el capítulo 24; la caridad incompatible con las riquezas, en el 18 y en los lugares allí citados; el tercero es muy general, pero por lo mismo se encuentran por doquier avisos preventivos en ese sentido.

les; pues son ellos quienes nos ungen para los combates y nos curan las mordeduras de las bestias salvajes¹¹⁷.

Epílogo

Por el momento, esto es cuanto tengo que decirte sobre la *práctica*, muy amado hermano Anatolio. Es todo lo que por la gracia del Espíritu Santo hemos hallado al vendimiar entre los racimos de uvas que van madurando, pero cuando el «Sol de Justicia»¹¹⁸ resplandezca en plenitud sobre nosotros y el racimo de uvas llegue a estar maduro, entonces beberemos el vino que «alegra el corazón del hombre»¹¹⁹, gracias a las oraciones y súplicas del justo Gregorio que me plantó, de los Santos Padres que ahora me riegan, y gracias al poder de Cristo Jesús, Señor nuestro, que me hace crecer¹²⁰. A Él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén¹²¹.

117. El último capítulo sirve para definir más exactamente la caridad, pues es la meta a la que tiende la *práctica* (cap. 84), y para recordar que no debe faltar con respecto a los sacerdotes y ancianos. Semejante al de los ángeles (TP 24; 76) es el oficio de quien ha obtenido el *conocimiento* espiritual y sostiene a los demás en el combate espiritual.

118. *Ml* 3, 20.

119. *Sal* 103, 15.

120. Cf. 1 *Co* 3, 6-7.

121. Por los *Capítulos Gnósticos* (IV, 29) sabemos que Evagrio compara la ignorancia a la noche, símbolo del mal. Cuando se disipan las tinieblas del mal por efecto de la *práctica*, no hay obstáculo a la luz del «Sol de Justicia» en su plenitud, Cristo. Entonces también el racimo de uvas estará maduro, es decir, obtendremos la *impasibilidad*, la cual permite beber el vino del *conocimiento* (K.G. V, 32), que embriaga de alegría (TP 90). De nuevo se hace patente el agradecimiento de Evagrio con esta alusión a Gregorio Nazianzeno.

A LOS MONJES

A LOS MONJES QUE VIVEN EN MONASTERIOS O EN COMUNIDADES

1. Herederos de Dios, escuchad las razones de Dios, coherederos de Cristo, acoged las enseñanzas de Cristo, para que las transmitáis a los corazones de vuestros hijos y les instruyáis con las palabras de los sabios¹.
2. Un buen padre educa a sus hijos², un mal padre los perderá.
3. La fe es el principio de la caridad, la culminación de la caridad es el conocimiento de Dios³.

1. *Pr* 1, 1-2. 5-6; *Rm* 8, 16-17. Desde el principio hasta el final Evagrio escribe este tratado con explícitas alusiones al libro de los *Proverbios*, cuyo término usa literalmente como colofón, para dar a conocer al lector la fuente y modelo de su inspiración. Por ello, aunque se sirve de las palabras de Salomón, hay que entenderlas en términos propios del vocabulario evagriano. Se conservan la sabiduría y la instrucción filial no por simple imitación, sino para ser entendidos en la perspectiva de su sistema, como *práctica* y *conocimiento* (*praktike*, *gnosis*). En el mismo sentido hay que comprender el texto paulino de la participación en los sufrimientos y en la glorificación de Cristo.

2. *Hb* 12, 7.

3. Comienza aquí la primera gran división de las sentencias *A los monjes* que comprende del proverbio 3 al 106. El tema es la *práctica* y su relación con el *conocimiento*. *M* 3 es un proverbio introductorio a

4. El temor del Señor custodiará el alma,
la buena templanza la fortalecerá.
5. La perseverancia del hombre engendra esperanza,
la esperanza firme lo glorificará⁴.
6. El que domina su carne será impasible,
el que la nutre se afligirá por su causa.
7. El espíritu de la fornicación
habita en los cuerpos de los intemperantes,
el espíritu de la castidad
en las almas de los continentes.
8. Soledad con caridad purifica el corazón,
soledad con odio lo turba⁵.
9. Más vale vivir entre la multitud con caridad,
que habitar sólo en cuevas inaccesibles con odio.

todo el bloque y, a la vez, el primer miembro del grupo *M* 3 a *M* 7. El primer verso resume el contenido de *M* 3 a *M* 106, y el segundo, la temática de *M* 107 a *M* 136. *M* 3 da comienzo a la cadena de virtudes en estrecha relación con la ofrecida en *TP* pról. [8]. El amor es la finalidad de la vida *práctica*, y al mismo tiempo el principio del *conocimiento*.

4. *Rm* 5, 3-5.
5. El amor está íntimamente unido a la *impasibilidad*, por cuanto ésta elimina el dedo de las pasiones corporales, y el amor el de las pasiones del alma (*TP* 35; 38).

10. El que guarda resentimiento en su alma,
se parece al que oculta fuego entre pajas.
11. No des muchos manjares a tu cuerpo
y no tendrás en tus sueños visiones nocivas,
pues del mismo modo que una llama devora un bosque,
así el hambre apacigua las visiones obscenas.
12. El hombre irascible vivirá con temor,
el manso permanecerá sereno⁶.
13. Un viento impetuoso ahuyenta las nubes,
el resentimiento aparta el intelecto del conocimiento.
14. El que ora por sus enemigos
no guardará resentimiento,
el que refrena su lengua
no contristará a su prójimo⁷.
15. Si tu hermano te exaspera,
invítalo a tu casa y no dudes acercarte a él.

6. Por primera vez aparece la *mansedumbre* (*prays*), en yuxtaposición antitética con *irascible* (*thymodes*). Reavivar el *resentimiento*, o recuerdo de las injurias (*mnesikakia*), impide el acceso al *conocimiento*. Por el contrario, la mansedumbre lo facilita y fomenta.

7. *M* 13 y *M* 14 son el anverso y reverso de la misma moneda. Sin confundir oración con *conocimiento*, es innegable que ambos se refieren a la misma realidad (cf. *TP* 15; 21; 23-25; *Or* 21-27 y nota a *M* 15).

Antes bien, come tu pan con él;
 obrando así, salvarás tu alma
 y no será para ti obstáculo
 en el momento de la oración⁸.

16. De igual modo que la caridad
 se regocija en la pobreza,
 así el odio se deleita en la riqueza⁹.
17. El rico no adquirirá conocimiento,
 ni el camello entrará por el ojo de una aguja,
 sin embargo, ninguna de estas cosas
 será imposible para el Señor¹⁰.
18. El que ama el dinero no conseguirá conocimiento,
 y el que lo amontona vivirá en tinieblas.
19. En las tiendas de los humildes acampará el Señor,
 mientras que en las casas de los soberbios
 se multiplicarán las maldiciones¹¹.

8. Resume Evagrio en este largo proverbio toda una pedagogía del olvido de las injurias y el perdón mutuo. El tema es de capital importancia y recurrente en sus obras (cf. *TP* 26; *Or* 12-14; 46; 128; *V* 41).

9. Amor y odio son el eslabón que añade un nuevo grupo de proverbios sobre la pobreza y la riqueza. No se pueden separar amor y *conocimiento*, ya que el *conocimiento* es la comunicación del amor. La riqueza es incompatible con el amor y, en consecuencia, con el *conocimiento*.

10. *Mt* 19, 23-26 y par.

11. No hay que sorprenderse de que hablando de la pobreza nombre también la humildad, porque la pobreza engendra humildad.

20. Deshonra a Dios el que quebranta su ley,
el que la guarda, en cambio,
glorifica al que la estableció ¹².
21. Si imitas a Cristo llegarás a ser dichoso,
tu alma participará de su misma muerte,
y no arrastrará consigo el mal de la propia carne,
sino que tu salida será como la salida de una estrella,
y tu resurrección resplandecerá como el sol ¹³.
22. ¡Ay del inicuo en el día de su muerte!
En mala hora perecerá el injusto.
Del mismo modo que un cuervo echa a volar,
así el alma impura del propio cuerpo.
23. Las almas de los justos las guían los ángeles,
las de los malvados las capturarán los demonios ¹⁴.

Juntamente con el amor, del que ha tratado anteriormente, la humildad cura la parte irascible. También el rico puede ser curado y acceder como el pobre al *conocimiento* (cf. *In Prov.* 22, 2, y el comentario de Géhin, p. 234).

12. Una serie de proverbios (20-24) contrapone la guarda de la ley a su incumplimiento. Unos lo hacen en sentido positivo, otros en sentido negativo. Las expresiones positivas incluyen la guarda de la ley de Dios, la imitación de Cristo y sufrir su misma muerte, para lo cual nos disponen los ángeles.

13. Lástima que esta perspectiva pascual sea rara en la totalidad de su obra: pues de haber influido más en ella, toda su obra hubiera experimentado una óptima reorientación. La participación en la muerte de Cristo y el no arrastrar consigo el mal de la carne comprende toda la práctica. Y con ello se refiere también a la resurrección, lo cual implica de suyo una proyección al *conocimiento* (imágenes de la estrella y del sol).

14. El ser guiados por ángeles o por demonios es definitivo para recibir o no el *conocimiento* (cf. *TP* 24; 86; 80; *Or* 30; 74; 80-81).

24. Donde entra la malicia, se instala la ignorancia ¹⁵,
mas los corazones de los santos
se llenarán de conocimiento.

25. El monje que no da limosna pasará necesidad,
el que sustenta a los pobres heredará tesoros ¹⁶.

26. Más vale pobreza con conocimiento,
que riqueza con ignorancia.

27. El adorno de la cabeza es la corona,
el adorno del corazón, el conocimiento de Dios.

28. Procura adquirir conocimiento y no dinero,
sabiduría, antes que muchas riquezas.

29. Los justos heredarán al Señor,
los santos serán instruidos por El.

15. Cf. *Pr* 11, 2.

16. Cf. *Mt* 19, 21. Inicia aquí una nueva sección (*M* 25-*M* 30) en la que se contempla la riqueza y la pobreza en orden al *conocimiento*. El *conocimiento* —nombrado también por tesoro o bienes— es puesto de relieve en cada miembro de esta sección. La limosna es un medio de purificar la parte irascible y de ejercitarse en el amor. Como a su vez amor y *conocimiento* están ligados, por la limosna también se llega al *conocimiento*. El primero, *M* 25, y el último, *M* 30, son los términos de una inclusión. Ambos indican el cuidado específico con los pobres y la recompensa del *conocimiento* que aquí la define como tesoros o bienes. A su vez, *M* 30 prepara la nueva sección en que se menciona la misericordia con los pobres como otro medio de eliminar la ira.

30. El que se compadece de los pobres elimina su ira, el que los sustenta será colmado de bienes.
31. En el corazón manso descansará la sabiduría, trono de la impasibilidad es un alma práctica ¹⁷.
32. Los artífices del mal recibirán paga de ignominia, a los artífices del bien se les retribuirá con una buena recompensa ¹⁸.
33. Quien tiende una trampa en ella caerá, y quien la esconde será apresado por ella.
34. Más vale hombre manso en el mundo, que monje irascible y colérico.

17. La sección que sigue a continuación, *M* 31 a *M* 36, se ocupa de la mansedumbre y de la ira. Pero *M* 31 es de capital importancia, porque es una especie de sumario de todo lo dicho anteriormente. Hay palabras claves sobre las que gira el conjunto del vocabulario básico evagriano. La mansedumbre unida a la sabiduría, la virtud que tiene tanto que ver con el *conocimiento*; la *impasibilidad*, que es el fin de la *práctica*; y ésta, que es el compendio de la vida espiritual en su primera etapa.

18. Cf. *Pr* 14, 22. Esta cita bíblica explica los proverbios *M* 32-33, que a primera vista parece que no encajan en esta sección. Sin embargo su significado se manifiesta en el hecho de que la versión de los setenta emplea las palabras misericordia (*eleon*) y compasión (*eleemosyne*) aunque no aparezcan en el texto evagriano. En el *M* 33 ha de recordarse que la imagen bíblica de tender una trampa se refiere a la actividad de la parte irascible (cf. *Sal* 9, 15; 30, 4; 34, 8; 56, 6, etc.)

35. La ira dispersa el conocimiento,
la longanimitad lo recoge¹⁹.
36. Como tormenta del austro en el mar,
así es la ira en el corazón del hombre.
37. El que ora sin interrupción huye de las tentaciones,
al negligente los pensamientos le agitan el corazón²⁰.
38. No te alegre el vino,
ni te deleiten las carnes,
para que no engordes tu cuerpo
y los pensamientos deshonrosos se asienten en ti.
39. No digas: «Hoy es fiesta y beberé vino,
mañana Pentecostés y comeré carne»;
porque no hay fiesta para los monjes
y ni siquiera a un hombre le es lícito hartar su estómago.
40. Pascua del Señor es el paso sobre el mal,
su Pentecostés, la resurrección del alma²¹.

19. Cf. *Mt* 12, 30 y par.

20. En la sección abierta ahora (*M* 38 a *M* 44) trata del vino, de la comida y la Fiesta de Dios. Los *pensamientos* (*logismoi*) son la tentación característica del anacoreta (*TP* 48), pero no exclusiva de ellos. Evagrio distingue entre la oración que pertenece a la *práctica* y la oración contemplativa (cf. *Or* *pról.* y nota). La oración sin interrupción que combate los malos pensamientos pertenece al modo práctico.

21. Dentro de la sección más amplia (*M* 38 - *M* 44) establece una

41. Fiesta de Dios es el olvido de las ofensas,
pero al que guarda resentimiento
le sorprenderán las desgracias.
42. Pentecostés del Señor es la resurrección de la caridad,
mas el que odia a su hermano
sufrirá una violenta caída.
43. La Fiesta de Dios es conocimiento verdadero,
el que se fía del conocimiento falso
tendrá un fin deshonroso²².
44. Más vale ayuno con corazón puro,
que fiesta con impureza del alma.
45. El que aniquila los malos pensamientos de su corazón,
se parece a quien estrella sus hijos contra la roca²³.

subsección (*M* 40 - *M* 43) para reincorporar en ella el tema del amor y el *conocimiento*, y subordinar a ellos la función de la templanza. No se ha contentado con decir anteriormente lo que no es una fiesta y que su fin no es saciar el estómago. Ahora añade estos tres proverbios para definir claramente que una fiesta, o es espiritual, o es una farsa con un fin calamitoso. La finalidad de la verdadera fiesta es llegar por el ejercicio de la *práctica*, como travesía por el mal, al *conocimiento*, verdadera resurrección del alma.

22. La subdivisión (*M* 40 - *M* 43) concluye relacionando la fiesta cristiana con el *conocimiento* verdadero en contraste con el falso, que no es otro que el odio al hermano, ya que la fiesta cristiana había sido definida también como olvido de las ofensas y resurrección del amor.

23. Cf. *Sal* 136, 9. Sentencia bisagra con el término *pensamientos*, que tanto encaja en la sección anterior como en la siguiente por estar presente en ambas, bien sea la impureza o el pecado.

46. El monje soñoliento caerá en pecado,
el que se da a las vigilias escapará como un pájaro²⁴.
47. No te entregues durante la vigilia
a vanas conversaciones,
y no rechaces las palabras espirituales,
porque el Señor sondea tu alma,
y no te dejará impune de todo pecado.
48. El mucho dormir entorpece el pensamiento,
mientras que una atenta vigilia lo agudiza.
49. El mucho dormir conlleva tentaciones,
pero el que se da a las vigilias huirá de ellas.
50. Como el fuego derrite la cera,
así la buena vigilia los malos pensamientos.

24. La sección *M* 46 a *M* 52 se ocupa del sueño y de las vigilias. La templanza modera el sueño necesario (especialmente en *TP* 94). Característica de esta sección es las muchas veces que aparece la palabra mal o expresiones similares: tentaciones, entorpecer el pensamiento, pensamientos vanos, sueños demoníacos. Contra todos ellos el remedio son las vigilias. Sin embargo, no se han de desestimar las demás virtudes que Evagrio recomienda repetidas veces en orden al discernimiento para combatir los demonios. En la presente obra entrelaza secciones dedicadas a virtudes particulares. El inconveniente del sueño excesivo está expresado por la locución «entorpecer el pensamiento» (*M* 48), debido a los malos pensamientos y cuyo efecto es no poder orar (cf. *Or* 51). A esto se añade el peligro que conlleva: las tentaciones (*M* 49), o malos pensamientos (*M* 50).

51. Más vale hombre durmiendo,
que monje en vela con pensamientos vanos.
52. Un sueño angélico alegra el corazón,
un sueño demoníaco lo turba.
53. Conversión y humildad exaltan el alma,
misericordia y mansedumbre la confirman²⁵.
54. Acuérdate continuamente de tu partida,
y no te olvides del juicio eterno;
así no se hallará pecado en tu alma²⁶.
55. Si el espíritu de la acedia te invade,
no abandones tu casa ni te eches atrás en esa hora,

25. Un proverbio bisagra que une lo precede a lo que sigue. Las cuatro virtudes confirman todo lo que de positivo se ha dicho hasta ahora, como también lo que sigue.

26. A la acedia, sexto de los ocho malos pensamientos (*TP* 6), están dedicados estos tres únicos proverbios (*M* 54-56) de *A los monjes*. En ellos se encuentra un importante resumen de lo ya desarrollado en otras obras. El primero (*M* 54) recomienda uno de los más importantes remedios (*TP* 29) contra ella, pero, sin nombrarla. En los dos siguientes, después de nombrarla aplica el remedio más característico: permanecer en la celda mientras dure la lucha (*M* 55), y define el fructífero efecto: el resplandor del corazón, una alusión al motivo de la lucha, el *conocimiento*. Hay sobradas razones para combatir la acedia (*M* 56), ya que se une a la tristeza (*TP* 12), seca las lágrimas del arrepentimiento (*Or* 78-79) y juntamente con ella se opone al objetivo más elevado de la vida monástica al desalentar la oración (*Or* 22; 16; 47).

pues como se blanquea la plata,
así será abrillantado tu corazón.

56. El espíritu de la acedia seca las lágrimas,
el espíritu de tristeza desalienta la oración²⁷.
57. Apeteciendo riquezas
andarás inquieto por muchas cosas,
apegándote a ellas, llorarás amargamente.
58. No permitas que un escorpión
permanezca mucho tiempo en tu pecho²⁸,
ni un mal pensamiento en tu corazón²⁹.

27. Dos proverbios para nombrar la tristeza (*M* 56 y 57) provocada por la acedia o por el apetito del dinero. Como el dinero ya había sido objeto de meditación en los proverbios 16-18 y 25-30, sólo lo nombra para recordarlo. La tristeza aparece cuando hay una frustración de una apetencia de placer no logrado. Es el caso de las riquezas. El remedio es renunciar a estos placeres mundanos (*TP* 19).

28. Cf. *Pr* 6, 27-28.

29. La sección que comprende los proverbios 58 a 60 toma la acepción de *pensamientos* en el sentido más estricto y técnico. Este término constituye el principal componente de la serie (cf. *Introducción*, pp. 57-72). En los tres es el corazón el lugar en el que se desarrolla la lucha. Las imágenes y verbos que lo expresan son propios de una acción dramática. El término *pensamiento* (malo) abarca en estos proverbios de forma genérica a todos los demonios. La conclusión de Evagrio es cortarlos de raíz inmediatamente. Si uno no es dueño de que turben el alma, sí está en su mano impedir que se demoren y que exciten las pasiones (*TP* 6; 75). Es imposible llegar al *conocimiento*, o a lo que se le asemeja en el sistema evagriano, la oración, sin librarse de ellos (*Or* 3-4 *passim*).

59. No rehuyas matar las crías de serpientes³⁰,
y no concebirás sus pensamientos en tu corazón.
60. Como el fuego somete a prueba la plata y el oro,
así las tentaciones el corazón del monje³¹.
61. Despójate del orgullo y aleja de ti la vanagloria,
pues el que no alcance la gloria será desgraciado,
mas el que la consiga se sentirá orgulloso³².
62. No des tu corazón al orgullo,
ni proclames ante el rostro de Dios: «Soy poderoso»,
a fin de que el Señor no abandone tu alma,
ni la humillen los perversos demonios;
de lo contrario, los enemigos te aterrarián
agitándose en el aire
y te sobrevendrían noches espantosas.

30. Cf. *Si* 21, 2.

31. *Pr* 17, 3.

32. La sutileza y la rapidez son las temibles constantes de la vanidad y orgullo que forman esta sección (*M* 61-62). Cuando uno cree que ha vencido la vanagloria u otro pensamiento, es que ésta ya se ha salido con la suya (*TP* 30; 75). La determinación de arrojar repentinamente los pensamientos, de que trata la sección anterior, permite que estos dos proverbios se pongan indistintamente antes o después, ya que repiten *M* 58 y 59. En *M* 61 insiste Evagrio una vez más en que orgullo, vanidad y tristeza se entremezcan (*TP* 13-14). Está de más subrayar el acierto de colocar *M* 62 en este lugar, antes de tratar de la relación entre la *práctica* y el *conocimiento* (*M* 63-72), pues el orgullo conduce a la caída más grave (*TP* 14), una vez que ya se había pisado el umbral del *conocimiento*.

63. La vida ascética del monje
la guarda el conocimiento,
pero el que desciende del conocimiento
caerá en manos de ladrones³³.
64. De la roca espiritual fluye un río,
y el alma *práctica* bebe de él³⁴.
65. Vaso de elección³⁵ es el alma pura,
a la impura la invadirá la aflicción.
66. Sin leche no crecerá un niño,
y sin la impasibilidad un corazón no se elevará.

33. Cf. *Lc* 10, 30. He aquí, en el centro mismo de la obra (*M* 63-72), tratado un tema de capital importancia: la relación entre la *práctica* y el *conocimiento*. La pretensión es ofrecer una meditación recapitulativa de la *práctica* y prospectiva del *conocimiento* y, sobre todo, de la relación entre ambos. Es una manera de indicar cuál es el objetivo final, orientar toda la vida del monje, con las variadas virtudes que requiere y los muchos escollos que encuentra, a la contemplación de la Trinidad. Desde el principio habla de la *práctica*, con una elipsis, *vida ascética del monje* (*politeia monachou*), y del *conocimiento*. Para que no falte el engarce con lo anterior, advierte de la caída del orgullo.

34. Imagen bíblica (cf. *Jn* 7, 38 y 1 *Co* 10, 4) para indicar el *conocimiento*. El *alma práctica* (*psyche paktike*) es la que posee las virtudes propias de dicha etapa y, por tanto, se halla en los confines de la *impasibilidad*. Así concuerda perfectamente el pensamiento de Evagrio, pues sólo el que es *impasible* accede al *conocimiento*.

35. Cf. *Hch* 9, 15. El *alma pura* tiene el mismo valor que *práctica* en el anterior.

67. Delante de la caridad camina la impasibilidad, delante del conocimiento, la caridad ³⁶.
68. La sabiduría atrae hacia sí al conocimiento, la prudencia da a luz la impasibilidad ³⁷.
69. El temor del Señor engendra prudencia, la fe en Cristo causa el temor de Dios.
70. Una flecha ardiente prende el alma, mas el hombre práctico la extinguirá ³⁸.

36. Los tres proverbios centrales del libro (*M* 66-68) son también la expresión más elocuente de todo el conjunto. Hacer coincidir el centro doctrinal con el centro numérico de la obra era un recurso literario frecuente en la antigüedad. La palabra *impasibilidad* al principio y fin de este grupo sirve de mojón que cerca esta inclusión, y el *conocimiento* es el broche de oro. El proverbio 67 representa el mismo centro. En él ha de tenerse en cuenta el orden jerárquico que supone la imagen de un cortejo en el que la dignidad de los que desfilan es inversa a la precedencia procesional. Por tanto, la *impasibilidad* camina delante como pregonera de la caridad, y ésta a su vez es menos relevante que el *conocimiento*, que camina detrás como el personaje importante.

37. Un detalle que esclarece lo que Evagrio dice en *TP* 73 y 89 es lo que añade en este lugar: la relación de la prudencia con la *práctica*, como virtud activa, que culmina dando a luz (o abriendo paso a quien es más) la *impasibilidad*; y la sabiduría, en cuanto virtud contemplativa, abre la puerta al *conocimiento*. Ha querido destacar Evagrio dos de las virtudes claves respectivamente de la *práctica* y del *conocimiento*.

38. Cuál sea esta flecha inflamada los *KG* (VI, 53) lo dicen: «La flecha inteligible es el mal pensamiento que sube de la parte apasionada del alma», y el *Tratado Práctico* lo completa al afirmar que la tentación del monje viene por el pensamiento, y su pecado, por el consentimiento (*TP* 74-75).

71. Del criterio y de la blasfemia
se aparta el conocimiento,
de las palabras engañosas huye la sabiduría³⁹.

72. Dulce es la miel y delicioso su panal,
más dulce que ambos es el conocimiento de Dios⁴⁰.

73. Escucha, monje, las palabras de tu padre
y no hagas vanas sus advertencias⁴¹.
Cuando te envíe ponte en camino,
y tenle presente durante el viaje⁴².
De este modo, evitarás malos pensamientos,
y los perversos demonios no prevalecerán en ti.
Si te confiara plata, no la malgastes,
y, si tú ganaras algo, entrégaselo⁴³.

39. Cf. *Ef* 4, 30-32. El criterio y la blasfemia simbolizan el error doctrinal. Imágenes ásperas en contraste con la dulzura del *conocimiento* en *M* 72. Así como *M* 69-70 desarrollan la prudencia, *M* 71 la sabiduría, definidas ambas en *TP* 89.

40. Final poético de la sección central, que alude a la miel como imagen bíblica del *conocimiento* (cf. *Sal* 18, 11; 80, 17; 118, 3; *Pr* 16, 24; 13; 27, 7). Indica el objetivo de la *práctica*. Pero también anuncia el tema que dominará en la segunda mitad, de *M* 107 a 136, el *conocimiento* que conduce a la Trinidad.

41. Cf. *Pr* 5, 7.

42. Cf. *Pr* 6, 22.

43. Invitación a escuchar, como al principio, las palabras del padre. Sigue el modelo del libro inspirado *Proverbios*, en donde cada sección (en los caps. 2-7) se inicia con una invitación a escuchar. *M* 73 efectúa la transición desde la última sección (*M* 63 a *M* 72) hasta el tema dejado pendiente y reemprendido en *M* 107, el *conocimiento*. Estos treinta y tres proverbios parecen interrumpir una sucesión lógica, pero en ellos hay una sección principal dedicada a los padres espíri-

74. El mal administrador oprimirá las almas,
y el que guarda resentimiento no se apiadará de ellas⁴⁴.
75. El que malgasta los bienes del monasterio
ofende a Dios,
y el que se despreocupa de ellos
no quedará impune.
76. El administrador injusto distribuye sin equidad,
el justo repartirá según conviene.
77. El que denigra a su hermano será aniquilado,
el que se desentiende del enfermo no verá la luz⁴⁵.

rituales (*M* 88 a *M* 92) y señalada por los catorce proverbios que preceden y otros tantos que siguen hasta la segunda parte, que mantienen la unidad del conjunto.

44. Lo más probable es que Evagrio tenga presente en estas sentencias (*M* 74 a *M* 76) la administración, sea de un monasterio cenobítico o de lauras con vida semianacorética. Ambas posibilidades ofrece la palabra griega *mone* (cf. LAMPE, *A patristic greek Lexikon*, Oxford, c. 880). La administración *espiritual* de ninguna manera se debe excluir. Tanto las palabras del primer proverbio (*M* 40) y de la sección en la que ésta hunde su ancla (*M* 88 a *M* 92: sobre los padres espirituales), como las resonancias bíblicas de la palabra administrador (*oikonomos*) en el vocabulario paulino (*Tt* 1, 7; *1 Co* 4, 1-2), que se refieren a los pastores de comunidades, así lo corroboran. Y es el mismo sentido espiritual que da Evagrio a esta palabra en otras obras.

45. La pequeña sección dedicada a los hermanos enfermos (*M* 77 a *M* 78) tiene semejante dificultad que la anterior con respecto a su sentido físico-temporal y/o espiritual. Estos dos proverbios sobre la caridad respecto a la fama del hermano, y la caridad con los enfermos son un tema muy importante en la literatura monástica. Tam-

78. Más vale un hombre en el mundo
que sirve a un hermano en la enfermedad,
que un solitario, sin compasión hacia su prójimo.
79. El monje insensato
se despreocupa de las herramientas de su arte,
el prudente tendrá cuidado de ellas⁴⁶.
80. No digas: «Hoy me quedaré y mañana saldré»;
porque no has reflexionado esto con prudencia⁴⁷.

bién aquí Evagrio lo ha unido al tema del *conocimiento*, aludiendo a él de forma negativa, ya que la luz es una de las imágenes más frecuentes en sus escritos para significar el *conocimiento*. Entenderlos sólo en el sentido de la enfermedad espiritual no se ajusta a los ejemplos de dedicación heroica y atención maternal a los enfermos de Macario el Grande, su maestro, y otros (cf. *TP* 91; V 10). Supondría además olvidar la conexión que establece la palabra *hermano* con *M 74* y la responsabilidad de desentenderse (*aneleo*) de ellos con *M 75*, en la sección anterior, en donde el sentido de cosas temporales es patente.

46. Del proverbio *M 79* al *M 83* se encuentran variados temas. Los dos primeros están unidos por la prudencia, pero además, con *M 75* y *M 79* por el desentenderse o el tener cuidado. Evagrio cuida hasta el extremo sus expresiones y con las «herramientas de su arte» significa la prudencia, que es la que dirige estas herramientas contra los demonios (cf. *TP* 89), y requiere observar sus astacias (cf. *TP* 50). El monje que vigila sus *pensamientos* por su vida virtuosa, tiene cuidado de las herramientas de su arte.

47. La prudencia importa al monje que se siente tentado por la acedia, pues equivale a desertar de la lucha que dirige esta virtud. La prudencia le aconseja precisamente el resistir firme en la celda (cf. *TP* 28). El monje errante o giróvago sigue las palabras falsas (contrapuestas a las de Cristo, *M 1*), es decir, la doctrina falsa. Evagrio también habla del intelecto giróvago cuando está inmerso en las pasiones (*KG* I, 85).

81. El monje errante se servirá de falsas palabras,
y engañará a su propio padre.
82. El que adorna sus vestidos y harta su estómago,
alimenta pensamientos deshonrosos
y no se sienta con los castos ⁴⁸.
83. Si entras en una aldea, no te acerques a mujeres,
ni te detengas a hablar con ellas,
pues como alguien que se tragara el anzuelo
así sería arrastrada tu alma.
84. El monje paciente será amado,
el que exaspera a sus hermanos será odiado ⁴⁹.
85. Al monje manso le ama el Señor,
pero al insolente le apartará de sí.

48. El demonio espía la virtud descuidada, y los pequeños signos externos que dan a entender los *pensamientos* que tenemos (TP 44; 47), y lo descrito en M 82 y 83 se presta a ello.

49. La mansedumbre ocupa la sección M 84 a M 87. En los dos primeros proverbios asocia paciencia y mansedumbre. Con formulaciones antitéticas describe al monje amado por los hermanos o por Dios, y al que exaspera a los hermanos y al que Dios aparta de sí. También se refiere a la mansedumbre M 87, aunque no la nombre. En M 86 insinúa el tema de la acedia, y su relación con la tristeza se percibe en la primera línea de M 87. Valiosa novedad: la mansedumbre previene y puede curar la acedia ajena al consolar al hermano que pudiera pensar que la caridad ha desaparecido (TP 12). Mansedumbre y *conocimiento* (el gran tesoro) de nuevo los vemos unidos aquí.

86. El monje perezoso murmurará mucho,
y el soñoliento pretextará dolores de cabeza.
87. Si está triste tu hermano, consuélalo,
y si sufre, comparte con él su dolor.
Obrando así alegrarás su corazón
y acumularás un gran tesoro en el cielo.
88. El monje que descuida las palabras de su padre
renegará de las canas del que le engendró
y maldecirá la vida de sus hijos;
pero el Señor le aniquilará⁵⁰.
89. El que busca excusas se separa de sus hermanos,
y acusará a su propio padre.
90. No des oído a palabras contra tu padre,
ni instigues el alma del que lo deshonra,

50. La sección dedicada al padre espiritual (*M* 88 a *M* 92) destaca por su importancia dada su posición en el espacio libre creado entre la primera (*M* 3 a *M* 73) y la segunda parte (*M* 107 a *M* 136). Ha colocado catorce proverbios antes y después. En estos cinco subraya la relación entre el padre espiritual y el mismo Señor, pues equipara las palabras del padre espiritual a las del Señor: el Señor aniquila al que no las guarda y le priva del *conocimiento* al borrarle del libro de la vida. La mansedumbre que ha inculcado Evagrio tiene que ver con el mantenimiento de la fraternidad en la unidad. El padre común, al que representa el padre espiritual, es Cristo: «Los hermanos son los que poseen el carisma de la filiación adoptiva y dependen del mismo padre, Cristo» (*In Prov.* 78, ed. P. Géhin, SC 340, 176-178). En resumen: sólo alcanza el amor y el *conocimiento* quien tiene un padre espiritual y le obedece.

para que el Señor no se irrite por causa de tus obras
y borre tu nombre del libro de los vivos.

91. El que obedece a su padre se ama a sí mismo,
el que lo contradice caerá en pecado.
92. Dichoso es el monje
que guarda los mandamientos del Señor,
y santo el que observa las palabras de sus padres.
93. El monje perezoso recibirá gran castigo,
si se crece en su arrogancia incluso dejará su hábito.
94. El que guarda su lengua camina rectamente,
y el que custodia su corazón
se llenará de conocimiento⁵¹.
95. El monje que habla con doblez
confunde a sus hermanos,
el fiel, en cambio, infunde paz⁵².
96. El que se confía en su templanza caerá,
el que se humilla será exaltado⁵³.

51. Cf. *Pr* 4, 23-24; 11, 5.

52. Cf. *Pr* 11, 12-13.

53. Cf. *Pr* 11, 28; *Lc* 18, 9, 14. A propósito parece que Evagrio entremezcla la templanza y la mansedumbre en esta cadena que va de *M* 96 a *M* 104, para indicar las bases requeridas para dar el salto a los

97. No te dejes arrastrar por la gula de tu vientre,
ni te satures de sueño nocturno.
Si tienes en cuenta esto llegarás a ser puro,
y el Espíritu del Señor vendrá sobre ti⁵⁴.
98. El que salmodia apacigua su ira,
y el paciente vivirá sin temor⁵⁵.
99. De la mansedumbre nace el conocimiento,
de la osadía la ignorancia.
100. Como el agua hace crecer un árbol,
así el sometimiento de la ira eleva el corazón.
101. La lámpara del que anda tras banquetes se apagará,
y su alma verá las tinieblas⁵⁶.

varios niveles de *conocimiento* que ofrecerá a partir de *M* 107. Este salto cualitativo sólo puede realizarse por una sobria templanza y una ferviente caridad unidas *in solidum*. Aunque el primer par de proverbios condena confiarse en la propia templanza, el segundo hace notar la importancia de ésta, pues lleva a la pureza, fin de la *práctica*, y confiere el *conocimiento* por el don del Espíritu. Son muchas las alusiones al *conocimiento*: una explícita (*M* 96 a), las otras veladas (*M* 96 b, 97 d, 98 a, 100 b).

54. *Lc* 1, 35.

55. *M* 98 a *M* 100 ofrecen una meditación sobre la parte irascible y la mansedumbre, complemento indispensable de la templanza. Pero es *M* 99, situado en medio de los otros dos, la clave de la interpretación de sus extremos y del resto de la sección: la puerta de acceso al *conocimiento* es la caridad.

56. Cf. *Pr* 20, 20; 24, 20; *M* 7; *TP* 54; *V* 14; 17; 43; 55. En *M* 101 a *M* 103 es de notar la tentación de la parte concupiscible por medio de banquetes y la relación entre templanza y el demonio de la fornicación.

102. Mide tu pan con moderación
y bebe con mesura tu agua,
y el espíritu de fornicación huirá de ti⁵⁷.
103. Procura vino a los ancianos
y lleva alimentos a los enfermos,
porque desgastaron sus cuerpos jóvenes⁵⁸.
104. No pongas tropiezo a tu hermano,
ni te alegres de su caída,
porque el Señor conoce tu corazón
y te entregará el día de tu muerte⁵⁹.
105. El monje prudente será impasible,
el insensato cosechará desgracias⁶⁰.

57. Cf. *Ez* 4, 10-11. *TP* 94; 91; 16-17.

58. Cf. *Pr* 5, 11. V 10. Se alude en este proverbio al diferente comportamiento de la parte irascible y concupiscible (*TP* 36; 38). Mientras la segunda dura menos y es más propia de la juventud, las pasiones irascibles permanecen aun en ancianos muy temperantes (*M* 112) a los que todavía hay que exhortar a la mansedumbre (*G* 31).

59. Cf. *Pr* 17, 5; 24, 17-18. *V* 29; 31.

60. Antes de llegar definitivamente a la segunda parte de la obra, los proverbios 105 y 106 relacionan la *práctica* con el *conocimiento*. El monje prudente, que dirige su estrategia contra el demonio (*TP* 89), alcanza el objetivo de la *práctica*, la *impasibilidad* (*M* 105). Librarse de las tinieblas significa que el Señor otorga el *conocimiento* al que posee las virtudes de la *práctica* (*M* 106). Ambos dan a entender que es necesario alcanzar el *conocimiento*. La prudencia, establecida en la parte racional del alma, mantiene las virtudes, dirige la lucha, se enfrenta a los vicios. Pero a su vez requiere que las otras partes estén libres de pensamientos apasionados. Entonces será la sabiduría la que oriente al intelecto a contemplar y gustar del *conocimiento*. Los vicios ciegan el intelecto (*TP* 62), por eso Evagrio piensa en los ciegos que recuperan la vista para ilustrar lo que es el *conocimiento*.

106. El ojo malvado lo ciega el Señor,
pero al honrado lo librará de las tinieblas⁶¹.
107. Como lucero de la mañana en el firmamento
y como palmera en el oasis,
así en un alma mansa un intelecto puro⁶².
108. El hombre sabio escudriñará las razones de Dios,
el necio se reirá de ellas⁶³.
109. El que desprecia el conocimiento de Dios
y rechaza su contemplación,

61. Cf. *Mt* 6, 22-23.

62. El *conocimiento* será el tema central de esta segunda parte (*M* 107 a *M* 136). Hasta este punto sólo ha hecho su aparición discretamente unido a otras cuestiones relacionadas con la *práctica*. A primera vista esto no es evidente. El proverbio 107 con su formulación distinguida y poética marca un giro diferente en lo que ha precedido y, aunque temas ya tratados emerjan en la segunda parte, tras este nuevo acorde su resonancia es diferente, se aproxima algo nuevo: el intelecto se acerca a la presencia de la Santa Trinidad. Si bien es uno de los proverbios más hermosos y sugestivos (J. Driscoll), su principal relevancia procede por una parte del contraste: a las tinieblas del anterior sucede el lucero del alba, y por otra, de las palabras tan sopesadas para expresar la relación entre el alma y el intelecto. El intelecto es el que contempla. Pero éste se halla en el caso del hombre en un alma, que debe ser *mansa*, llena de amor, para que el intelecto pueda ser *puro*.

63. Las virtudes de la *práctica*, meditadas en la primera parte, y compendiadas en la prudencia (*M* 105), son necesarias para alcanzar el nivel prometido desde el principio del camino que lleva a la contemplación, designado por las «razones de Dios» (*M* 1; 108). La *sabiduría* (*M* 108) es la virtud pasiva que dirige «la contemplación de las razones de los seres» (*TP* 89).

se parece al que traspasa su propio corazón
con una lanza⁶⁴.

110. Más vale el conocimiento de la Trinidad,
que el conocimiento de los seres incorpóreos,
y su contemplación,
más que las razones de todos los siglos⁶⁵.
111. Las canas de los ancianos son mansedumbre,
su vida, el conocimiento de la verdad⁶⁶.
112. Un joven manso soporta muchas cosas,
mas al anciano pusilánime ¿quién lo sostendrá?⁶⁷.

64. Se introduce el término *contemplación* (*theoria*) por vez primera en la obra, y *conocimiento de Dios* (*gnosis tou Theou*) en esta parte. No siempre son sinónimos como aquí. La formulación negativa subraya su importancia, según un procedimiento habitual del libro de *Proverbios*.

65. Tres tipos de *conocimiento*. Dos son inferiores al *conocimiento* de la Trinidad: el de los seres incorpóreos, y el de las razones de los mundos (*aiionon*) que les son asignados. Evagrio suele considerar al primero como el *conocimiento* por excelencia. Para los dos inferiores reserva a veces el término *contemplación*.

66. ¿No interrumpe bruscamente este nuevo bloque (*M* 111 a *M* 114) la dinámica del *conocimiento*? Sólo aparentemente, ya que el tema de la mansedumbre, que se introduce ahora, estaba presente en el principio de la segunda parte, el *M* 107. En adelante no va a salir el tema de la *práctica*, como en la primera parte, sino el de la mansedumbre con expresiones muy variadas, y además, el tema de la verdadera y falsa enseñanza, mezclados con los dedicados al *conocimiento*. La mansedumbre no ha de considerarse una digresión, sino la manifestación de la posición crítica de Evagrio frente al *conocimiento*. La mansedumbre será el fiel de la balanza que indique si el monje ha llegado al *conocimiento* verdadero, o si se ha apartado de él y es falso.

67. Cf. *Pr* 18, 14.

Ví a un anciano colérico
muy considerado en su tiempo,
pero, en verdad, el joven ofrecía más esperanza que él⁶⁸.

113. El que escandaliza a los seglares no quedará impune⁶⁹,
y el que los exaspera deshonra su nombre.
114. Al que perturba la Iglesia del Señor
lo consumirá el fuego,
al que se opone a un sacerdote se lo tragará la tierra.
115. El que ama la miel comerá de su panal,
y el que la almacena se llenará de Espíritu⁷⁰.

68. Cf. *Pr* 26, 12. Evagrio insiste en que no basta tener templanza y muchos años de ascesis para recibir el *conocimiento*: un joven manso, del que no cabe esperar gran dominio de su parte concupiscible, ofrece mejores esperanzas en orden al *conocimiento* que un anciano colérico, aunque sea muy penitente (cf. *M* 103 y su nota).

69. Cf. *Pr* 11, 21; 19, 5. 9; 28, 20. Las iras manifiesta de muchas maneras: escandalizar, exasperar, perturbar, oponerse. El mensaje de estos proverbios se desprende del lugar que ocupan en la parte dedicada al *conocimiento*, y a la mansedumbre como virtud imprescindible para alcanzarlo. Los que así obran no tendrán acceso al *conocimiento*.

70. Contraste de expresiones agradables con las ásperas precedentes (igual que entre *M* 71 y *M* 72). La doctrina ortodoxa a la que aluden la imagen de la miel y del panal, la propone como antídoto contra la blasfemia o perturbación en la Iglesia. Y si por una parte engarza con los proverbios inmediatamente anteriores, por otra es un anticipo temprano de la sección mayor (*M* 123 a *M* 131) de esta segunda parte, dedicada al verdadero y falso *conocimiento*. Evagrio es demasiado parco en nombrar la obra de la gracia, o la particular acción salvífica de Cristo, o santificador de del Espíritu, pero no hay que tomar su respeto, envuelto

116. Honra al Señor y conocerás las razones
de los seres incorpóreos,
sírvale y te revelará las razones de los siglos⁷¹.
117. Sin conocimiento no será elevado el corazón,
como un árbol no florecerá sin agua⁷².
118. Carne de Cristo son las virtudes *prácticas*,
el que las come llegará a ser impasible⁷³.

en su parquedad, como desprecio o marginación de la Escritura y la tradición. Sus raras alusiones, como la presente, al Espíritu (también en *M* 97), revelador del *conocimiento*, deben apreciarse en todo su valor.

71. Cf. *Pr* 3, 9; 7, 1. El *conocimiento* aparece en este lugar en dos de sus niveles: las *razones de los incorpóreos* (*logoi asomaton*) y de *los siglos* (*logoi aionon*). Se tiende un puente desde la *práctica* (honor y servicio, *In Pr* 7, 1 a, ed. P. Géhin, 87) hasta el *conocimiento*. El revelador de los misterios sería también Cristo, no sólo el Espíritu (*M* 115), según sus escolios a los Salmos: «El temor de Dios le hace a uno *siervo*, pero el *conocimiento* de los misterios le convierte en *amigo*» (*In Ps* 22, 5; PG 12, 1264 C).

72. Evagrio, con su alegorismo bíblico tan sugerente, descubre en el árbol la naturaleza racional. El agua es el *conocimiento*, necesaria para que el árbol de la naturaleza racional florezca. El *conocimiento* que hace florecer la naturaleza racional son las razones de los seres incorpóreos y de los siglos (*M* 116); la miel y su panal (*M* 115), el ser llenado por el Espíritu.

73. Tres proverbios (*M* 118 a *M* 120) invariablemente citados siempre que se trata de la estructura de la vida espiritual, según Evagrio. Lo más admirable, en cambio, es la doctrina cristológica que encierran. La construcción de los tres es muy precisa, y manifiesta su relación. Se perciben sus correspondencias (*carne de Cristo, sangre de Cristo, pecho del Señor*; tres etapas de la vida espiritual: *virtudes prácticas, contemplación de las cosas creadas, conocimiento de Dios*; los verbos: *come, bebe, descansa*; y las consecuencias: *impasible, sabio, teólogo*). *Impasible* no es propiamente el que se ejercita en las virtudes de la vida *práctica*, sino el grado

119. Sangre de Cristo es contemplar las cosas creadas,
el que la bebe se hará sabio gracias a ella.

120. El corazón del Señor es el conocimiento de Dios,
el que reposa sobre él será teólogo.

121. El gnóstico y el práctico se encontraron,
en medio de ellos está el Señor⁷⁴.

adquirido una vez ejercitadas. Llegar a la *impasibilidad* es tener acceso a la sabiduría. El *sabio* ya es un contemplativo, pero no tanto como el *teólogo*, que es un vidente, porque contempla no ya las cosas creadas, sino la Santa Trinidad (cf. *TP* 1-3; *Or* 61). Desde el punto de vista del contenido, posiblemente no haya otra sección que ofrezca mayor riqueza. Ni quizás otra más compendiada en su expresión. Todo el camino al *conocimiento* se presenta en su terminología básica. Pero el mayor logro es que cada fase está en estrecha relación con Cristo en su encarnación. Cristo está no sólo presente en cada fase del proceso, sino que Él es el camino: es la *práctica*, la contemplación y el *conocimiento*. Constituye el proceso mismo desde dentro. Echar una mirada atrás en los primeros pasos de la *práctica*, supone descubrir una historia de encuentro con Él (cf. también *TP* 33); mirar adelante es apostar por la intimidad con Él. La orientación eucarística de estos tres proverbios apuntan a que la comprensión de Evagrio sobre el misterio de Cristo se guía por el sacramento central de la Iglesia. La Eucaristía es la expresión de esa relación estrecha entre Cristo y cada fase de la vida monástica, como también de la intimidad con que es coronada. No se logra conocer a Dios a fuerza de grandes elucubraciones y fatigosos razonamientos, sino descansando en el pecho de Cristo.

74. Una verdadera cadena de palabras y pensamientos tenía que prolongarse en un colofón (*M* 121 a *M* 122). En los que caminan tanto en un estadio inferior (aquí es el *práctico*), como en el superior (designado por gnóstico, que podríamos traducir por *conocedor*), está el Señor presente. Era la convicción de los monjes solitarios que se visitaban para solicitar ayuda espiritual. También el amor y el tesoro del *conocimiento* (cf. *M* 25; 87) son gracias del Señor, y parecen confundirse en el sentido de que el uno lleva al otro. El amor representa el papel de mediador entre las virtudes de la *práctica* y el *conocimiento*.

122. El que ha adquirido caridad, ha adquirido un tesoro,
ha recibido gracia del Señor.
123. Las doctrinas de los demonios las conoce la sabiduría,
y sus artes las descubre la prudencia⁷⁵.
124. No desprecies las santas doctrinas
que te transmitieron tus padres⁷⁶;
la fe del bautismo no la abandones,
ni borres su sello espiritual,
para que el Señor nazca en tu alma
y te proteja en el día malo⁷⁷.

75. La sección más larga (*M* 123 a *M* 131) de la obra es un aviso serio para no tomar atajos peligrosos en el *conocimiento* y hallarse con el falso *conocimiento* como resultado. En el recorrido que separa las virtudes *prácticas* hasta la *teología* hay muchas sendas que extravían. Las virtudes que previenen el extravío son la *prudencia* y la *sabiduría*. Nombradas al principio y al fin de la sección delimitan los márgenes de la misma. Pero justo en medio de la sección, el *M* 126, aparecen de nuevo prudencia y sabiduría: «no hay prudencia ni sabiduría en sus palabras». Desde el primero de los proverbios de este bloque, *M* 123 quiere hablar del falso *conocimiento*, de las virtudes que ayudan a apartarse de él, y de quiénes son los autores del falso *conocimiento*, los demonios.

76. Cf. *Pr* 22, 28.

77. Reaparece el tema de los Padres espirituales (*M* 88 a *M* 92) y sus enseñanzas opuestas a las de los demonios. Se hace presente el signo sacramental, que le da a la vocación monástica cabida en la estructura sacramental de la Iglesia, y al nombrar el *sello espiritual* (*sphragis pneumatike*), recuerda que la fe y el don del Espíritu Santo son condiciones esenciales para recibir el *conocimiento*. Respecto a la fe recuerda que hay demonios especializados «que se oponen a las razones de la divinidad» (*KG* I, 10). Su astucia consiste en cortar con los lazos de la piedad que le transmitieron sus padres. En su lugar se pondrían las doctrinas heréticas.

125. Las enseñanzas de los herejes
 son mensajeras de muerte,
 el que las recibe pierde su propia alma⁷⁸.
126. Así pues, ahora, hijo mío, escúchame⁷⁹,
 no entres por las puertas de hombres paganos,
 ni pisés en sus trampas para no ser apresado;
 mantén tu alma apartada del falso conocimiento.
 Porque yo he tratado frecuentemente con ellas,
 indagué sus secretas palabras
 y he encontrado en ellas veneno de víbora.
 No hay prudencia ni sabiduría en sus palabras;
 todos los que las reciben perecerán
 y los que las aman se colmarán de males.
 Yo vi a los padres de estas doctrinas,
 y en el desierto luché contra ellos,
 pues los enemigos del Señor salieron a mi encuentro,
 y los demonios con sus argumentos
 lucharon contra mí;
 y, sin embargo, no vi luz verdadera en sus palabras⁸⁰.

78. Son mensajeras (*angeloi*) de muerte de parte de los demonios. Evagrio en los *Escolios a los proverbios*, al comentar *Pr* 24, 6, muestra que la turbación de los demonios viene por no saber cómo pilotar la nave (*In Pr* 24, 6; ed. P. Géhin, SC 340, p. 266). La prudencia y la sabiduría son las virtudes necesarias para conducir bien la nave en la tormenta y evitar el naufragio (cf. *TP* 83).

79. Cf. *Pr* 4, 10; 5, 7.

80. El proverbio más largo es una invectiva fuerte contra los falsos maestros, los demonios. No sólo tratan de introducirse sirviéndose de las pasiones, sino que además procuran hacer caer en errores doctrinales. Hay en este proverbio un llamativo acento personal: escúchame... yo... Evagrio ha tenido una experiencia muy personal. Parece referirse al suceso del encuentro con tres demonios que le ponían objeciones

127. El hombre falso será apartado de Dios,
el que engaña a su prójimo caerá en desgracia⁸¹.
128. Más vale el paraíso de Dios que un jardín florido,
y el río del Señor que el gran río que oscurece la tierra⁸².
129. Más fidedigna es el agua celestial,
que el agua que los sabios egipcios sacaron de la tierra⁸³.
130. De la misma manera que cualquiera
que sube a una rueda cae de arriba a abajo,
así los que se exaltan con sus palabras
son humillados por ellas⁸⁴.

contra los dogmas que relata *HL* 38 escuetamente, y que la primera redacción de la obra de Paladio cuenta con todo detalle (VOGÜÉ/BUNGE, *Palladiana III*, n.º 11, pp. 18-19). Paladio le reconoce agradecidamente a Evagrio cómo le hizo comprender la S. Escritura espiritualmente «y me enseñó lo que son fábulas de viejas» (*ibid. A b. p. 8*), es decir, le liberó del falso *conocimiento*. No se puede dudar de la estima cierta de Evagrio e incluso del valor primordial que concede a las enseñanzas monásticas de los padres espirituales y a los dogmas de la Iglesia.

81. Sirviéndose de un juego de palabras en griego, cuando dice que el falso caerá *fuera* (*ekpeseitai*) de Dios, y el que engaña caerá *en* (*empesetai*) desgracia, quiere significar, por contraste, que huir de Dios es la suma de todos los males.

82. Cf. *Dt* 11, 10-11. La exégesis alegórica de Evagrio interpreta que el jardín florido de Egipto es la ignorancia, y el *conocimiento*, el paraíso. El *conocimiento* es comparado al río del Señor, y el gran Río es el Nilo símbolo del mal, del que no se debe beber (*Jer* 2, 18).

83. Cf. *Ex* 7, 24. El agua celestial es el *conocimiento*. No sólo ofrece una meditación sobre los falsos maestros, sino también un contraste entre *conocimiento* y sabiduría mundana.

84. Cf. *Mt* 18, 4 y par. A los falsos maestros se aplica esta palabra evangélica.

131. La sabiduría del Señor eleva el corazón,
su prudencia lo purifica ⁸⁵.
132. Los planes de la Providencia son oscuros,
y difícil de entender
la contemplación del juicio;
el hombre *práctico* los conocerá ⁸⁶.
133. El que se ha purificado
contemplará naturalezas inteligibles,
y las razones de los seres incorpóreos
las reconocerá el monje manso ⁸⁷.
134. El que llama criatura a la santa Trinidad
blasfema contra Dios,
y al que rechaza a su Cristo no le conocerá ⁸⁸.

85. La prudencia en cuanto ordena la *práctica*, se dice que *purifica*, mientras que la sabiduría, por su relación con el *conocimiento*, *eleva* el corazón.

86. La última sección (*M* 132 a *M* 136) toca temas ya tratados sobre los diversos niveles de *conocimiento*. Insiste en *M* 132, por una parte, en la dificultad de alcanzar el *conocimiento* no sólo por la oposición de los demonios, sino por su misma naturaleza misteriosa; por otra, asegura que el *práctico* lo alcanzará.

87. La *práctica* está orientada hacia su fin, la contemplación. Llegado a este punto le resulta ya irresistible nombrar la mansedumbre, tan ligada al *conocimiento* a través de todo el libro.

88. Reaparece el tema de los falsos maestros de la penúltima sección, aplicando las enseñanzas de los padres y de la Iglesia a su punto doctrinal más importante.

135. Las contemplaciones de los mundos
ensanchan el corazón,
los planes de la Providencia y del juicio lo elevan⁸⁹.
136. El conocimiento de los seres incorpóreos
enaltece el intelecto,
y le conduce ante la santa Trinidad⁹⁰.
137. Acordaos del que os ha dado en el Señor
claros proverbios,
y no os olvidéis de mi pobre alma
en el momento de la oración⁹¹.

89. El ensanchar el *corazón* (equivalente a la vez a *alma* y a *intelecto*) por la acción de las contemplaciones es un tema frecuente en Evagrio descrito con imágenes diversas (cf. *TP* 83). El proverbio queda abierto a expansiones cada vez más amplias por los sugestivos plurales *mundos, contemplaciones, razones*.

90. Las contemplaciones inferiores conducen al *conocimiento* de la Santa Trinidad. El corazón ensanchado recibe aquí su verdadero nombre, intelecto, que debe recuperar su pureza original para contemplar a Dios. El objeto último del *conocimiento*, la Santa Trinidad, queda sin especificar en un intento de hacer comprender que la tarea de Evagrio acaba cuando se abre este abismo.

91. El esfuerzo de Evagrio ha sido en el Señor. Eso basta para significar la grandeza del tema y la pequeñez del esfuerzo, porque la tarea es demasiado elevada para su pobre alma, lo cual bien merece una oración. Llama *proverbios* a su composición, desvelando así la fuente de inspiración y su género.

EXHORTACIÓN A UNA VIRGEN

EXHORTACIÓN A UNA VIRGEN

1. Ama al Señor y te amará,
sírvole, e iluminará tu corazón¹.
2. Honra a tu madre como a la Madre de Cristo,
y no amargues la ancianidad de quien te engendró².
3. Ama a tus hermanos como a las hijas de tu madre,
y no abandones el camino de la paz.
4. Que el sol naciente vea el libro en tus manos,
y, tras la hora segunda, tu trabajo³.

1. Laertura de las sentencias es digna de ser considerada, pues nos anuncia los temas principales: las virtudes de la *práctica* («sírvole» al Señor, cf. *M* 116 y su nota), y el *conocimiento*. El amor es el fin de la *práctica* y puerta de acceso a la contemplación (cf. *M* 3).

2. Aunque dirigido a una virgen, se echa de ver por estos dos proverbios (V 2 a V 3), y otros, que ésta vive en comunidad y bajo la guía de una madre espiritual (S. ELM, 400). Las advertencias son similares a las de los proverbios 88 a 92 de *A los monjes*. Es la única alusión a la Virgen María, y tiene el valor de ocupar el puesto de Cristo.

3. La sección V 4 a V 5 está dedicada a las divisiones principales del horario monástico; el cual comprende la *lectura* de la Sagrada Escritura (cf. V 15), el *trabajo*, la vida comunitaria (cf. V 30 a V 32), la *oración*, tanto personal, con su consiguiente meditación de los misterios de Cristo en la óptica evangélica y paulina (V 5; 12; 29-30; 42-43; 50-51; 52-56), como el canto de los salmos (V 35), y las *vigilias nocturnas* en soledad y con lágrimas (V 25; V 40).

5. Ora sin interrupción,
y acuérdate de Cristo que te engendró.
6. Evita las conversaciones con los hombres,
para que no se formen ídolos en tu alma,
y sean para ti un obstáculo
en el momento de la oración⁴.
7. Cristo es tu amado,
arroja fuera de ti a todos los hombres,
y no lleves una vida reprobable.
8. Expulsa lejos de ti la ira y la cólera,
y no habite en ti el resentimiento⁵.

4. Dos proverbios, V 6 a V 7, advierten de los peligros que lleva el trato frecuente con los hombres (cf. también V 46). La virgen consagrada ha elegido ya su Esposo único, cuyo amor no se puede dividir sin estorbar su oración, razón de ser de su consagración.

5. No parece haya un plan en esta obra, al menos tan sofisticado, como en la anterior *A los monjes* (DRISCOLL, 1991, 32; ELM, 397). Da la impresión de que el autor va desarrollando su pensamiento por círculos concéntricos, sin temor a reincidir en el mismo tema desde distinta perspectiva. Pueden apreciarse, sin embargo, dentro del conjunto, algunas débiles estructuras literarias, que guardan cierto paralelismo con su obra *A los monjes*, aparte de que también la *Exhortación a una virgen* se basa en el libro de *Proverbios* como fuente de inspiración literaria. Empieza Evagrio haciendo un repaso de algunos *pensamientos* adaptados a la vida cenobítica, e incluso urbana, pero sin seguir un orden estricto y con frecuentes mezclas. Inicia la lista la cólera y su comparsa, la ira y el resentimiento (V 8), para seguir con la gula (V 9-10), el orgullo (V 10), de nuevo la cólera precedida por la tristeza (V 12), avisos propios de cenobitas sobre el silencio (V 13), y las salidas mundanas (V 14). A partir de aquí da directrices positivas para curar la cólera y la locuacidad (V 15), para sanar el orgullo (V 16), la gula y

9. No digas: «Hoy voy a comer y mañana no»; porque no obras con prudencia. Sería perjudicial para tu cuerpo y causaría dolor a tu estómago⁶.
10. Comer carne no es conveniente y beber vino no es bueno, estas cosas se han de procurar a los enfermos⁷.
11. La virgen arrogante no se salvará, y la de vida regalada no verá a su Esposo⁸.

la avaricia (V 17), la vanagloria (V 18), la cólera (V 19)... Pero la lista se hace interminable. El único cuidado ha sido usar los recursos del estilo proverbial con sus contraposiciones y su escala de estimaciones.

6. La prudencia dirige la lucha contra los demonios (*TP* 89); y la falta de moderación (*M* 102) en el momento presente, difiriéndola para más adelante, es un engaño. El mismo engaño del «hoy me permito, pero mañana tomo la determinación (desmesuradamente) contraria», revela un conocimiento de la sicología humana muy profundo y aplicable a muchas situaciones (cf. *M* 39; 80).

7. Evagrio condena el comer carne y beber vino (*M* 38-39), pero su humanidad con los ancianos (*M* 103) y los enfermos es un bello ejemplo de su discreción (*TP* 40). Por otra parte, no cualquier abstinenencia es buena (V 50).

8. Los proverbios V 11-12, aunque ponen en guardia contra varios pecados: orgullo, egoísmo, tristeza y cólera, tienen cierta dependencia entre sí, ya que el orgullo que aparece en V 11 se repite en el siguiente al referirse al caso de una virgen de la nobleza que quisiera servirse de otra hermana como esclava, rompiendo los principios de igualdad, respeto y caridad que presiden la vida común (V 3; 17; 29-30; 32; 36; 42-43; 50). Éste y el proverbio V 32 apoyan la hipótesis de que la obra se dirige a una virgen de la nobleza. El alma no purificada por la ascesis en sus partes irascible y concupiscible no puede alcanzar el *conocimiento*, ver al Esposo. El orgullo en su grado más alto es un riesgo grave incluso para la salvación.

12. No digas: «Me ha contristado la sierva
y le daré su merecido».
Porque no hay esclavitud entre las hijas de Dios.

13. No des oído a palabras vanas,
y rehuye las habladurías de los que te rodean⁹.

14. No asistas a fiestas donde la gente se embriaga,
ni participes en las bodas de otros;
pues impura es ante el Señor toda virgen que hace esto.

15. Pon en tu boca la palabra de Dios,
y guarda tu lengua de la charlatanería.

16. En presencia del Señor humíllate,
y su diestra te exaltará¹⁰.

17. No desatiendas al necesitado en su angustia
y no faltará aceite en tu lámpara¹¹.

9. Las sentencias V 13-15 a la vez que exhortan al silencio y la soledad señalan la clave para que el silencio no sea simplemente vacío: escuchar la palabra de Dios (cf. V 4).

10. Después de advertir el peligro grave del orgullo, dedica una serie de proverbios a los remedios preventivos. Contra orgullo, humildad.

11. Cf. *Mt 25, 8*. La parábola evangélica de las vírgenes necias y sensatas está muy presente en la obra. El aceite en la lámpara significa tener caridad siempre a punto. Y para que nadie pretexte desconocerlo u olvidarlo, Evagrio se sirve de mil formas diferentes, para insistir en que sin la caridad o mansedumbre no será iluminado el corazón (cf. V

18. Haz todas las cosas por el Señor,
y no procures la gloria que procede de los hombres,
porque la gloria humana es como la flor de heno,
pero la gloria del Señor permanece por los siglos ¹².

19. A la virgen mansa la ama el Señor,
la virgen colérica será odiada.

20. La virgen obediente hallará misericordia,
la indócil es muy insensata.

21. A la virgen murmuradora la perderá el Señor,
a la agradecida la librará de la muerte ¹³.

22. Indigna es la risa y reprobable la desvergüenza
la insensata se enreda en estas cosas ¹⁴.

1) con el *conocimiento* que de Él procede, no se entra a la cámara nupcial (cf. V 42), no se ve al Esposo (cf. V 11; 43), no será la virgen amada del Señor (cf. V 19), estará lejos de Cristo (cf. V 29), no será de las vírgenes sensatas que entran al banquete (cf. V 36), ni tampoco se mantendrá en presencia del Señor (cf. V 50), ni podrá gustar de todas las maravillas descritas en el poético final del libro (cf. V 55-56).

12. Frente a los sensatos consejos dados para vencer la vanagloria (TP 30-32), en esta ocasión ha prescindido de finos análisis sicológicos para recomendar buscar al Señor en todo.

13. Evagrio sabe adaptarse a lectores muy diversos. Por ello si se trata de monjes o vírgenes que viven en comunidad advierte con más insistencia en cercnar la murmuración (cf. V 13; 15; 31; 42; 49-50. M 14; 77; 86; 89-90) y en recomendar una virtud que construye comunidad, la gratitud.

14. La risa es ocasión para otros males, y hace de encubridora de conductas equivocadas (cf. V 46; 49).

23. Quien adorna sus vestidos
se alejará también de la modestia¹⁵.
24. No te apegues a las cosas mundanas,
para que no se extravíe tu corazón,
y hagan inútiles los consejos saludables¹⁶.
25. Con lágrimas y de noche ruega al Señor,
que nadie se dé cuenta de que oras y hallarás gracia¹⁷.
26. El afán de viajar y el ansia de visitar a otros
arrauina el estado del alma y echa a perder su buen celo¹⁸.
27. La virgen fiel no temerá,
la infiel se asustará hasta de su propia sombra.

15. La modestia es escondida, no llama la atención sobre sí misma. El fruto resulta ser una magnífica ayuda para guardar la castidad (cf. V 47).

16. El apego a cosas terrenas arruina la caridad (TP 18), favorece el egoísmo y arroja en manos de la tristeza (TP 19), porque nunca satisface lo que se desea caprichosamente. Todo ello priva del *conocimiento*, lo cual afirma Evagrio al considerar a la tal virgen insensata, en lugar de las prudentes que reciben al Esposo (cf. V 36).

17. Cf. *Hb* 5, 7; *Mt* 6, 6. Las lágrimas son el remedio de la acedia y de la tristeza (V 39; TP 27) provocada por el deseo insatisfecho. La segunda línea es aplicación del consejo del Señor sobre la oración a solas con el Padre.

18. Los deseos incontrolados de frecuentar el trato y sin discreción con las personas, están provocados, según su *Tratado práctico*, o bien por la acedia (cap. 28), o bien por el demonio de la fornicación (cap. 22). Ceder a sus insinuaciones acaba en el abandono del estado emprendido.

28. La envidia consume el alma,
los celos la devoran¹⁹.
29. Quien da de lado a una hermana débil,
también de Cristo está lejos.
30. No digas: «Esto es mío, eso tuyo»,
pues en Cristo Jesús todas las cosas son comunes²⁰.
31. No lleves cuenta de la vida ajena,
y de la desgracia de tu hermano no te regocijes.
32. Asiste a las vírgenes necesitadas
y de tu nobleza no te engrías²¹.
33. No tomes la palabra en la iglesia del Señor²²,
ni levantes tus ojos.
Porque el Señor conoce tu corazón
y todos tus pensamientos los tiene presentes.

19. Una vez más resulta ser Evagrio un magnífico pintor de la humanidad enferma (*TP* 49). Con la misma maestría ha buscado el remedio oportuno para la envidia (cf. V 31).

20. Cf. *Hch* 2, 44; 4, 32. El método paulino por el que deriva un imperativo moral de un principio de vida evangélica es fácilmente detectable.

21. Cf. V 12 y 17 con sus notas.

22. Cf. 1 *Co* 14, 34-35 (*Lc* 16, 15).

34. Arranca de ti todo mal deseo,
y no te inquietarán tus adversarios²³.

35. Salmodia con tu corazón²⁴,
y no muevas solamente tu lengua en la boca.

36. La virgen insensata amará el dinero,
la sensata compartirá su propio pan.

37. Como el ímpetu del fuego es irrefrenable,
así el alma de la virgen herida es incurable²⁵.

23. El mal deseo (*kake epithymia*) y los pensamientos malos (*dialogismoi poneroi*) dan origen al pecado (*TP* 4 donde placer debe entenderse por pecado) y deben rechazarse con prontitud, pues sin esta diligencia se haría sentir el efecto devastador: inquietudes, impureza de corazón, privación del don de la oración (V 38). El peligro se alejará si se toman en consideración los consejos preventivos (V 40; *TP* 15).

24. Cf. *Sal* 47, 8. San Agustín y San Benito tienen formulaciones parecidas de este proverbio, sin que podamos determinar si hubo dependencia. Al final del capítulo diecinueve de la *Regla de san Benito*, donde también cita el mismo salmo, dice así: «y estemos en la salmodia de tal modo que nuestra mente concuerde con nuestros labios».

25. Quizás haya que poner este proverbio en relación con V 44; 46 y no menos con V 47 para entenderlo mejor. Puede referirse a la fornicación sacrílega. Las advertencias con respecto al trato con hombres (V 6-7; 44; 46) no han de sacarse de su contexto. Son normas de prudencia confirmadas por una tradición ininterrumpida, muy realista en cuanto a la naturaleza caída, y optimista en cuanto revelan confianza en el don del Señor para vivir la virginidad como consagración para el Esposo, entrega a las hermanas que conviven en un monasterio, y a los necesitados.

38. No entregues tu alma a pensamientos malos,
 para que no manchen tu corazón
 y alejen de ti la oración pura.
39. La tristeza es pesada y la acedia insoportable;
 pero las lágrimas ante Dios valen más que ambas.
40. El hambre y la sed apagan los malos deseos,
 la buena vigilia purifica el interior.
41. La cólera y la ira ahuyentan la caridad,
 los regalos alejan el resentimiento²⁶.
42. Quien desacredita a su hermana a escondidas,
 se quedará fuera de la cámara nupcial,
 clamará a su Esposo
 y no habrá quien la escuche²⁷.
43. La lámpara de la virgen sin entrañas se apagará,
 y no verá a su Esposo cuando llegue .

26. Los proverbios V 41-43 forman unidad temática. No es ésta la primera vez que aparece el tema de la cólera y la ira (V 8; 12; 31), y el de la caridad y el conocimiento (V 11; 17; 19; 29). La novedad de esta pequeña sección es la relación entre ambos temas entre sí. Cólera e ira apartan de la caridad y ésta es la condición para que se dé el *conocimiento* expresado con imágenes de la parábola evangélica de las vírgenes necias y sensatas. No pueden darse ambos a la vez de manera permanente. Es de destacar el remedio que ofrece contra la cólera e ira: los regalos (cf. *TP* 26).

27. Cf. *Mt* 25, 11-12.

44. El cristal, si cae sobre roca, se romperá,
y la virgen que tiene relaciones con un hombre
no quedará impune.
45. Más vale mujer mansa,
que virgen colérica e irritable.
46. Quien atrae con la risa las palabras del varón,
se parece a quien se echa un lazo al cuello.
47. Como piedra preciosa engarzada en sortija de oro,
así la virgen velada de honestidad.
48. Los cantos y las flautas de los demonios
debilitan el alma,
y arruinan su fortaleza.
Custódiala siempre,
para que no se vuelva reprobable²⁸.
49. No te diviertas con los que se mofan,
ni te regocijes con los que se burlan,
porque el Señor los abandonará.
50. No desprecies a tu hermana porque come,
y con tus abstinencias no te enorgullezcas,

28. Cf. *TP* 71. Cantos demoníacos son las coplas mundanas que suelen despertar la concupiscencia, y los instrumentos musicales del mismo género. El proverbio siguiente puede tener relación con éste y explicar la expresión comentada.

pues no sabes qué prefiere el Señor
o quién se mantendrá en su presencia ²⁹.

51. Quien se lamenta de sus ojos amoratados
y de sus miembros agotados,
no se gozará con la *impasibilidad* del alma.
52. La templanza es laboriosa
y difícil de lograr la castidad,
pero nada hay más dulce que el Esposo celestial.
53. Las almas de las vírgenes serán iluminadas,
las almas de las impuras verán las tinieblas.
54. Vi a unos hombres
extraviar con sus opiniones a unas vírgenes,
desvirtuando su virginidad.
Tú, hija, escucha la doctrina de la Iglesia del Señor,
y ningún extraño te haga cambiar,

29. Cf. *Rm* 14, 3. Antes de la conclusión grandiosa (V 55-56) parecen ser más visibles las estructuras literarias que dan cohesión al conjunto. Por una parte los proverbios que animan a practicar la *abstinencia* (*enkrateia*) con generosidad, por la alegría de la libertad interna que confiere la *impasibilidad* (V 51), por el *conocimiento* iluminador (V 53), y porque, en definitiva, en términos cristianos y más elocuentes, son afectivos: «nada hay más dulce que el Esposo celestial» (V 52). Finalmente un aviso preventivo (V 50) para animar al ayuno, vigencias, abstinencia y castidad (*agneia*): tales prácticas y virtudes o están exentas de orgullo por la caridad y la humildad, o el *conocimiento* que se cree tener es falso.

pues los justos heredarán la luz,
los impíos habitarán las tinieblas³⁰.

55. Los ojos virginales verán al Señor,
los oídos de las vírgenes escucharán sus palabras.
La boca de las vírgenes besarán a su Esposo.
El olfato de las vírgenes
correrá al buen olor de su perfume³¹.
Las manos virginales acariciarán al Señor
y la castidad corporal le será grata.
El alma virginal será coronada,
y con su Esposo vivirá para siempre.
Será ataviada con un vestido espiritual,
y con los ángeles en los cielos se regocijará.

30. Aquí como en su obra *A los monjes* (M 123-131) dedica también al final una exhortación especial sobre el tema del falso conocimiento. A pesar de que el texto griego cuenta con edición crítica (Gressman), aunque del único manuscrito superviviente, en el original faltan los principios dogmáticos que motivan esta ascética dentro de V 54. Las versiones siríaca y latina la contienen. Pero mientras unos (Muylldermans y G. Bunge) la creen original, Gressman lo niega. La versión latina fue publicada por Holstenius (*Codicis Regularum Appendix*, III, 5465-469) y otra diferente por Wilmart de un manuscrito procedente de Silos. Damos a continuación la traducción del pasaje que falta: «*y nadie extraño te haga cambiar*. Dios creó el cielo y la tierra, tiene Providencia de todos y se deleita con ellos. No hay ángel que sea incapaz de malicia, ni demonio malo por naturaleza; a ambos les hizo Dios (dotados) de libre arbitrio. Como el hombre consta de cuerpo corruptible y alma racional, así también Nuestro Señor nació sin pecado, para alimentarse comía verdaderamente y al ser crucificado lo fue en realidad. No era un fantasma engañoso a los ojos de los hombres. Será real la resurrección de entre los muertos y este mundo pasará, y nosotros recibiremos cuerpos espirituales; *pues los justos heredarán la luz, los impíos habitarán las tinieblas*».

31. Cf. Ct 2, 14; 5, 2; 2, 8; 1, 2; 8, 1; 1, 3.

Encenderá una lámpara inextinguible,
y el aceite no faltará en su alcuza³².
Recibirá un tesoro eterno³³,
y heredará el reino de Dios³⁴.

56. A ti, hija, te he dirigido mis palabras:
que tu corazón guarde mis enseñanzas.
Recuerda que Cristo te custodia
y no te olvides de la Trinidad adorable³⁵.

32. Cf. *Mt* 25, 8.

33. Cf. *Mc* 10, 21.

34. La espiritualidad evagriana tan intelectualista, tan severa con las sensaciones y las consecuencias que de ellas pueden derivarse, tan poco dada a servirse de los sentimientos, no es propensa a estimar el valor espiritual propio de la constitución corporal de la persona humana como camino de progreso espiritual. Este extenso proverbio es una relativa y sorprendente excepción. Por su cultura y mentalidad neoplatónica, su autor no se siente inclinado a valorar los estímulos sensibles en su dimensión espiritual. Sin duda que Evagrio no diría tales cosas si fuese simplemente un filósofo estoico o neoplatónico. La confianza para hablar tan libremente procede de la misma Sagrada Escritura y en particular de su libro *Cantar de los Cantares*. Evagrio nunca negó el valor del cuerpo (*TP* 53). También se ha de tener en cuenta que admite la existencia de una *sensación* (*aisthesis*) y un *sentimiento* (*synaisthesis*) en sentido positivos (cf. *Or* 120 y nota correspondiente). Esto explica que su aprecio por la humanidad de Cristo sea real y vivencial. Por esta vez el espíritu contemplativo de Evagrio se ha desentido de su mentalidad filosófica.

35. Evagrio ha tenido una especial prudencia tratándose de vírgenes. Su intento no ha sido discriminar, sino discernir con sabiduría. No considera que las mujeres sean incapaces de llegar al *conocimiento* más elevado, ya que a Melania ha escrito una carta donde puede encontrarse lo más comprometido de su teología. No ha nombrado a la *Trinidad adorable* hasta el fin, y lo hace con prudencia. También considera que las mujeres pueden acceder a tal *conocimiento*, pero especiales circunstancias, quizás como la mencionada en el proverbio 54, le mueven a ser cauto.

SOBRE LA ORACIÓN

CAPÍTULOS SOBRE LA ORACIÓN

Prólogo

Estaba yo abrasado por la llama de las pasiones impuras, cuando el contacto con tu carta agradable a Dios me ha restablecido, como de costumbre, apaciguando mi intelecto, que se debatía entre las últimas bajezas, e imitando felizmente al gran Guía y Maestro¹; y no me sorprende, pues tu parte ha sido siempre excelente, como la del bienaventurado Jacob. Ahora, tras haber servido con destreza a causa de Raquel y haber acogido a Lía, tratas de conseguir la deseada, puesto que por ella has cumplido los siete años convenidos². Yo no puedo negar, por mi parte, que, después de haber estado toda la noche trabajando, nada había conseguido³. Más, por otro lado, al calmarme con motivo de tu palabra, eché las redes y reuní una multitud de peces, supongo que no serán de los grandes, pero, a pesar de ello, son ciento cincuenta y tres, y te los envío en la cesta de la caridad, por medio de capítulos que son iguales en número, satisfaciendo así tu petición⁴.

1. No ha nombrado directamente a su maestro, Macario, pero empiezan aquí sus recursos literarios para no dar a conocer todo a cualquier desaprensivo, y usa el adverbio felizmente (*makarios*).

2. *Gn 29, 15-30.*

3. *Lc 5, 5.*

4. Desde hacía bastante tiempo tenía Evagrio pendiente satisfacer a su amigo en su petición y no había encontrado ocasión.

Te admiro y felicito encarecidamente por tu excelente intención que te hace desear estos capítulos sobre la oración. Porque no anhelas simplemente tenerlos en tus manos y en el pergamo escritos con tinta, sino tenerlos grabados en el intelecto por medio de la caridad y por la ausencia de resentimiento⁵. Sin embargo, puesto que todas las cosas tienen un doble aspecto, uno frente a otro, según el sabio Jesús [Ben Sirac]⁶, recíbelos según la letra y según el espíritu, y date cuenta de que el intelecto precede absolutamente a la letra; pues si aquél falta de nada servirá ésta. Así pues, también es doble el modo de la oración: uno práctico y otro contemplativo⁷; igual que en el número hay dos aspectos: uno palpable, la cantidad, y otro significativo, la cualidad.

Dividiendo este tratado sobre la oración en ciento cincuenta y tres capítulos, te hemos enviado este alimento evangélico⁸, para que encuentres la satisfacción del número simbólico y la figura triangular y hexagonal que representan, al mismo tiempo, tanto el santo conocimiento de la

5. Hay una clara reminiscencia al texto paulino (2 Co 3, 3) y desde el prólogo pone su sello inconfundible al sustituir corazón por intelecto (*nous*). Apunta ya un resumen de su doctrina sobre la oración al fijar en el intelecto el quicio de su antropología y de la vida espiritual. La oración tendrá en el intelecto su máxima expresión (*Or* 53; 84; 126), pero necesita ser purificado por la *práctica*, o por las virtudes, cuya cima es la caridad y su mejor testimonio la ausencia de la cólera mal encauzada (*Or* 12-27).

6. *Si* 42, 24.

7. Estos dos tipos de oración están bien determinados en Evagrio. El modo *práctico* es la oración incesante, la que se hace por medio de oraciones breves o jaculatorias, especialmente en la tentación (*Or* 97-98). El modo *contemplativo* requiere un tiempo oportuno (*kairos*) de oración (*Or* 45; 70; 114; 117; 119) más sosegada y pasiva, estando libre de pensamientos apasionados. (Todo el tratado *Sobre la oración* versa acerca de este modo, *Or* 2-4; 10; 44).

8. *Jn* 21, 11.

Trinidad como también la delimitación y disposición de este mundo. El número cien es en sí mismo cuadrangular, el cincuenta y tres, triangular y esférico: puesto que el veintiocho es triangular y el veinticinco esférico, ya que cinco veces cinco hacen veinticinco. Pues bien, tienes la figura cuadrangular no sólo en el grupo de las cuatro virtudes, sino también en el conocimiento verdadero de este siglo, semejante al número veinticinco, a causa de lo esférico de los tiempos: una semana sigue a otra semana, y un mes a otro mes y el tiempo transcurre de año en año; y de momento en momento, como observamos con el movimiento del sol y de la luna, de la primavera, del verano, y de las estaciones siguientes. El triángulo podría sugerirte el conocimiento de la Trinidad santa. Pero, según otra interpretación, si admites que, a causa de la multitud de los números que lo componen, ciento cincuenta y tres es triangular, observa en él la *práctica*, la física, la teología, o también, la fe, la esperanza y la caridad, oro, plata y piedras preciosas.

Ahora bien, esto en cuanto al número, en cuanto a los capítulos, no desprecies su pequeñez, tú que sabes tanto saciarte como abstenerse⁹ y que en verdad te acuerdas de Aquel que no menospreció las dos pequeñas monedas de la viuda, sino que las prefirió sobre las riquezas de muchos otros¹⁰. Por tanto, conociendo el fruto de la benevolencia y de la caridad, lo guardarás para tus verdaderos hermanos, encomendándoles que oren por el enfermo de modo que recobre la salud y, en adelante, tome su camilla y ande por la gracia de Cristo [nuestro verdadero Dios, al cual sea la gloria por los siglos]¹¹. Amén.

9. *Flp* 4, 12.

10. *Lc* 21, 3.

11. Los fragmentos que incluimos entre corchetes corresponden al texto de Migne, PG, pero no aparecen en la versión de la *Philokalia*, de la que nos servimos como texto base.

Capítulos sobre la oración

1. Si alguien quisiera preparar un perfume aromático, mezclará, conforme a la ley¹², incienso transparente, canela, ónix y mirra en igual cantidad. Éste es el cuaternario de las virtudes. Si alcanzan su plenitud y obtienen su equilibrio, el intelecto no será traicionado¹³.
2. El alma purificada por la observancia de los mandamientos¹⁴ confirma la disposición inamovible del intelecto, haciéndole capaz de recibir el estado que busca¹⁵.
3. La oración es el coloquio del intelecto con Dios. ¿Qué estado requiere entonces el intelecto para que pueda tender hacia su propio Señor sin desviarse, y dialogue con Él sin ningún intermediario?¹⁶

12. *Ex* 30, 34.

13. Orar requiere el ejercicio de las cuatro virtudes cardinales y todas las que dependen de ellas, pues ninguna se sustenta por sí sola. Sería para un asceta grave ilusión creer que, por ejemplo, con solo mortificar la gula, le bastaría para alcanzar la perfección.

14. El texto de PG dice así: «El alma purificada por la plenitud de las virtudes...».

15. El alma es purificada cuando se purifica el intelecto (*nous*), según la constitución antropomórfica tripartita, y llega a ser inquebrantable por el ejercicio de las virtudes. El intelecto es el único ser susceptible de contemplar a la Santa Trinidad. El estado que busca es la oración. Evagrio considera la oración como un estado al que se accede por el ejercicio de las virtudes.

16. Coloquio (*homilia* en griego) sugiere no sólo conversación, sino comunión, trato habitual y encuentros asiduos. El intelecto está por encima no sólo del raciocinio, sino aun de los sentimientos. Sin intermediario creado que fuese un obstáculo, pues Evagrio hablaba de desnudez hasta del recuerdo de las criaturas más espirituales (*Or* 58).

4. Si a Moisés, al intentar acercarse al lugar de la zarza ardiente, le fue prohibido hacerlo hasta que se desató las sandalias de los pies, ¿cómo tú, deseando ver a Aquél que trasciende toda sensación y pensamiento, quieras llegar a ser su constante compañero, no te desprendes de todo pensamiento apasionado?¹⁷

5. Pide, en primer lugar, el don de lágrimas, a fin de ablandar, por medio de la compunción, la dureza que hay en tu alma; y confesando contra ti tus iniquidades ante el Señor, te llegue de El el perdón¹⁸.

6. Acude a las lágrimas para ser escuchado en tus peticiones; pues mucho se complace en ti el Señor cuando oras con lágrimas¹⁹.

7. Aunque derrames fuentes de lágrimas en tu oración, de ningún modo te enorgullezcas, creyendo estar por encima de la mayoría; pues se trata simplemente de una ayuda que ha obtenido tu oración para que puedas confesar voluntariamente tu pecados y aplacar al Señor con tus lágrimas. No conviertas en pasión el remedio contra las pasiones, no vayas a irritar más al que te da la gracia.

17. El pensamiento apasionado —es decir, movido por uno de los ocho pensamientos— impide la virtud, cuánto más la contemplación a la que el simple pensamiento le pone un muro infranqueable.

18. Cf. *Or* 78-79; *M* 56.

19. Sobre lo que conviene pedir: *Or* 38; acerca de las lágrimas: *V* 25 y 39.

8. Muchos que lloraban por sus pecados, olvidando la finalidad de sus lágrimas, se extraviaron enloquecidos²⁰.

9. Mantente firme, ora con vigor y rechaza las preocupaciones y los pensamientos que te sobrevengan; porque te perturban e inquietan con el fin de debilitar tu ánimo.

10. Cuando los demonios te ven que deseas orar verdaderamente, te sugieren ideas de algunas cosas realmente necesarias y, un poco más tarde, avivan su recuerdo moviendo al intelecto para que las busque; pero cuando éste no las encuentra se entristece mucho y se desalienta. Sin embargo, cuando se mantiene en oración, le recuerdan las cosas que buscaba y despiertan su memoria con el fin de que el intelecto, debilitado por el conocimiento de estas cosas, pierda la oración fructuosa²¹.

11. Lucha por conseguir que tu intelecto en el momento de la oración permanezca sordo y mudo; y podrás orar.

12. Cuando te sobrevenga alguna tentación o contradicción, cuando seas irritado o te veas movido a la ira por alguna contrariedad o a proferir algún tipo de insulto,

20. Cf. Difícil escapar de la vanagloria: *TP* 30; las lágrimas ahuyentan el orgullo: *TP* 33.

21. Una tentación no vencida en su día encuentra campo abonado para que el demonio sugiera deseos que parezcan cosas necesarias (*TP* 34), como hacer acopio de bienes (*TP* 9), o el cuidado de la familia (*TP* 95;12), y entonces no hay más remedio que tomar una decisión valiente, pero íntima, para no dar pie a la vanagloria (*Or* 41).

acuérdate de la oración y del juicio que en ella te espera; y al punto se apaciguará en ti el movimiento desordenado.

13. Todo lo que hicieses para vengarte de un hermano que te ha ofendido, será para ti un obstáculo en el momento de la oración²².

14. La oración es un vástago de la mansedumbre y de la ausencia de cólera²³.

15. La oración es fruto de la alegría y del agradecimiento.

16. La oración aleja la tristeza y el desaliento²⁴.

17. Ve, vende cuanto posees y dalo a los pobres; y, tomando tu cruz, niégate a ti mismo para que puedas orar sin distracción²⁵.

18. Si quieres orar dignamente, niégate a ti mismo en todo momento y si sufres todo tipo de desgracias, acéptalas por amor de la oración²⁶.

22. *TP* 25; 23; *M* 15.

23. La caridad es la puerta de la *gnosis* o *conocimiento* superior de Dios (*TP* pról. [8]; *M* 99). Superada la distracción toda la lucha se concentra en la parte irascible (*TP* 53; *Or* 19; 26).

24. Cf. *M* 56.

25. Cf. *M* 17; *TP* 19; 18; 97; *Or* 10.

26. Es necesaria la abnegación para llegar a la contemplación (cf. *Or* 114). El amor a la oración o a Dios es un don de su misericordia (*TP* 46).

19. De toda dificultad que soportes con sabiduría, encontrarás el fruto en el momento de la oración²⁷.

20. Si deseas orar como conviene, no contristes ningún alma, de lo contrario corres en vano²⁸.

21. «Deja tu ofrenda —se dice— delante del altar y vete primero a reconciliar con tu hermano»²⁹, y al volver orarás entonces sin perturbación; pues el resentimiento ciega la parte rectora del que ora y oscurece sus oraciones³⁰.

22. Los que acumulan en su interior tristeza y resentimiento [y se imaginan que oran] se parecen a aquellos que achican agua y la echan en una cuba agujereada.

23. Si eres paciente, siempre orarás con alegría.

24. Cuando ores como conviene, se te aparecerán cosas tales que considerarás totalmente justo servirse de la ira; pero en absoluto es justa la ira contra el prójimo. Si buscas, encontrarás que es posible solucionar el asunto

27. Cf. *Or* 23.

28. La oración tiene que ir acompañada de paciencia y dulzura; es amor no sólo a Dios, sino también al prójimo (cf. *TP* 20 y la nota con lugares paralelos).

29. *Mt* 5, 24.

30. Cf. *Or* 147.

satisfactoriamente sin ira. Así pues, utiliza todos los medios para no dar rienda suelta a la ira³¹.

25. Ten cuidado, no sea que creyendo curar a otro, tú mismo te vuelvas enfermo incurable e interrumpas irremediablemente tu oración³².

26. Si evitas la ira, hallarás misericordia, demostrarás que eres prudente y serás contado entre los hombres de oración³³.

27. Armado contra la ira, no darás pie jamás a tus deseos; pues estos son los que proporcionan materia a la ira, la cual, a su vez, perturba el ojo intelectual, perjudicando así el estado de la oración³⁴.

31. «Una piedra lanzada al aire no llega al cielo, y la oración del que desea agradar a los hombres no sube a Dios» (*De octo spirit. :15*: PG 79, 1160-1).

32. De Macario Magno o el egipcio pudo aprender Evagrio algo semejante: «Si al reprender a otro te dejas llevar de la cólera, no haces más que dar rienda suelta a tu propia pasión; no debes destruirte a ti mismo por salvar a otro» (*Apotegmas. Colección sistemática*, IV, 31; ed. por J-C. GUY (SC 387), 202-203). La ilusión por curar a otros de su extravío, puede llevar a abandonar la vida monástica.

33. La mansedumbre humana reposa en la memoria de Dios, y el alma que carece de ira se convierte en templo del Espíritu Santo. Cristo reclina su cabeza sobre el que posee la longanimidad, y el intelecto pacífico es mansión de la Santa Trinidad. Evagrio en sus cartas (n.º 56; 41; 28; 36) exalta la figura de Moisés a partir del elogio que hace la Escritura de su mansedumbre (*Nm 12, 3*) en lugar de otras virtudes. El manso es igual que los ángeles (*Isangelos: Or 113*).

34. Cf. *TP* 99; *Or* 51-55.

28. No ores solamente con actitudes externas, antes bien dirige tu intelecto hacia el sentimiento de la oración espiritual con gran temor³⁵.

29. A veces, apenas comiences a orar, orarás bien. Otras veces, en cambio, aunque te esfuerces mucho, no conseguirás tu propósito. Esto sucede para que busques con más ahínco, y una vez alcanzado el objetivo, lo poseas libre de peligro³⁶.

30. Cuando un ángel se acerca, se apartan inmediatamente todos aquellos que nos inquietan y el intelecto se queda con un gran reposo, orando sanamente. A veces, sin embargo, nos opriime el combate habitual; el intelecto se debate sin que le sea posible levantar los ojos, debido a que ha sido asediado por varias pasiones. Con todo, si busca aún más encontrará, y si persevera llamando, se le abrirá³⁷.

31. No ores para que se cumpla tu voluntad, pues no se ajusta completamente a la voluntad de Dios. Antes bien, ora según te fue enseñado diciendo: «Hágase en mí tu voluntad»³⁸; y así en todas las cosas pídele que se realice su voluntad, puesto que Él desea lo bueno y conveniente para tu alma, mas tú no siempre buscas esto³⁹.

35. Cf. *Or* 56-58; sentidos espirituales: V 55; *Or* 120.

36. Cf. *Or* 47-49.

37. Cf. *TP* 32; 75; 79; *Or* 59; 47-48.

38. *Mt* 6, 10.

39. Cf. *Or* 32-34; 106-112.

32. Muchas veces, al orar, he pedido que se cumpliera lo que suponía ser bueno para mi, y obstinándome en mi petición y forzando irreflexivamente la voluntad de Dios no le permitía que me diera lo que El sabe que más me convenía. Y en realidad, al recibirlo más tarde, me afligía mucho por no haber pedido ante todo que se cumpliera la voluntad de Dios⁴⁰, pues la cosa al fin no era tal como la había imaginado.

33. ¿Qué bien hay fuera de Dios? Por tanto, entreguémosle todo lo que nos concierne y nos sentiremos bien; pues el que es bueno es sin duda proveedor también de dones excelentes.

34. No te aflijas si no recibes inmediatamente de Dios lo que pides; porque el Señor quiere hacerte un bien aún mayor perseverando con El en la oración. ¿Qué hay, en efecto, más sublime que dialogar con Dios y ocuparse en el trato con El?

35. La oración sin distracción es la acción más sublime del intelecto⁴¹.

40. El texto de *PG* varía ligeramente: «...por haber pedido ante todo que se cumpliera mi propio querer».

41. Evagrio es tachado generalmente de haber construido un sistema espiritual intelectualista. Pero no se debe olvidar que identifica el estado de pura intelección, el estado de oración y la teología o gnosis de la Trinidad. Esto es lo que explica el capítulo 61 del presente tratado. Cf. *Or* 56-58. Este capítulo falta en *PG*.

36. (35) La oración es una elevación del intelecto hacia Dios⁴².

37. (36) Si anhelas orar, renuncia a todo para heredarlo todo⁴³.

38. (37) Ora, en primer lugar para ser purificado de las pasiones, en segundo lugar, para ser preservado de la ignorancia y, por último, para verte libre de toda tentación y abandono.

39. (38) Busca únicamente en tu oración la justicia y el reino, es decir, la virtud y el conocimiento y todo lo demás se te dará por añadidura⁴⁴.

40. (39) No es justo orar solamente por la propia purificación, sino también por la de toda tu raza, a fin de imitar una conducta angélica⁴⁵.

41. (40) Fíjate si de verdad estás ante Dios en tu oración, o si te dejas vencer por la alabanza humana, e indu-

42. La numeración que va entre paréntesis corresponde a la de PG.

43. Cf. *Or* 17-18; 124.

44. *Mt* 6, 33; cf. *TP* 2; 3.

45. Cf. *Or* 80-81; 113; *TP* 76. «En cuanto a nosotros, no somos tales que podamos orar por los otros; pues no poseemos la pureza de corazón, ni el rostro descubierto que recibe la naturaleza racional gracias a la impasibilidad del alma unida al *conocimiento* de la verdad» (*Carta*, 25). Cf. *M* 137.

cido a buscarla con afán, aprovechando como pretexto el alargamiento de tu oración.

42. (41) Ya ores en comunidad ya a solas, esfuérzate en orar no por rutina, sino con sentimiento⁴⁶.

43. (42) El sentimiento⁴⁷ propio de la oración es la reverencia acompañada de compunción y de dolor del alma en la confesión de las faltas con secretos gemidos⁴⁸.

44. (43) Si tu intelecto divaga durante la oración, todavía no ora como monje, sino que pertenece aún al mundo, ocupándose en adornar la tienda exterior⁴⁹.

45. (44) Cuando ores, vigila estrechamente tu memoria, de manera que no te sugiera sus propios recuerdos, sino que más bien te mueva a la aspiración del conocimiento; pues el intelecto por naturaleza es muy propenso a dejarse despojar por la memoria en el tiempo de la oración⁵⁰.

46. Cf. *Or* 28; V 35.

47. En lugar de «sentimiento» (*aisthesis*), la edición de PG dice «carácter» (*ethos*).

48. *Or* 5-9; 78; 144; V 25.

49. Pasar de la condición de mundano a monje exige sanar el interior, para que no quede memoria de los pensamientos apasionados (*TP* 61). No basta ejercitar las virtudes, hay que llegar a la contemplación (*M* 63). Los viajes a las ciudades tienen un riesgo especial para el monje (*TP* 41). Otras dificultades son los pensamientos simples o el conocimiento de los inteligibles (*Or* 56-58).

50. El obstáculo de una memoria creativa de imágenes placenteras: *TP* 10. La *impasibilidad* es el estado más apropiado a la oración porque no se dispersa con la memoria imaginativa (cf. *TP* 67).

46. (45) Cuandooras, la memoria suele traerte imágenes, bien de cosas pasadas, o de preocupaciones nuevas, o el rostro del que te ha contristado⁵¹.

47. (46) Mucho envidia el demonio al hombre que ora, y utiliza cualquier recurso para apartarle de su fin. En efecto, no cesa de remover pensamientos de cosas por la memoria, y de despertar todas las pasiones en la carne, a fin de frenar, si le fuera posible, su óptima carrera y su ascenso hacia Dios⁵².

48. (47) Cuando, tras haber realizado muchas cosas, el demonio más perverso no ha sido capaz de impedir la oración del diligente⁵³, se retira un poco, y más tarde se venga del que estuvo orando; o bien encendiendo su cólera, destruye el excelente estado mantenido en él por la oración; o incluso excita algún placer irracional, para injuriar su intelecto⁵⁴.

49. (48) Cuando hayas orado como conviene, teme lo que no es conveniente y disponte virilmente a custo-

51. Evagrio insiste en la vigilancia sobre la memoria, porque la atención a Dios es la manera de dar a Dios el honor y el culto que se le debe: *Or* 10; 45; 47. El rencor mata la oración: *Or* 19-26; 145; *TP* 11.

52. Los demonios tratan de arrebatar el fruto de la oración provocando la cólera, pero ésta misma nos ha sido dada para combatirlos. Por tanto, usar bien de ella es el remedio contra los demonios: *TP* 42; 24.

53. *St* 5, 16.

54. Cf. *TP* 44.

diar el fruto de tu oración. Para esto fuiste formado desde el principio: para trabajar y guardar⁵⁵. Por tanto, después de haber trabajado, no dejes de custodiar lo que has conseguido con tu trabajo; de lo contrario de nada te habrá servido orar⁵⁶.

50. (49) Toda guerra que se libra entre nosotros y los demonios impuros, no tiene otro motivo que la oración espiritual; pues ésta es muy hostil y odiosa para ellos, mas para nosotros es causa de salvación y muy agradable⁵⁷.

51. (50) ¿Qué significa para los demonios suscitar en nosotros la gula, la fornicación, la avaricia, la cólera, el resentimiento y las demás pasiones? Lo hacen para que el intelecto entorpecido por ellas no pueda orar como conviene, porque cuando dominan las pasiones de la parte irracional no le permiten actuar conforme a la razón [e ir en busca del Verbo de Dios]⁵⁸.

55. *Gn 2, 15.*

56. Las tentaciones se multiplican cuando el alma comienza a escrutar espiritualmente las palabras de Dios. No debe uno extrañarse porque la razón no lo comprenda. Por el contrario, lo mejor es estar más prevendidos contra los ataques de los demonios, para no tener que lamentar consecuencias.

57. Para Evagrio el *conocimiento* de Dios equivale a la contemplación y a la oración: «Todos los seres han sido creados en orden al *conocimiento* de Dios; todo lo que ha sido creado por otro motivo es inferior a aquello por lo que ha sido creado; por esto lo más grande de todo es el *conocimiento* de Dios» (KG, I, 87).

58. El intelecto es el verdadero ser del hombre, el cuerpo solo el receptáculo. El intelecto cayó de su estado puro en un alma y cuerpo, degradaciones del ser. El *conocimiento*, al ser una asimilación no solo intencional, sino real con el ser conocido, opera una muy profunda

52. (51) Caminamos tras las virtudes por medio de las razones de los seres creados, y a estos a través del Verbo que les ha dado la existencia. El, por su parte, suele manifestarse en el estado de la oración⁵⁹.

53. (52) El estado de oración es un hábito impasible, que impulsado por un amor muy intenso arrebata al intelecto sabio y espiritual, elevándole hasta la cima de lo inteligible⁶⁰.

54. (53) Aquél que se dispone a orar verdaderamente, no sólo debe dominar la ira y el deseo, sino también lograr estar libre de todo pensamiento apasionado⁶¹.

trasformación entitativa en el cognoscente. El intelecto, si se apega apasionadamente a los cuerpos al conocerlos degrada su condición y ya no puede ver a los incorporales. En cambio, «cuando los hombres contemplan a los indivisos, se trasforman en indivisos» (KG, II, 67). Hay progreso en la corporeidad o en la espiritualidad en razón de la diversidad y categoría de la contemplación. El punto culminante lo indica Evagrio de esta manera: «Cuando el intelecto ha sido admitido al *conocimiento* de la Santa Trinidad, entonces por gracia es llamado dios, habiendo llegado a la plena imagen de su creador» (KG V, 31). Es retornar a la primera creación, en que era intelecto puro (Or 110).

59. Virtudes y ascesis llevan a la contemplación inferior: a las razones de los seres creados, y de ahí se pasa a la contemplación del Creador (Or 152), fin supremo que coincide con el estado de oración (Or 53).

60. De forma velada habla de la etapa más sublime en la vida espiritual: el estado de oración, y de la etapa previa que a ella conduce: la perfecta *impasibilidad* (Or 61).

61. El consentir a cualquier pensamiento malo es falta de *impasibilidad*, y por tanto de verdadera oración (cf. TP 74-75).

55. (54) El que ama a Dios dialoga siempre con El como con un padre, expulsando de sí todo pensamiento apasionado⁶².

56. (55) No por haber alcanzado la impasibilidad se ora ya verdaderamente, pues es posible detenerse en meros pensamientos, estar ocupado en sus disquisiciones y hallarse muy lejos de Dios⁶³.

57. (56) El intelecto, aunque no se detenga en los pensamientos simples de las cosas, no por eso ha alcanzado ya el lugar de la oración; pues es posible que se quede constantemente en la contemplación de esos objetos y que reflexione en sus razones, las cuales aun siendo expresiones simples, por ser cosas lo que contempla, conforman el intelecto y le distraen de Dios.

62. La oración continua es signo y medio de liberarse de los malos pensamientos (*TP* 49; *V* 1; 5; 52).

63. Los capítulos 56 a 58 exponen los pasos a dar en el camino de la oración o de la contemplación. Evagrio establece una equivalencia entre éstas. Y distingue en ellos tres grados principales con sus correspondientes subdivisiones. El *primer grado* comprende estar purificado y haber alcanzado la *impasibilidad*, para que se dominen las pasiones y los objetos no subyuguen al alma. El *segundo*, contemplar las razones de los objetos que es superior al simple estar apartado de ellos. Pues mientras la contemplación de los objetos materiales no deje de penetrar y afectar al alma, la transforman en material por alimentarse de ellos. Si el objeto contemplado es espiritual se llega al *tercer grado*. Aun en este grado todavía se puede estar influenciado por su multiplicidad, lo cual resta visión y *conocimiento (gnosis)* espiritual. Por fin, el conocimiento de la Santa Trinidad requiere la desnudez del intelecto.

58. (57) Aunque el intelecto se eleve por encima de la contemplación de la naturaleza corpórea, de ningún modo, sin embargo, ha tenido una visión perfecta del lugar de Dios, ya que puede estar en el conocimiento de lo inteligible y dispersarse en él.

59. (58) Si deseas orar, tienes necesidad de Dios que es quien da la oración al que ora. Invócale, pues, diciendo: «Santificado sea tu nombre, venga tu reino»⁶⁴; es decir, el Espíritu Santo y tu Hijo unigénito. Así lo enseñó al hablar de adorar al Padre en espíritu y en verdad⁶⁵.

60. (59) El que ora en espíritu y en verdad ya no honra al Creador en la criaturas, sino que alaba a Dios en Él mismo.

61. (60) Si eres teólogo, orarás verdaderamente, y sioras verdaderamente, eres teólogo⁶⁶.

62. (61) Cuando tu intelecto, movido por un gran deseo de Dios, se desprenda poco a poco, por así decir,

64. *Mt* 6, 9.

65. *Jn* 4, 23.

66. Capítulo tantas veces citado y pocas bien entendido. La clave de su comprensión es que Evagrio identifica oración y contemplación. Teólogo es el vidente o contemplativo (cf. *M* 120), no el dialéctico o erudito. «El conocimiento de Dios tiene necesidad no de un alma racional, sino de una con visión intuitiva. La racionalidad también se suele encontrar en las almas que no están purificadas, la visión en cambio solamente en las puras» (*KG*, V, 90; cf. *TP* 1, con la nota correspondiente).

de la carne y rechace todos los pensamientos procedentes de la sensación, de la memoria o del temperamento, y al mismo tiempo se encuentre lleno de piedad y alegría, entonces piensa que estás ya en el ámbito de la oración⁶⁷.

63. (62) El Espíritu Santo, compadeciéndose de nuestra debilidad, nos visita aun siendo impuros todavía, y con sólo hallar nuestra intelecto orando con amor sincero, entra en él, desvanece todo el ejército de razonamientos y pensamientos que lo envuelve, y lo empuja al amor de la oración espiritual⁶⁸.

64. (63) Mientras que los demonio, sirviéndose de las alteraciones del cuerpo, introducen en el intelecto razo-

67. Se vuelve al tema frecuente de que la oración o contemplación es obra de la caridad, que a su vez es término de la ascesis (*TP* pról. [8]; 81; 84). Y el paso previo a la caridad es el dominio sobre los malos pensamientos (cf. *TP* 32; 66; 83). El respeto es la tercera de las condiciones y equivale a las lágrimas en la oración (*Or* 6; 7). Por fin, la alegría, que no contradice lo anterior, porque las lágrimas no están provocadas por la tristeza. Es más, para que sea bien entendido el respeto o las lágrimas, Evagrio añade la alegría opuesta a la tristeza. Ésta proviene de la frustración de los deseos o la cólera (*TP* 10).

68. No se desdice Evagrio de la necesidad de estar purificado para la oración. La única impureza tolerada es la que subsiste sin consentimiento. Una variante en este capítulo cambia amor (*erota*) por obras (*erga*), lo que significa que en ambos casos el Espíritu no ha otorgado aún la oración pura, sino la condición para alcanzarla o la realización de dichas condiciones. Por otra parte, esta mención del Espíritu Santo es rara en Evagrio. Solo dos veces lo hace en todo el tratado. La acción atribuida a Él se la aplica en otras ocasiones a Cristo, al Padre, a los ángeles, o de manera genérica (*Or* 70), a Aquel que se compadece (*ho sympaschon*): la bondad de Dios, en definitiva, que sale al encuentro de nuestra debilidad.

namientos, conceptos o reflexiones, el Señor hace lo contrario: entra en el intelecto, infunde en ella el conocimiento como Él quiere; y, por medio del intelecto, calma la intemperancia del cuerpo⁶⁹.

65. (64) Todo aquel que desea vivamente la verdadera oración y se encoleriza o guarda resentimiento es un demente; pues se parece a aquél que, queriendo tener una vista penetrante, se arrancara sus propios ojos⁷⁰.

66. (65) Si deseas orar, no hagas nada que se oponga a la oración, para que Dios, acercándose a ti, camine a tu lado.

67. (66) No representes en tu interior la divinidad cuando ores, ni consientes que se modele en tu intelecto forma alguna; antes bien, corre inmaterial hacia lo inmaterial y comprenderás.

69. Entre el conocimiento que procede de los demonios o de los hombres y el que viene de Dios hay una diferencia esencial: aquéllos nos dan a conocer sus pensamientos por imaginaciones o palabras, pero Dios lo hace por intelección directa. Los demonios demuestran además su limitación en que conocen los pensamientos humanos por las actitudes exteriores, no directamente (cf. *TP* 47). Y excitan las pasiones por los sentidos, no por la inteligencia (*TP* 37). Los ángeles, por el contrario, se asemejan a Dios porque actúan interiormente en favor de la paz y la contemplación (*TP* 80; 76).

70. El conocimiento otorga una asimilación real con el objeto conocido, según la gnoseología evagriana. La oración o contemplación de la Stma. Trinidad es sin forma ni figura, porque es inmaterial. En un intelecto apegado a seres corpóreos, o recuerdos apasionados de los mismos, no es posible recibir la contemplación de Dios, pues Dios no tiene forma (*TP* 65; 61; 34).

68. (67) Evita las trampas de los adversarios. Porque suele suceder, cuando ores con pureza y tranquilidad, que de repente se te aparezca una forma desconocida y extraña, para llevarte a la presunción de creer que allí está la divinidad, y así persuadirte rápidamente a pensar que la divinidad es cuantificable. Sin embargo, la divinidad no tiene cantidad ni figura.

69. (68) Cuando el envidioso demonio no es capaz de agitar tu memoria durante la oración, fuerza entonces la constitución del cuerpo con el fin de producir alguna imaginación desconocida para el intelecto y conferirle forma. Éste, acostumbrado a tratar con los conceptos, se doblega negligentemente y, aunque perseguía el conocimiento inmaterial y sin forma, se deja engañar, prefiriendo el humo en lugar de la luz⁷¹.

70. (69) Estate alerta, preservando tu intelecto de pensamientos durante el tiempo de la oración, para que realice su plegaria y permanezca en la paz que le es propia; y así, Aquél que se compadece de los ignorantes te visitará y recibirás entonces el gloriosísimo don de la oración⁷².

71. La constitución corporal (*krasis*) es el compuesto fisiológico, cuyas reacciones pueden provocar imaginaciones perturbadoras. A esta constitución tienen acceso los demonios (*Or 64*). El que está habituado a la contemplación inferior o conceptual y no ha experimentado la razón superior o divina, al experimentar ésta todavía con sus hábitos inferiores, suele olvidarse que entonces no hay lugar para la multiplicidad e imaginación, causa de tal perturbación.

72. La quietud propia del estado de oración es la descrita en *TP 57*. Las semillas naturales de *TP 57* son las que proceden de los gémenes originales de la primera creación y se desarrollan volviendo al estado inicial, que fue la contemplación de Dios. Es el estado propio del intelecto y la quietud que le caracteriza.

71. (70) No podrás orar con pureza, si te atas a las cosas materiales y estás agitado por continuas preocupaciones; porque la oración es supresión de los pensamientos⁷³.

72. (71) No se puede correr estando encadenado, ni el intelecto esclavizado por alguna pasión puede ver el lugar de la oración espiritual; puesto que es arrastrado y envuelto por el pensamiento apasionado y no puede mantenerse inamovible.

73. (72) Cuando el intelecto ora con pureza e impasiblemente, entonces los demonios ya no se acercan a él por la izquierda, sino por la derecha⁷⁴; pues le hacen concebir la apariencia de Dios como si fuera una figura agradable a los sentidos, de manera que le parezca haber alcanzado ya perfectamente la cumbre de la oración. Esto —decía un gnóstico— sucede debido a la pasión de la vanagloria y al demonio, cuyos golpes hacen palpititar el lugar del cerebro⁷⁵.

74. (73) Pienso que el demonio, al tocar el lugar que dije, cambia, según quiere, la luz que envuelve el

73. Los pensamientos de seres corpóreos corrompen la contemplación (cf. *Or* 56-58; V 38).

74. Evagrio ha dejado la solución al enigma de la parte derecha e izquierda en otras obras. El ojo izquierdo es el que sirve para la contemplación de los seres, y el derecho es el que contempla la luz de la Santa Trinidad.

75. Las estratagemas del demonio para vencer al contemplativo no se agotan cuando ha sido derrotado por éste en el campo de las pasiones; toman venganza en su cuerpo alterando el cerebro de tal forma, que le parezca percibir la luz divina.

intelecto, para suscitar así la pasión de la vanagloria, dando forma en el intelecto irreflexivo al razonamiento para imaginarse definitivamente el conocimiento divino y esencial. Y como el intelecto no se ve turbado por pasiones carnales e impuras, sino más bien afianzado en la pureza, se imagina libre de toda fuerza enemiga y sospecha por ello, que es divina la aparición producida por el demonio, que le hizo concebir aquella representación mediante esa horrible táctica que, según dijimos, consiste en provocar en el cerebro alteraciones de la luz que allí se controla y en configurar así el intelecto⁷⁶.

75. (74) Cuando sobreviene el ángel de Dios, con una sola palabra hace cesar toda acción contraria de nuestro interior y mueve la luz del intelecto a obrar sin error⁷⁷.

76. (75) Cuando en el Apocalipsis se habla del ángel que toma incienso para unirlo a las oraciones de los santos⁷⁸, pienso que esta gracia es la que se confiere por medio del ángel: infunde el conocimiento de la verdadera oración, de suerte que el intelecto, en adelante, se mantenga libre de toda turbación, acedia y negligencia.

76. El que llega a la impasibilidad ve su propia luz y no la luz del demonio (*TP* 64).

77. El ministerio de los ángeles es conducirnos al estado apacible (*Or* 76; 80-81; *TP* 76; 80), donde el intelecto obra según su naturaleza y contempla a Dios (*Or* 83-84).

78. *Ap* 8, 3.

77. (76) Los perfumes de las copas se dice que son las oraciones de los santos ofrecidas por los veinticuatro ancianos⁷⁹. (77) Por la copa hay que entender el amor de Dios, es decir, la caridad perfecta y espiritual, en la cual la oración llega a ser en espíritu y en verdad.

78. Cuando pienses que no son necesarias las lágrimas en tu oración por tus pecados, reconoce cuánto te has alejado de Dios, tú que debes permanecer siempre en El. Entonces llorarás con mayor dolor⁸⁰.

79. Sin duda, si conoces tus limitaciones te arrepentirás más fácilmente, acusándote a ti mismo, como Isaías⁸¹, de cómo siendo impuro [teniendo labios impuros], y viendo en medio de un pueblo semejante, es decir, un pueblo rebelde, tienes el valor de presentarte ante el Señor de los ejércitos⁸².

80. Sioras verdaderamente, encontrarás un gran sentimiento de confianza y los ángeles te escoltarán, como a Daniel, y te esclarecerán las razones de los seres (creados)⁸³.

79. *Ap 5, 8.*

80. Tan necesarias son las lágrimas (*Or 5-8; V 25*), que sin ellas no hay temor de Dios, que es el primer paso de la vida espiritual (*TP pról. [8]*). Es presa del orgullo quien carece de ellas (cf. *TP 33*).

81. *Is 6, 5.*

82. ¿Cómo conocer tus limitaciones? «Si quieres saber dónde estás, no te compares a lo que eras, sino a lo que fuiste hecho al comienzo» (*Otras sent., 10*), es decir antes de que los intelectos puros sufriesen las diferentes degradaciones (cf. *Introducción*, cap. II, 2-3; *M 53; Or 144*).

83. Confianza (*plerophoría*, en este caso equivalente a *parrhesia*):

81. Observa que los santos ángeles nos mueven a orar y están a nuestro lado, alegrándose y orando por nosotros al mismo tiempo. Si, por consiguiente, somos negligentes y aceptamos pensamientos contrarios, los irritaremos mucho, ya que mientras pelean tanto en nuestro favor, nosotros, en cambio, no queremos implorar a Dios ni siquiera por nosotros mismos. Antes bien, mostrando desprecio por su servicio, abandonamos a su Dios y Señor, y conversamos con los demonios impuros⁸⁴.

82. Ora con rectitud y sosiego; salmodia con inteligencia⁸⁵ y armonía y serás como una cría de águila elevándose en las alturas⁸⁶.

83. La salmodia calma las pasiones y apacigua la falta de dominio del cuerpo. La oración prepara al intelecto, para que realice la actividad que le es propia⁸⁷.

familiaridad y seguridad absoluta en la oración en primer lugar, pero también aplicable a la conducta: el contemplativo se fía del socorro de Dios, ya que no está sujeto a la lucha (*TP* 66-68).

84. Cf. *Or* 75; 80; 96; *TP* 76; 80.

85. *Sal* 46, 8.

86. El que ha recibido el don de la oración es igual a los ángeles (*Or* 113), es decir, puede arrojar a los demonios con la misma facilidad que los ángeles (cf. *TP* 42-43; *KG*, III, 56; *Treinta*, 33; *PG* 40, 1263 D).

87. La salmodia es propia del que lucha por alcanzar las virtudes de la práctica (*Praktiké*), la oración contemplativa corresponde al estado más elevado (*TP* 15; 71; *Or* 85). La actividad connatural al intelecto es la contemplación (*TP* 86; *Or* 84).

84. La oración es la actividad propia de la dignidad del intelecto, o dicho de otro modo, la ocupación mejor y adecuada de éste⁸⁸.

85. La salmodia es imagen de la sabiduría multiforme; la oración, en cambio, es el proemio del conocimiento inmaterial y uniforme⁸⁹.

86. El conocimiento es excelente, pues ayuda a la oración, despertando la fuerza cognoscitiva del intelecto en orden a la contemplación del conocimiento divino⁹⁰.

87. Si todavía no has recibido el don de la oración o de la salmodia, insiste y lo recibirás⁹¹.

88. La dignidad del intelecto proviene de que «es capaz del conocimiento de la Santa Trinidad» (KG, III, 69), y por eso se puede decir que es igual a los ángeles (*Or* 113), la imagen del templo de Dios y dios por gracia.

89. San Pablo usa la expresión «Sabiduría multiforme» (*Ef* 3, 10). Las criaturas son múltiples, sólo Dios es Unidad perfecta y acabada. La creación, a la que se aplica la contemplación de los seres creados, es reflejo de la sabiduría multiforme de Dios. En cambio, el *conocimiento* (*gnosis*) uniforme de la Santa Trinidad, está por encima de todas las formas o conceptos. La salmodia, por los variados sentimientos que propone al contemplativo, entra dentro de lo multiforme y es más fácil dejarse llevar de la distracción (*TP* 69), cf. *Introd.* VII, A, 3.

90. Oración y *conocimiento* son dos expresiones muy próximas y tienen en común su término: la contemplación de Dios (*Or* 53). La ayuda de Dios para ésta es más indispensable que para cualquier otra obra (*Or* 59; 53). La posesión no extingue el deseo, ni la contemplación la oración, sino que acrecienta el amor de manera tan incomprendible, que la oración parece siempre nueva.

91. Cf. carisma de la oración, *Or* 59; perseverancia en la oración, *Or* 34.

88. Les dijo también una parábola para mostrar que debían orar siempre y sin cansarse⁹². Así pues, no te fatigues mientras tanto, ni te descorazones por no haber recibido, porque más tarde recibirás. Y añadía a la parábola: «Verdad es que aunque ni temo a Dios ni respeto a los hombres, con todo, por las molestias que me causa esa mujer, le haré justicia»⁹³. De igual modo, también Dios hará justicia con prontitud a los que claman a Él día y noche. Ten, por consiguiente, buen ánimo, perseverando diligentemente en la santa oración⁹⁴.

89. No deseas que sucedan tus cosas como te parezca, sino como le agrada a Dios; y estarás tranquilo y agradecido en tu oración⁹⁵.

90. Aunque te parezca estar unido a Dios, guárdate del demonio de la fornicación, pues es experto engañador y el más envidioso, y pretende ser más rápido que el movimiento y la vigilancia de tu intelecto, para alejarte de Dios cuando está en su presencia con piedad y temor⁹⁶.

92. *Lc* 18, 1.

93. *Lc* 18, 4.

94. La perseverancia en poner los medios para alcanzar la oración es indispensable (*Or* 149). Pero a la vez, hay que tener la confianza de que se alcanza lo que se pide (*Or* 63; 96).

95. Tiene la certeza de conseguir lo que pide no el que confía en sí mismo, sino el que se abandona a la voluntad de Dios (cf. *Or* 31-32).

96. No admite Evagrio la doctrina mesaliana de un estado de perfección inamisible. El perfecto puede caer. Las visiones terroríficas pueden asaltar durante la oración en una etapa u otra. Cf *TP* 51; 46.

91. Si te aplicas a la oración, prepárate entonces para los ataques de los demonios, y resiste con valentía sus tormentos; pues como fieras salvajes se lanzarán contra ti y maltratarán todo tu cuerpo.

92. Prepárate como un experimentado atleta: aunque veas de repente un fantasma, no te turbes; aunque veas una espada desenvainada contra ti o una llama que te impide la visión, no te turbes; y aunque veas una figura nauseabunda y sanguinolenta, que en absoluto desfallezca tu alma. Antes bien mantente firme, confesando tu bella profesión de fe⁹⁷; y fácilmente soportarás la visión de tus enemigos.

93. El que sufre adversidades, también disfrutará de alegrías, y el que aguanta pacientemente en las desgracias, no se verá privado de cosas gratas⁹⁸.

94. Vigila, no sea que los perversos demonios te engañen por medio de alguna visión. Sé prudente, dándote a la plegaria, e invoca a Dios, para que te haga ver si el pensamiento procede de El, o si, por el contrario, no sucede así, aparte de ti en seguida al impostor. Ten confianza, pues los perros no resistirán, si te entregas a una súplica ardiente; pronto invisiblemente y en secreto, azotados por la fuerza de Dios, serán expulsados lejos⁹⁹.

97. 1 *Tm* 6, 12.

98. Cf. *Or* 16,18-19; 153.

99. Cf. *Or* 92; 98; *TP* 54-55.

95. Es conveniente que conozcas esta estratagema: en alguna ocasión los demonios se dividen entre ellos y, si decides buscar ayuda contra unos, entran los otros con aspectos angélicos y expulsan a los primeros. Hacen esto para engañarte totalmente, como si se tratara en verdad de ángeles¹⁰⁰.

96. Preocúpate por adquirir mucha humildad y valor, y las vejaciones de los demonios no tocarán tu alma, ni el flagelo se aproximará a tu tienda, porque a sus ángeles dará órdenes de custodiarte¹⁰¹ y ellos apartarán de ti invisiblemente toda acción contraria¹⁰².

97. El que se aplica a la oración pura oirá ruidos, espréritos, voces e insultos, mas no se amedrentará ni abandonará su meditación, diciendo al Señor estas palabras: «No temeré los males porque Tú estás conmigo»¹⁰³; y otras semejantes.

98. En el momento de tales tentaciones entrégate a una oración breve e intensa¹⁰⁴.

100. Cf. *TP* 30-31; 44-45; 57-58.

101. *Sal* 90, 10-11.

102. La humildad es el remedio de la vanidad y del orgullo, causantes de las visiones engañosas (cf. *M* 62). Para ello lo mejor es recordar los propios pecados, y que el único valimiento le vino de la misericordia divina; cf. *TP* 33; 46. La decisión para la lucha viene de saber que tiene a Dios y sus ángeles de su parte: *TP* 76; *Or* 80-81.

103. *Sal* 22, 4.

104. El discernimiento tiene en cuenta circunstancias particulares para poner remedio adecuado (cf. *TP* 40; 42). El método antirréítico incluye no sólo replicar con cólera al enemigo, sino también oraciones breves e intensas (jaculatorias).

99. Si te amenazan los demonios con aparecerse ante ti repentinamente en el aire, con asustarte y despojar tu intelecto [o despedazar, como fieras tu carne], no tengas miedo, ni prestes en absoluto atención a sus amenazas, pues ellos te amedrentan, tentándote, para ver si tú te ocupas de ellos o has llegado a despreciarlos completamente.

100. Si tienes presente en tu oración al Dios Todopoderoso, Creador y Providente, ¿por qué estás ante El incoherentemente, olvidando su temor insuperable y asustándote, en cambio, de los mosquitos y escarabajos? ¿O es que no oíste decir: «Temerás al Señor, tu Dios»¹⁰⁵; y también: «Ante el aspecto de tu poder todo se estremece y tiembla...»¹⁰⁶?

101. Como el pan es el alimento del cuerpo y la virtud del alma, así también la oración espiritual es el alimento del intelecto¹⁰⁷.

105. *Dt 10, 20.*

106. *Si 16, 19.* Los vanos temores se disipan con el único temor verdadero, el temor de Dios que a su vez afirma la fe (*TP pról. [8]; V 27; M 69*). El mismo temor filial que infunde el Espíritu lleva al conocimiento a estar más conforme con sus juicios. Este capítulo es otro buen ejemplo de método antirrético al ofrecer pasajes de la Escritura Sagrada para responder al demonio.

107. Triple alimento conforme a la antropología tripartita de Evagrio, para significar las etapas de la vida espiritual. Faltan las intermedias: en la *práctica* es la virtud el alimento del alma. Un grado superior es el de la contemplación de las criaturas, que es intermedio, pues caracteriza el estado impasible (o psíquico): el alma posee la contemplación inferior con el sudor de su frente. Pero es alimento del intelecto por el *conocimiento (gnosis)*. Este alimento hace crecer al intelecto hasta llegar a la perfección: la oración espiritual que se identifica con el conocimiento de la Santa Trinidad y la contemplación espiritual.

102. No ores como el fariseo, sino como el publicano, en el sagrado lugar de la oración, para que también tú, como éste, seas justificado por el Señor¹⁰⁸.

103. Lucha para no desear mal a nadie en tu oración; no vayas a destruir lo que edificas, haciendo tu oración detestable¹⁰⁹.

104. El deudor de los mil talentos te enseñe que si tú no perdonas al que te debe, tampoco obtendrás la remisión; pues está escrito: «El le entregó a los verdugos»¹¹⁰.

105. Pasa por alto las necesidades del cuerpo cuando estés en oración, a fin de que ni por la picadura de un piojo, de una pulga, de un mosquito o de una mosca, pierdas el enorme beneficio de tu oración¹¹¹.

106. Llegó hasta nosotros la noticia de que a un santo le resistía tanto el maligno mientras oraba, que apenas extendía las manos, aquél, transformándose en león, levantaba rectas sus patas delanteras, clavaba sus garras

108. Cf. *Lc* 18, 10-14.

109. Cf. *Or* 19-26; 147; *TP* 21; 25; 20 y nota.

110. *Mt* 18, 24-35. Este capítulo es el reverso del 26 y paralelo del 147. Si el reino de Dios es la contemplación de la Santa Trinidad (cf. *TP* 3), y se otorga a los que vencen su ira (*Or* 26), la tortura de los que no perdonan es lo contrario: El infierno es la ignorancia de la parte racional, que proviene de la privación de la contemplación de Dios, (*Sent.*, 25).

111. *Or* 9; 17; 18; 71; 120; 129.

en las dos mejillas del atleta y no se apartaba de él hasta que bajaba las manos. Mas él, sin embargo, jamás bajó las manos hasta no haber completado sus plegarias acostumbradas¹¹².

107. Sabemos que semejante a éste fue también Juan el Pequeño o, mejor dicho, aquel monje grande que llevaba vida solitaria en una fosa y que permanecía inmóvil por su unión íntima con Dios mientras que el demonio, en forma de dragón enroscado en su cuerpo, le trituraba las carnes y vomitaba en su rostro.

108. Sin duda, has leído también en las vidas de los monjes de Tabennisi, que mientras el abad Teodoro dirigía unas palabras a los hermanos, se acercaron dos víboras y se pusieron bajo sus pies; pero él, imperturbable, haciéndola una especie de bóveda, las resguardó dentro, hasta que terminó de pronunciar la conferencia, y entonces las mostró a los hermanos, explicándoles el hecho.

109. Sobre otro hermano espiritual hemos leído, a su vez, que mientras oraba, se le acercó una víbora y fue a picar su pie; él, sin embargo, no bajó sus manos hasta que hubo acabado su oración acostumbrada. Y ningún daño sufrió el que hubo amado a Dios antes que a sí mismo.

112. Evagrio es la figura a la que siempre habrá que referirse al hablar de los *Apotegmas de los Padres del desierto* por su inapreciable contribución a formar dichas colecciones. Varias de sus obras contienen palabras de los ancianos en apéndice (cf. *TP* 99-100) o dispersas. Aquí están incluidas en los capítulos 106 a 112.

110. Mantén quieta tu mirada durante la oración y, abnegando tu carne y tu alma, vive según el intelecto¹¹³.

111. A otro santo que vivía en la soledad del desierto, mientras oraba fervorosamente, le asaltaron los demonios y durante dos semanas jugaron con él a la pelota, lanzándolo por el aire y recibiéndolo en una estera. Pero no pudieron en absoluto debilitar la ardiente oración de su intelecto.

112. Igualmente a otro, lleno de amor de Dios y de celo por la oración, mientras caminaba por el desierto, se le acercaron dos ángeles que le pusieron en medio e iban caminando a su lado; pero éste en absoluto se preocupó de ellos, para que lo más importante no sufriera merma alguna. Pues se acordaba del dicho del apóstol que afirma: «Ni ángeles, ni principados, ni poderíos serán capaces de apartarnos del amor de Cristo»¹¹⁴.

113. El monje, gracias a la oración, llega a ser igual a los ángeles, deseando vivamente ver el rostro del Padre que está en los cielos¹¹⁵.

113. La antropología evagriana y su división tricotómica del ser humano reaparecen por doquier. El intelecto es la parte rectora que cuando logra un estado de pureza contempla la naturaleza en sus razones (*TP 2*), y de ahí pasa al estado primigenio de intelecto puro para contemplar la santa Trinidad (*TP 3*), estado que es la verdadera vida, su vida inmortal.

114. *Rm 8, 38.*

115. En cada categoría de los seres creados con inteligencia predomina: o bien el intelecto en los ángeles; o bien las pasiones del cuer-

114. No busques de ningún modo percibir alguna forma o figura en el tiempo de la oración¹¹⁶.

115. No deseas ver sensiblemente ni ángeles, ni poderíos, ni siquiera a Cristo, no sea que pierdas completamente el discernimiento, acogiendo al lobo en lugar del pastor y adorando a los demonios enemigos¹¹⁷.

116. El origen del extravío del intelecto es la vanagloria, por la cual se ve movido el intelecto a circunscribir la divinidad en figuras y en formas.

po en el hombre; o bien la cólera, pasión del alma, en los demonios. La gnoseología evagriana, como ya hemos dicho, tiene como principio que cuando el intelecto se alimenta de la contemplación de los seres, o más aún de la contemplación espiritual, mediante ella se transforma en la categoría correspondiente. Bien puede decirse del contemplativo no ya que es semejante, sino igual que los ángeles. Igual por su ocupación: la oración, y además por la función de la oración: orar por los demás (*Or 40*). (La segunda parte de este capítulo está unida al siguiente en la edición de la *PG*).

116. La naturaleza de Dios es incomprendible; pero su autorrevelación le permite, en cambio, a Evagrio hablar de ver a Dios, en el sentido de verle en la contemplación segunda o derivada del espejo de las criaturas, aunque con la posibilidad de verle en el icono de su naturaleza divina: el intelecto deificado.

117. No se puede pretender percibir a la vez sensaciones sensibles y gozar de la contemplación inmaterial de la divinidad. Son cosas que se oponen entre sí (cf. *Or 67-68; 56-58*). La humanidad de Cristo también queda incluida entre las formas sensibles que se deben rechazar (en contraste, cf. *V 55*). Evagrio es consecuente con su cristología de corte platonizante. Pero en cuanto Logos, unido a la Trinidad, el Hijo de Dios también es la cima de la contemplación.

117. Por mi parte, repetiré lo que ya he dicho en otras ocasiones: «Dichoso el intelecto que en el tiempo de la oración alcanza una perfecta indefinibilidad¹¹⁸ (de Dios)».

118. Dichoso el intelecto que, orando sin distracción, acrecienta constantemente su deseo de Dios¹¹⁹.

119. Dichoso el intelecto que, en el tiempo de la oración, llega a ser inmaterial y a estar desasido de todo.

120. Dichoso el intelecto que, en el tiempo de la oración, alcanza una perfecta insensibilidad¹²⁰.

118. Las bienaventuranzas de la tercera centuria de los *Capítulos Gnósticos* (III, 86) nos proporcionan la palabra equivalente a «indeterminación». «Feliz el que ha llegado a la ignorancia insuperable». «Ignorancia infinita» en Evagrio no significa el término de un proceso discursivo, sino efecto del desprendimiento de toda impresión sensible para llegar a la inmaterialidad divina. Para Evagrio la cima de la perfección no es el éxtasis místico, sino la renuncia a todo aquello que impide al intelecto ser él mismo, recuperar su identidad esencial o el intelecto puro para contemplar a Dios (cf. *TP* 52). Cf. *Introd.* VII, B, 4.

119. La oración sin distracción es la que está por encima de toda multiplicidad y corporeidad: la contemplación de la Santa Trinidad. El amor implica haber conseguido el perfecto sosiego de la plenitud consumada.

120. El término *insensibilidad* (*anaisthésia*) o similares suelen tener un sentido peyorativo, mientras que aquí es objeto de bienaventuranza. Lo mismo ocurre con la *sensación* (*aisthesis*) o el *sentimiento espiritual* (*synaisthesis pneumatiké*), recomendados positivamente en este tratado (caps. 28 y 42-43); en otro sentido, son causantes de los deseos apasionados (*TP* 4). Evagrio deshace el equívoco mostrando que tanto virtudes como vicios ciegan al intelecto en buen o mal sentido: para que no le sean tentación los vicios, o para que no se sienta impulsado a practicar las virtudes (*TP* 62; 66).

121. Dichoso el monje que se cree el desecho de todos¹²¹.

122. Dichoso el monje que mira la salvación y el progreso de todos como propios, con total alegría¹²².

123. Dichoso el monje que considera a todos los hombres como Dios, después de Dios¹²³.

124. Monje es aquel que, separado de todo¹²⁴, está unido a todos¹²⁵.

125. Monje es aquel que se estima unido a todos, porque se ve a si mismo en cada hombre sin excepción¹²⁶.

121. *Co 4, 13.* Cuando ha vencido todos los vicios, reaparece la vanagloria (*Or 73-74*); pero si se ha llegado a la oración verdadera no será vencido por ella y se confesará el último de todos.

122. Cf. *Or 125*.

123. «Un alma pura es Dios, después de Dios» (*Sent. alfab.*). Quien, lejos de creerse el guardián y rector de sus hermanos, les tiene en la estima indicada, está inmunizado contra la vanagloria.

124. Puede traducirse también: «separado de todos».

125. «Cristo es la caridad y une nuestro intelecto al prójimo en la *impasibilidad*, por el conocimiento verdadero de la Santa Trinidad. (*Carta, 40*: en I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison*, coment. al cap. 124).

126. Una de las gracias especiales del que tiene oración pura es ver su propio estado. Y, sin embargo, las virtudes consolidadas le hacen ver que los demás poseen ese mismo estado.

126. La oración conduce a la perfección a quien hace fructificar para Dios toda su intelección primera¹²⁷.

127. Si deseas orar evita como monje toda falsedad y todo juramento, de lo contrario, en vano aparentas lo que no te es familiar¹²⁸.

128. Si quieres orar en espíritu¹²⁹, no odies a nadie y no habrá nube alguna que se te oponga en el momento de la oración¹³⁰.

127. La contemplación primordial es el estado más elevado, que sigue a una penosa ascensión. Sin embargo, ése fue el estado primigenio. La contemplación de los seres creados, la contemplación segunda, es el estadio previo a aquélla. Pero mantenerse en esta contemplación no es posible en este mundo y hasta los mismos ángeles tampoco se nutren de aquella contemplación constantemente.

128. El monje no sólo evita la discordia (*Or* 125), sino que acepta callado las injurias que se le hacen. Al dar un sentido simbólico al hábito, Evagrio atribuye el significado de «falta de hipocrisia» a las manos desnudas de los monjes (Cf. *TP* *pról.* [3]; *M* 127).

129. *Ef* 6, 18.

130. Se ha seguido para este capítulo la variante de un manuscrito no publicado que difiere tanto de PG como de la *Philokalia*, y en lugar de *no te satisfagas (meden animeσe) en la carne*, se ha preferido *no odies a nadie (medena misei)*, mucho más en consonancia con los capítulos 123-125. El par 127-128, contraponiendo cólera y misericordia, coincide con semejantes contraposiciones habituales en Evagrio: *M* 34-35; 78; 84-85; 99; *V* 19; 45. La alusión a la nube es otro motivo de certeza en la elección de esta variante, pues la falta de caridad oscurece la oración (*Or* 19-26; 65). Cf. I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison...* coment. al cap. 128.

129. Confía a Dios las necesidades de tu cuerpo y mostrarás que también le confías las del espíritu¹³¹.

130. Si entras en posesión de las promesas, reinarás. Considerando esto, por tanto, soportarás con gusto la presente penuria¹³².

131. No rehuyas la pobreza ni la tribulación, componentes de la oración ingravida.

132. Que las virtudes corporales te conduzcan hacia las del alma y las del alma hacia las espirituales. Y éstas, a su vez, hacia el conocimiento inmaterial y esencial¹³³.

131. Cf. *Or* 31-33: 89.

132. Frecuentes alusiones en los *Capítulos Gnósticos* evidencian que las «promesas» hacen referencia a textos de *Hebreos* (6, 15; 11, 26) para significar la contemplación. La realeza es el estado del que ha llegado a la contemplación en este mundo o en el otro. La penuria actual se soporta por la paciencia (*Or* 14; 15; 17-19; 23; *TP* 68; 89), y la esperanza (*TP* pról. [8]), muy unidas entre sí.

133. Los tres grados principales del sistema evagriano de la vida espiritual basados en su división antropológica tripartita tienen aquí nueva confirmación. A los sustantivos cuerpo (*soma*), alma (*psiche*), intelecto (*nous*) corresponden los calificativos corporal (*somatikos*), del alma (*psychikos*) y espiritual (*pneumatikos*). Evagrio subdivide aquí el conocimiento (*gnosis*) en dos fases, cuyos componentes son la contemplación segunda de los seres creados, y la contemplación primera de la Trinidad. Esto es lo que en otro lugar lo refiere la virtud (*KG* III, 61). La coincidencia es plena.

133. Cuando ores, si los pensamientos cesan fácilmente, observa por qué sucede esto, no vayas a caer en una emboscada y te traiciones a ti mismo por error¹³⁴.

134. A veces, los demonios te sugieren pensamientos y te incitan, a la vez, manifiestamente a orar contra ellos o a contradecirlos, retirándose voluntariamente, para que, engañado, pienses que has comenzado a vencerlos y a hacer huir a los demonios¹³⁵.

135. Sioras contra una pasión o un demonio que te atormenta, acuérdate de aquel que dijo: «Perseguiré a mis enemigos y los alcanzaré, y no me volveré hasta haberlos aniquilado, los aplastaré y no podrán levantarse, yacerán postrados bajo mis pies...». Esto lo dirás oportunamente, armándote de humildad contra el adversario¹³⁶.

136. No creas que has adquirido ya la virtud, sin haber combatido por ella hasta la sangre, pues es necesaria

134. Nueva advertencia para una emboscada frecuente del enemigo (cf. *Or 48*), que requiere un examen lleno de confianza en la luz de Cristo (*TP 50*), porque no toda paz y bonanza vienen de Dios (*TP 57*).

135. La tentación del orgullo, usurpación de la gloria de Dios, es descrita frecuentemente (ver capítulos de *TP* en nota precedente), como apropiación egocéntrica de la victoria sobre los demás vicios.

136. *Sal 17, 38-39.* «Aquel que dijo» se refiere a David. No remítete a una palabra mágica, sino a la experiencia de un hombre débil y pecador, pero que se fió de Dios y venció tantas veces.

rio oponerse al pecado hasta la muerte, como luchador irrepreensible, según el divino apóstol¹³⁷.

137. Cuando ayudes a alguien, serás injuriado por otro, para que la injusticia te haga decir o hacer algo impropio y pierdas malamente lo que buenamente habías acumulado. Tal es el fin que persiguen los malvados demonios. Por tanto, hay que vigilar inteligentemente¹³⁸.

138. Aguanta los molestos ataques de los demonios, pensando cómo escapar de su servidumbre¹³⁹.

139. De noche los perversos demonios solicitan al maestro espiritual para perturbarle por sí mismos. Durante el día, sirviéndose de los hombres, le rodean de desgracias, calumnias y peligros¹⁴⁰.

137. *Hb* 12, 4. La acedia trae a la imaginación las fatigas de la ascesis. El remedio es resistir valerosamente (*TP* 12 y 28).

138. Cf. Nunca hay excusa para desfogar la cólera contra los hermanos: *Or* 24. Disiparlo que habías acumulado es expresión evangélica (*Lc* 11, 23) de la que se sirve en otras ocasiones (*Or* 25; 103; *M* 35).

139. Tanto en éste (*Or* 133; 137) como en otros escritos Evagrio recomienda luchar inteligentemente, con conocimiento (*TP* 50), reconociendo las razones (*logoi*) de la guerra (*TP* 50; 83).

140. «Solicitar» es lo que hace el demonio con el hombre, como si le perteneciese; pero sin permiso divino nada puede (*Jb* 1, 11; 2, 4-6; *Lc* 22, 31). La experiencia propia y ajena de Evagrio de las mil vejaciones del demonio al «maestro espiritual» o gnóstico (*Or* 73) ha quedado plasmada en multitud de capítulos.

140. No intentes evitar a los bataneros, pues si estos golpean al pisar, y al cepillar cardan, por medio de ellos también tu vestido se vuelve resplandeciente.

141. En la medida en que no hayas renunciado a las pasiones, y tu intelecto se oponga a la virtud y a la verdad, no encontrarás en tu seno el incienso de suave olor¹⁴¹.

142. ¿Deseas orar? Cambia tu ciudadanía de aquí abajo y tenla en los cielos constantemente¹⁴², no sólo de palabra, sino con la *práctica* angélica y el conocimiento divino¹⁴³.

143. Si solamente en la desgracia te acuerdas de lo temible e insobornable que es el Juez, todavía no has aprendido a servir al Señor con temor y a regocijarte en Él con estremecimiento¹⁴⁴. Comprende, por tanto, que

141. Este capítulo es la formulación negativa del siguiente. Virtud y verdad (*arete kai aletheia*) se conjugan como sinónimos de práctica y conocimiento (*praktike kai gnosis*). Ambas son necesarias y complementarias. Es una ilusión no ir por este camino (*M* 64-65; 24; 31), pues es el método eficaz (*TP* 78; *Or* 72), ya que conocimiento y pasiones se oponen (*M* 117-118). Y no basta la *práctica*, porque la luz viene de la contemplación (*TP* 79; 77; 83).

142. *Fp* 3, 20.

143. Simple (*psilos*) en Evagrio tiene doble sentido: uno positivo por el cual simple se opone a pasional (*Or* 56-57); y otro negativo en virtud del cual la ciencia profana es simple porque se opone a la verdad, a la doctrina espiritual y santa (*M* 42).

144. *Sal* 2, 11.

cuando tengas consuelos y alivios espirituales debes adorarle con mayor piedad y reverencia¹⁴⁵.

144. Es inteligente el hombre que, antes de la perfecta conversión, no rehuye el recuerdo doloroso de los propios pecados y de la pena del fuego eterno, como castigo por ellos¹⁴⁶.

145. Aquél que se halla sumido en el pecado y en accesos de cólera, y aún se atreve a dirigirse hacia un conocimiento de las cosas más divinas¹⁴⁷, o a pretender la oración inmaterial, reciba la amonestación del apóstol para que se dé cuenta de que orar con la cabeza sin adorno y descubierta no carece de peligro: «Debe un alma tal, por tanto, llevar sobre la cabeza —se dice— un signo de autoridad por causa de los ángeles»¹⁴⁸, revistiéndose del pudor y de la humildad convenientes¹⁴⁹.

145. La consolación espiritual produce mayor reverencia y diligencia (*Or 43*). Evagrio se refiere al solaz necesario en la ascesis, que no es abandono de la disciplina espiritual, aunque siempre es necesario el discernimiento: *M 39-43; 54*.

146. En varias ocasiones recuerda que hay que llorar los pecados pasados (*Or 5; 78-79*). Consejo impracticable si no fuese acompañado de la confianza en la misericordia de Cristo (*TP 33*).

147. El texto de PG varía ligeramente: «...y aún se atreve a dirigirse hacia un conocimiento más divino de las cosas....».

148. 1 Co 11, 10.

149. La aplicación de un texto referido a las mujeres Evagrio la hace en sentido alegórico, para expresar que la virtud es por su energía denominada viril, pero que puede ser patrimonio tanto del hombre como de la mujer. La virtud viril consiste en exterminar de la memoria pensamientos apasionados, o usar bien de la cólera para desvanecer los malos pensamientos. Evagrio en su humildad no se

146. De la misma manera que no sirve de nada al que está enfermo de los ojos mirar sin velo y con insistencia al sol en pleno día, cuando éste está en su esplendor; de igual modo de nada serviría al intelecto apasionado e impuro la representación de la sobrecogedora y admirable oración en espíritu y verdad; antes al contrario, despertaría contra él la indignación divina.

147. Si a quien venía con una ofrenda al altar no le aceptó el que no tiene necesidad de nada y es imparcial, hasta haberse reconciliado con su prójimo contristado con él¹⁵⁰; considera qué vigilancia y qué discernimiento son necesarios para ofrecer un incierto agradable a Dios en el altar inmaterial¹⁵¹.

148. No te deleites en la palabrería ni en la buena fama, de lo contrario ya no en tu espalda, sino en tu rostro meterán el arado los pecadores¹⁵² y les servirás de diversión durante el tiempo de la oración, siendo seducido y arrastrado por ellos hacia pensamientos ajenos¹⁵³.

creía en posesión de tal virilidad espiritual, que es la que permite orar con la cabeza descubierta (*Carta 25; Or 40* y nota correspondiente).

150. *Mt 5, 23.*

151. Cf. *Or 104* y la nota correspondiente.

152. *Sal 128, 3.*

153. Los demonios pueden castigar el cuerpo del monje (*Or 91*), pero al intelecto sólo tienen acceso si se entrega uno a la vanidad (*Or 73*). Por tanto, son los pecadores que trabajan el cuerpo (la espalda está aquí en lugar de *soma*) y el intelecto (el rostro, en lugar de *nous*).

149. La atención que busca la oración encontrará oración; pues si hay algo que lleva a la oración es la atención; luego, hay que aplicarse a ella¹⁵⁴.

150. Como la vista es el mejor de todos los sentidos, así también la oración es la más divina de todas las virtudes¹⁵⁵.

151. La excelencia de la oración no consiste en la cantidad simplemente, sino en la calidad y esto lo muestran aquellos dos hombres que subieron al templo¹⁵⁶ y la enseñanza: «Vosotros cuando oréis, no uséis muchas palabras...»¹⁵⁷.

154. La atención (*prosochē*) resume las virtudes de la *práctica*, ya que la atención comprende desprendimiento, abnegación (*Or 17*), no buscar las apariencias (*Or 44*), estar libre de pasiones (*Or 53*) y de pensamientos (*Or 62*) y no dejarse llevar por la carne (*Or 128*).

155. La imagen de la vista sirve a Evagrio de ejemplo para explicar su sistema. Como la vista, la contemplación consiste en la percepción directa. El intelecto por naturaleza contempla los inteligibles. Estando sano actúa normalmente. Pero carecemos de la salud requerida. Estamos alejados de Dios, por ello la comunicación con Él se hace a distancia, por intermediarios: las criaturas, que son como cartas en las que contemplamos a Dios por la lectura, en vez de la visión directa. La *práctica* y la contemplación segunda pueden devolvernos la salud. Recuperada ésta se llega al estado de oración que es equivalente a la *teología* (*Or 102*), y por ella se ve a Dios de nuevo. No hay estado más excelente en el que uno se transforma en Dios contemplándole.

156. *Lc 18, 10.*

157. *Mt 6, 7.* La salmodia con su multiforme consideración (*Or 85*) no logra la eficacia de la visión del intelecto sano. Esta visión o contemplación primordial es preferible a la recitación de muchos salmos.

152. Mientras vuelvas la atención a lo relacionado con tu cuerpo y tu intelecto esté preocupado en los placeres exteriores, todavía no has percibido el lugar de la oración, sino que está lejos de ti el dichoso camino que a él conduce¹⁵⁸.

153. Cuando hayas llegado en tu oración a estar por encima de cualquier otra alegría, entonces verdaderamente has encontrado la oración¹⁵⁹.

158. Cf. *Or* 44; 153.

159. No se trata de que la oración sea la mayor alegría, sino que es un «estado» en el que ya no tiene lugar otra alegría. Al ser la suprema felicidad, no le alcanzan otras proposiciones tentadoras de felicidad (*TP* 32; 66; *M* 72; 110; 118-120; 128-129; *V* 52).

ÍNDICE BÍBLICO*

Génesis		Salmos	
2, 15:	<i>Or</i> 49.	2, 11:	<i>Or</i> 143.
29, 15-30:	<i>Or</i> <i>pról.</i>	9, 15:	<i>M</i> 32.
32, 7:	<i>TP</i> 26.	10, 2:	<i>TP</i> 50.
		17, 38-39:	<i>Or</i> 135.
Éxodo		17, 39:	<i>TP</i> 72.
7, 24:	<i>M</i> 129.	18, 11:	<i>M</i> 72.
30, 34:	<i>Or</i> 1.	22, 4:	<i>Or</i> 97.
		26, 2:	<i>TP</i> 72.
		30, 4:	<i>M</i> 32.
Levítico		34, 8:	<i>M</i> 32.
11, 22:	<i>TP</i> 38.	41, 6:	<i>TP</i> 27.
		46, 8:	<i>Or</i> 82.
Números		47, 8:	<i>V</i> 35.
12, 3:	<i>Or</i> 26.	56, 6:	<i>M</i> 32.
		80, 17:	<i>M</i> 72.
		90, 10-11:	<i>Or</i> 96.
Deuteronomio		103, 15:	<i>TP</i> <i>Epil.</i>
10, 20:	<i>Or</i> 100.	118, 103:	<i>M</i> 72.
11, 10-11:	<i>M</i> 128.	126, 1:	<i>TP</i> <i>pról.</i> [2].
		128, 3:	<i>Or</i> 148.
		136, 9:	<i>M</i> 45.
Jueces		Proverbios	
7, 5-7:	<i>TP</i> 17.	1, 1-2:	<i>M</i> 1.
Job		3, 9:	<i>M</i> 116.
1, 11:	<i>Or</i> 138.	3, 18:	<i>TP</i> <i>pról.</i> [7].
2, 4-6:	<i>Or</i> 138.	4, 10:	<i>M</i> 126.

* Las abreviaturas que aparecen en ambos índices corresponden a:
TP = *Tratado Práctico*; *M* = *A los monjes*; *V* = *Exhortación a una virgen*;
Or = *Sobre la oración*. El número indica la sentencia a que se refiere.

- 4, 23-24: *M* 94.
 5-6: *M* 1.
 5, 7: *M* 73. 126.
 5, 11: *M* 103.
 6, 22: *M* 73.
 6, 27-28: *M* 58.
 7, 1: *M* 116.
 11, 2: *M* 24.
 11, 5: *M* 94.
 11, 12-13: *M* 95.
 11, 21 *M* 113.
 11, 28: *M* 96.
 14, 22: *M* 32.
 16, 24: *M* 72.
 17, 3: *M* 60.
 17, 5: *M* 104.
 18, 14: *M* 112.
 19, 5-9: *M* 113.
 20, 20: *M* 101.
 22, 2: *M* 19.
 22, 28: *M* 124.
 24, 6: *M* 125.
 24, 13: *M* 72.
 24, 17-18: *M* 104.
 24, 20: *M* 101.
 26, 12: *M* 112.
 27, 7: *M* 72.
 28, 20: *M* 113.
- Cantar**
 1, 2: *V* 55.
 1, 3: *V* 55.
 2, 8: *V* 55.
 2, 14: *V* 55.
 5, 2: *V* 55.
 8, 1: *V* 55.
- Eclesiástico**
 16, 19: *Or* 100.
 21, 2: *M* 59.
 42, 24: *Or* *pról.*
- Isaías**
 6, 5: *Or* 79.
 14, 12: *TP* *pról.* [2].
- Jeremías**
 2, 18: *M* 128.
- Ezequiel**
 4, 10-11: *M* 102.
- Malaquías**
 3, 20: *TP* *Epil.*
- Mateo**
 5, 23: *Or* 147.
 5, 24: *Or* 21.
 6, 6: *V* 25.
 6, 7: *Or* 151.
 6, 9: *Or* 59.
 6, 10: *Or* 31.
 6, 22-23: *M* 106.
 6, 33: *Or* 39.
 7, 6: *TP* *pról.* [9].
 12, 30: *M* 35.
 18, 4: *M* 130.
 18, 24-35: *Or* 104.
 19, 21: *TP* 97.
 19, 21: *M* 25.
 19, 23-26: *M* 17.
 25, 8: *V* 17.
 25, 8: *V* 55.
 25, 11-12: *V* 42.
- Marcos**
 10, 21: *V* 55.
- Lucas**
 1, 35: *M* 97.
 5, 5: *Or* *pról.*
 10, 30: *M* 63.
 11, 23: *Or* 137.

- 16, 15: *V* 33.
 18, 1: *Or* 88.
 18, 4: *Or* 88.
 18, 9-14: *M* 96.
 18, 10: *Or* 151.
 21, 3: *Or* *pról.*
 22, 31: *Or* 139.
- Juan**
 4, 21-24: *TP* 12.
 4, 23: *Or* 59.
 5, 44: *TP* *pról.* [3].
 7, 38: *M* 64.
 21, 11: *Or* *pról.*
- Romanos**
 5, 3-5: *M* 5.
 8, 16-17: *M* 1.
 8, 38: *Or* 112.
 13, 14: *TP* 53.
 14, 3: *V* 50.
- Hechos**
 1, 24: *TP* 46.
 2, 44: *V* 30.
 4, 32: *V* 30.
 9, 15: *TP* 93.
 9, 15: *M* 65.
- 1 Corintios**
 3, 6-7: *TP* *epil.*
 4, 13: *Or* 121.
 7, 1: *TP* *pról.* [5].
 10, 4: *M* 64.
 11, 10: *Or* 145.
- 13, 13: *TP* 38.
 14, 34-35: *V* 33.
- 2 Corintios**
 3, 3: *Or* *pról.* 5.
 4, 10: *TP* *pról.* [6].
- Efesios**
 3, 10: *Or* 85.
 5, 19: *TP* 71.
 6, 18: *Or* 128.
- Filipenses**
 3, 20: *Or* 142.
 4, 12: *Or* *pról.*
- 1 Tesalonicenses**
 2, 6: *TP* 13.
 5, 17: *TP* 49.
- 1 Timoteo**
 6, 12: *Or* 92.
- Hebreos**
 5, 7: *V* 25.
 12, 4: *Or* 136.
 12, 7: *M* 2.
- Santiago**
 5, 16: *Or* 48.
- Apocalipsis**
 5, 8: *Or* 77.
 8, 3: *Or* 76.

ÍNDICE TEMÁTICO

- Abandonar: *M* 62.
Abatido: *TP* 10.
Abrillantar: *M* 55.
Abstinencia: *TP* 40. *V* 50.
Acampar: *M* 19.
Acedia: *TP* 6. 12. 23. 27. 28. 29.
 M 55. 56. *V* 39.
Aceite: *V* 17. 55.
Acordarse: *M* 54.
Acusar: *M* 88.
Administrador.: *M* 74.
Adornar: *V* 23.
Adorno: *M* 27.
Adversario: *V* 34. *Or* 135.
Adversidad: *Or* 93.
Afligir: *M* 6.
Agua: *TP* 16. *M* 100. 102. 129.
Agudizar: *M* 48. 117.
Águila: *Or* 82.
Aflicción: *M* 68.
Alcanzar: *M* 61.
Aldea: *M* 83.
Alma: *TP* 57. 81. 86. 89. *M* 4.
 16.21. 23. 31. 40. 44. 47. 53.
 54. 62. 64. 65. 70. 83. 85.
 125. 137. *Or* 2.
Alegrar: *M* 38. 52. 87.
Alegría: *Or* 153.
Alimentar: *TP* 53.
Alimento: *TP* 16.
Amar: *TP* 100. *M* 18. 115. *V* 1. 2.
Amontonar: *M* 18.
Amor. de Dios: *Or* 77.
- Anacoresis: *TP* 52.
Ancianidad: *V* 2.
Anciano: *TP* 100. *M* 111. 112.
Ángel: *TP* 41. *V* 55.
Ángeles: *TP* 76. 24. 80. *M* 23. *V*
 50. *Or* 30. 75. 76. 80. 81. 95.
 96. 112. 113. 115.
Angélico: *M* 52.
Aniquilar: *M* 48. 77. 88.
Anzuelo: *M* 83.
Apagar: *M* 101.
Aparición: *Or* 74.
Apartar: *M* 85.
Apegarse: *M* 57. *V* 24.
Aplacar: *TP* 7.
Apocalipsis: *Or* 76.
Árbol: *M* 100. 117.
Arte: *M* 123.
Artífice: *M* 32.
Arrogancia: *M* 93. *V* 11.
Arrojar: *M* 45.
Atención: *Or* 149.
Aterrar: *M* 62.
Atleta: *Or* 92.
Atraer: *M* 68.
Avaricia: *TP* 6. 9.
Ayuno: *TP* 91. *M* 44.
- Banquete: *M* 101.
Bastón: *TP* [7].
Batanero: *Or*. 150.
Bautismo: *M* 124.
Beber: *M* 39. 64. 102. 119.

- Bien/es: *M* 30. 32.
- Blanquear: *M* 55.
- Blasfemar: *TP* 46. 51. *M* 134.
- Blasfemia: *M* 71.
- Bodas: *V* 14.
- Boca: *V* 15. 55.
- Burlar: *V* 49.
- Cabeza: *M* 27. 86.
- Caer: *M* 46. 63. 96.
- Caída: *M* 42. 104.
- Calidad: *Or* 151.
- Carnello: *M* 17.
- Caminar: *M* 67.
- Camino: *TP* 91.
- Canas: *M* 88.
- Canela: *Or* 1.
- Cantidad: *Or* 151.
- Canto: *V* 48.
- Capturar: *M* 23.
- Capucha: *TP* [2].
- Carne: *TP* 53. *M* 6. 21. 38. 39. 118. *V* 10. *Or* 62.
- Casa: *M* 55.
- Castidad: *M* 7. *V* 52.
- Castigo: *M* 93.
- Casto: *M* 82.
- Cegar: *M* 106.
- Celda: *TP* 28.
- Celestial: *M* 129.
- Cera: *M* 50.
- Cielo: *M* 87.
- Cinturón: *TP* [5].
- Ciudad: *TP* 41.
- Ciudadanía: *Or* 142.
- Claridad: *TP* 18. 38. 81. 84. 89. *M* 3. 8. 9. 16. 42. 67. 122. 99.
- Colérico/a: *M* 112. *V* 19. 45.
- Cólera: *TP* 6. 10. 11. 23. 42. *V* 8. 41.
- Colocar: *M* 121.
- Coloquio: *Or* 1.
- Comer: *TP* 96. *M* 39. 118. *V* 9. 10. 50.
- Compadecer: *M* 30. 78.
- Compunción: *Or* 5.
- Concebir: *M* 59.
- Conocimiento: *TP* 24. 32. 66. 90. 99. *M* 3. 13. 17. 18. 24. 26. 27. 28. 35. 43. 63. 67. 68. 71. 72. 94. 99. 110. 120. 126. 136. *Or* 86.
- Consolar: *M* 87.
- Consumir: *M* 103.
- Contemplación: *M* 135.
- Contemplar: *M* 133.
- Continencia: *TP* 17. 89. *M* 7.
- Contradecir: *M* 9.
- Contradicción: *Or* 12.
- Contristar: *M* 14.
- Conversación: *M* 47. 53. *V* 6.
- Copa: *Or* 17.
- Cosas: *V* 24.
- Corazón: *M* 27. 31. 36. 37. 44. 45. 52. 55. 58. 59. 60. 62. 94. 100. 109. 118. 131. 135. *V* 1.
- Corona: *M* 27.
- Creador: *Or* 60. 100.
- Crecer: *M* 66. 100.
- Crías: *M* 59.
- Criatura: *M* 134.
- Cristal: *V* 44.
- Cristianismo: *TP* 1.
- Cristo: *TP* pról. [2]. [4]. 33. 50. 54. Epil. *M* 1. 21. 118. 119. *V* 5. 7. 56. *Or* pról.
- Cuerpo: *M* 11. *Or* 105. 152.
- Cuervo: *M* 22.
- Cuevas: *M* 9.
- Culminación: *M* 3.
- Custodiar: *M* 4. 94.

- Daniel: *Or* 80.
 Dar: *M* 25.
 Débil: *V* 29.
 Decir: *M* 62.
 Delante: *M* 67.
 Demente: *Or* 65.
 Demonios: *TP* 5. 22. 40. 42. 43.
 44. 45. 46. 48. 50. 51. 54. 57.
 58. 59. 72. 73. 76. 77. 80. 84.
 89. 93. *M* 23. 52. 62. 73. 123.
 126. *V* 48. *Or* 47. 48. 50. 51.
 64. 69. 73. 74. 91. 94. 95. 96.
 99. 107. 111. 134. 137. 138.
 139.
 Demonio del mediodía: *TP* 12.
 36.
 Denigrar: *M* 77.
 Desacreditar: *V* 41.
 Desalentar: *M* 56.
 Descanso: *TP* 73.
 Desear: *M* 57.
 Desecho: *Or* 121.
 Desentenderse: *M* 77.
 Deseo: *TP* 4. *V* 34.
 Desgracia: *M* 41. *V* 31.
 Desgraciado: *M* 61.
 Deshonrar: *M* 20. 90.
 Desierto: *TP* 22. 24. 33. *M* 126.
 Despojar: *M* 61.
 Despreciar: *V* 50.
 Deudor: *Or* 104.
 Dichoso: *M* 21. *Or* 121. 122. 123.
 Dinero: *M* 18. 28. *V* 36.
 Dios: *M* 102. 109. *Or* 54.
 Divinidad: *Or* 68.
 Doblez: *M* 95.
 Doctrinas: *M* 123. 124. 126.
 Dominar: *M* 6.
 Don de lagrimas: *Or* 5.
 Dormir: *M* 48. 49. 51.
 Dulce: *M* 72.
 Educar: *M* 2.
 Egipcio: *M* 129.
 Elevar: *M* 66.
 Emboscada: *Or* 133.
 Embriagarse: *V* 14.
 Encadenado: *Or* 72.
 Enemigo: *M* 14.
 Enfermedad: *M* 78.
 Enfermo: *TP* 40. 91. *M* 77. 103.
 V 10. *Or* 25. 146.
 Engañar: *M* 81. 127.
 Engendrar: *M* 69.
 Engordar: *M* 38.
 Enseñanza /s: *TP* [9]. *M* 1. 125.
 Entorpecer: *M* 48.
 Entregar: *M* 73.
 Equidad: *M* 76.
 Errante: *M* 81.
 Escandalizar: *M* 113.
 Escapar: *M* 46.
 Escapulario: *TP* [4].
 Escete: *TP* [1].
 Esclavitud: *V* 12.
 Esconder: *M* 33.
 Escorpión: *M* 58.
 Escuchar: *M* 73.
 Escudriñar: *M* 108.
 Espantoso: *M* 62.
 Esperanza: *M* 5. 112.
 Espíritu Santo: *M* 97. *Or* 59. 63.
 Esposos: *V* 11. 52.
 Estómago: *M* 39. 82. *V* 9.
 Estratagema: *Or* 95.
 Estrella: *M* 21.
 Exaltar: *M* 96. 130.
 Exasperar: *M* 15. 113.
 Excusa: *M* 89.
 Faltas: *TP* 33.
 Falso: *M* 43. 127.
 Familia: *TP* 12.

Fariseo: *Or* 102.
 Fatiga: *TP* 15. 73.
 Fe: *M* 3. 69. 124.
 Fiarse: *M* 43.
 Fin: *M*: 43.
 Fiel: *M*: 95. *V*: 26.
 Fiesta: *M*: 39. 41. 43. 44.
 Flor: *V* 18.
 Fluir: *M*: 64.
 Fornicación: *TP* 6. 8. 23. 51. 58.
 M: 7. 102. *O*: 90.
 Fortaleza: *TP* 19. 89. *V* 48.
 Fuego: *M* 10. 50. 60. 104

 Gedeón: *TP* 17.
 Gloria: *M* 61. *V* 18.
 Glorificar: *M* 5. 20.
 Gnóstico: *M* 121.
 Gracia: *M* 122.
 Griterío: *M* 71.
 Guardar: *M* 10. 20. 94.
 Guerrero: *TP* 5.
 Guía: *Or* pról.
 Gula: *TP* 6. 7.

 Hábito: *TP* [8]. *M* 93.
 Habladuría: *V* 13.
 Hambre: *TP* 15. *M* 11. *V* 40.
 Hambriento: *TP* 97.
 Heno: *V* 18.
 Heredar: *M* 29. *V* 54. 55.
 Heredero: *M* 1. 25.
 Hereje: *M* 125.
 Hermano: *M* 15. 42. *V* 3.
 Herramientas: *M* 79.
 Hijo/a: *M* 2. 45. *V* 3.
 Hombre: *V* 6. 7.
 Honestidad: *V* 47.
 Honrado: *M* 106. 116.
 Hora: *M* 55.
 Huir: *TP* 12. *M* 37. 49.

Humildad: *Or* 96.
 Humilde: *M* 19.
 Humillar: *M* 96. 130. *V* 16.

 Ídolo: *V* 6.
 Iglesia: *M* 114. *V* 33. 54.
 Ignominia: *M* 32.
 Ignorancia: *M* 24. 26. 99.
 Imágenes: *TP* 55.
 Imaginaciones: *TP* 54.
 Imitar: *M* 21.
 Inmortal: *TP* 95.
 Impasible: *M* 6. 17. 118.
 Impasibilidad: *TP* 33. 53. 56. 58.
 59. 60. 64. 67. 81. 83. 91.
 100. *M* 31. 66. 68. *Or* 56.
 Impune: *M* 4. 7. 75. 113.
 Impureza: *M* 44.
 Impuro: *M* 22. 65.
 Incienso: *Or* 1. 76. 141. 147.
 Incorpóreo: *M* 110. 116. 136.
 Incurable: *V* 37.
 Indócil: *V* 20.
 Infiel: *V* 27.
 Inicuo: *M* 22.
 Injusto: *M* 22. 76.
 Inquieto *M* 57.
 Insensato: *M* 79. 105. *V* 36.
 Instruir: *M* 29.
 Insolente: *M* 85.
 Intelecto: *TP* 61. 62. 63. 65. 66.
 71. 80. 83. *M* 107. 136. *Or*
 10. 57. 58. 62. 70. 72. 117.
 118. 119. 120. 141.
 Inteligencia: *TP* 89.
 Intemperante: *M* 7.
 Invadir: *M* 55. 65.
 Invitar: *M* 15.
 Ira: *TP* 21. *M* 30. 35. 36. 98. 99.
 100. *V* 8. *Or* 26. 27.
 Irascible: *M* 12. 34.

- Irritar: *M* 90.
 Isaías: *Or* 79.
 Jardín: *M* 128.
 Jesús: *TP pról.* [6]. *Epil.*
 Joven: *M* 112.
 Juan el pequeño: *M* 107.
 Juicio: *M* 54. 132.
 Juramento: *M* 127.
 Justo: *M* 23. 29. 76.
 Ladrón: *M* 63.
 Lágrimas: *TP* 27. *M* 56. *V* 25.
 Or 6. 78.
 Lampara: *M* 101. *V* 17. 43. 55.
 Lanza: *M* 109.
 Leche: *M* 66.
 Lectura: *TP* 15.
 Lengua: *M* 14. 94. *V* 15. 35.
 León: *Or* 106.
 Ley: *TP* 70. *M* 20.
 Libro: *TP* 92. *M* 90. *V* 4.
 Limitaciones: *Or* 79.
 Limosna: *M* 25.
 Longanimitad: *M* 35.
 Lucero: *M* 107.
 Luchadores: *TP* 72.
 Luchar: *M* 126.
 Luz: *M* 77.
 Llama: *M* 11.
 Llorar: *M* 57. *Or* 8.
 Macario: *TP* 93. 94. *Or* *pról.*
 Madre de Cristo: *V* 2.
 Maestro: *TP* 29. *Or* *pról.*
 Maestro espiritual: *Or* 139.
 Mal: *M* 21. 32. 40. 45.
 Maldecir: *M* 88.
 Maldición: *M* 19.
 Malgastar: *M* 75.
 Malicia: *M* 24.
 Malvado: *M* 23. 106.
 Mandamientos: *TP* 79.
 Mandatos: *M* 92.
 Manjar: *M* 11.
 Mano: *TP* [3]. *V* 55.
 Mansedumbre: *M* 53. 99. 111.
 Manso: *M* 12. 31. 34. 85. 107.
 112. 133. *V* 19. 45.
 Mar: *M* 36.
 Matar: *M* 59.
 Melota: *TP* [6].
 Memoria: *Or* 45. 46.
 Mesa: *TP* 26.
 Miel: *M* 72. 115.
 Mio: *V* 30.
 Mirra: *Or* 1.
 Misericordia: *TP* 15. 20. *M* 53.
 Or 26.
 Modestia: *V* 23.
 Monasterio: *TP* 5. *M* 75.
 Monje: *TP* [1]. 29. 44. 48. 50. 73.
 74. 91. 95. *M* 25. 34. 39. 46.
 51. 60. 63. 73. 79. 84. 85. 86.
 88. 92. 93. 95. 105. 133. *Or*
 121. 122. 123. 124. 125.
 Montaña: *TP* [1].
 Morir: *TP* 29.
 Mosquitos: *Or* 100. 105.
 Mudo: *Or* 11.
 Muerte: *TP* [6]. 18. 36. 94. *M* 21.
 22. 125.
 Mujer: *TP* [5]. 96. *M* 83.
 Multitud: *M* 9.
 Mundo: *M* 34. 78. 135.
 Murmurador: *V* 2.
 Murmurar: *M* 86.
 Nacer: *M* 124.
 Naturaleza: *TP* 92.
 Necesidad: *M* 25.

- Necesitado: *V* 17.
 Necio: *TP* 14. *M* 108.
 Negligente: *TP* 5. *M* 37.
 Niño: *M* 66.
 Nobleza: *V* 32.
 Noche: *TP* 21. *M* 62. *Or* 139.
 Nombre: *M* 90.
 Nube/s: *M* 13.
 Nutrir: *M* 6.
- Oasis: *M* 107.
 Obedecer: *M* 91.
 Obediente: *V* 20.
 Obstáculo: *M* 15. *V* 6.
 Ocultar: *M* 10.
 Odiar: *M* 42. 84.
 Odio: *M* 8. 9. 16.
 Ofender: *M* 75.
 Ofensa: *TP* 93. *M* 41.
 Ofiómaca: *TP* 38.
 Ofrenda: *Or* 147.
 Oídos: *V* 55.
 Ojo: *M* 106. *V* 55.
 Olfato: *V* 55.
 Olor.: *TP* 39.
 Olvido: *M* 41.
 Ónix: *Or* 1.
 Opinión: *V* 54.
 Oprimir: *M* 74.
 Oración: *TP* 15. *M* 15. 56. 137.
Or 3. 10. 12. 13. 14. 15. 16.
 27. 28. 34. 35. 36. 39. 41. 49.
 50. 52. 53. 59. 62. 63. 65. 66.
 70. 83. 84. 85. 87. 97. 100.
 101. 102. 103. 107. 105. 110.
 113. 114. 118. 119. 120. 126.
 131. 142. 145. 150. 151. 152.
 153.
 Orar: *TP* 49. 69. *M* 14. 37. *V* 5.
 6. 25. *Or* 6. 7. 9. 10. 17. 18.
 19. 20. 21. 22. 23. 24. 28. 29.
31. 32. 37. 38. 40. 42. 45. 46.
 47. 49. 54. 59. 60. 61. 66. 67.
 68. 72. 73. 80. 81. 82. 83.
 102. 106. 109. 111. 112. 127.
 128. 134. 142. 145.
- Orgullo: *TP* 6. 14. *M* 61. 62.
 Orgulloso: *M* 61.
 Oro: *M* 60.
 Osadía: *M* 99.
- Paciente: *M* 84. 98. *Or* 23.
 Padre / s: *TP* 95. *M* 2. 73. 81. 88.
 89. 90. 91. 92. 124. 126.
- Pagano: *M* 126.
 Paja: *M* 10.
 Pájaro: *M* 46.
 Palabra/s: *M* 1. 47. 71. 73. 88. 90.
 108. 123. 126. *V* 13. 15. 33.
 56.
- Palmera: *M* 107.
 Pan: *TP* 16. *M* 15. *Or* 101.
 Panal: *M* 115.
 Paraíso: *M* 128.
 Partida: *M* 54.
 Pascua: *M* 40.
 Pasión/es: *TP* 34. 35. 38. 83. *Or*
 30. 51. 141.
- Paso: *M* 40.
 Paz: *TP* 80. *M* 96. *V* 3.
- Pecado: *TP* 75. *M* 46. 47. 54. 91.
Or 144. 145.
- Pecho: *M* 58.
 Pedir: *Or* 3.
- Pensamiento: *TP* 8. 37. 43. *M*
 38. 45. 48. 50. 57. 58. 59. 73.
 82.
- Pentecostés: *M* 39. 40. 42.
- Perder: *M* 2.
- Perecer: *M* 22.
- Perezoso: *M* 86. 93.
- Perfume: *Or* 1. 77.

- Perro: *TP* [9]. 23.
 Perturbar: *M* 114.
 Perseverancia: *M* 5.
 Perseverar: *Or* 88.
 Placer: *TP* 4. 99.
 Plan: *M* 132. 135.
 Plata: *M* 55. 60. 73.
 Perder: *M* 2.
 Perfume: *Or* 1. 77.
 Permanecer: *M* 58.
 Pobre: *M* 25. 30. 137.
 Pobreza: *M* 16. 26. *Or* 131.
 Poderoso: *M* 62.
 Práctica: *TP* 78. 81. 84. 87. 100.
 Práctico: *M* 70. 121. 132.
 Preocupaciones: *Or* 71.
 Probar: *M* 60.
 Prójimo: *M* 14.
 Proverbio: *M* 137.
 Providencia: *M* 132. 135.
 Providente: *Or* 100.
 Prudencia: *TP* 88. *M* 68. 69.
 123. 131. *V* 9.
 Prudente: *M* 79. 105.
 Publicano: *Or* 102.
 Puerco: *TP* [9].
 Puerta: *M* 126.
 Purificar: *TP* 85. *M* 8. 131.
 Puro: *M* 44. 65. 97. 107.

 Quedar: *M* 80.

 Rabia: *TP* 11.
 Raza: *Or* 40.
 Razón: *M* 1. 116. *Or* 52.
 Reconciliar: *Or* 21.
 Reconciliado: *Or* 147.
 Rechazar: *M* 134.
 Recompensa: *M* 32.
 Reflexionar: *M* 180.
 Regalo: *TP* 26. *V* 41.

 Regla de Vida: *TP* 40.
 Reino: *V* 55.
 Reino de Dios: *TP* 3. *Or* 39.
 Reino de los cielos: *TP* 2.
 Reír: *M* 108. *V* 49.
 Relación: *V* 44.
 Rencor.: *TP* 26.
 Reposo: *Or* 30.
 Resurrección: *M* 21. 40. 42.
 Revelar: *M* 116.
 Rico: *M* 17.
 Río: *M* 64. 128.
 Riqueza: *TP* 18. *M* 16. 26. 28.
 57.
 Risa: *V* 22. 46.
 Roca: *M* 45. 64.
 Rostro: *TP* 55.
 Rueda: *M* 130.
 Ruina: *TP* 45.

 Sabiduría: *TP* 89. *M* 28. 31. 68.
 71. 123. 126. 131.
 Sabio/s: *M* 1. 108.
 Sacerdote: *TP* 100. *M* 114.
 Salida: *TP* 25.
 Salir: *M* 80.
 Salmodiar: *TP* *pról.* [2]. 11. 15. 69.
 M 98. *Or* 82. 83. 85. 87; *V* 35.
 Salmos: *TP* 71.
 Salvación: *TP* 47.
 Salvar: *M* 15.
 Sandalias: *Or* 4.
 Sangre: *M* 119. *Or* 136.
 Santo: *M* 24. 29. 92. *Or* 77.
 Santos Padres: *TP* [1].
 saturar: *M* 97.
 Secar: *M* 56.
 Sed: *TP* 9.
 Seglar: *TP* 41. 48.
 Semilla: *TP* 90.
 Señor.: *Or* 64.

- Separar: *M* 89.
 Sereno: *M* 12.
 Serpientes: *M* 59.
 Servir: *M* 78.
 Siervo/a: *V* 12.
 Siglo: *V* 18.
 Signo: *TP* 47.
 Soberbio: *M* 19.
 Sol: *TP* 21. *M* 21. *Or* 146.
 Soledad: *TP* 15. 22. *M* 8.
 Solitario: *M* 78.
 Sombra: *TP* 94.
 Soñoliento: *M* 46. 86.
 Sondear: *M* 47.
 Soportar: *M* 112.
 Sordo: *Or* 11.
 Sostener: *M* 112.
 Sueños: *TP* 54. 55. 56. *M* 11. 52.
 97.
 Sufrir: *M* 87.
 Sustentar: *M* 30.

 Tabennisi: *Or* 108.
 Temor.: *M* 4. 12. 69. 98.
 Templanza: *TP* *pról.* [8]. 7. 29.
 35. 38. 41. 68. 89. 94. *M* 4.
 96. *V* 52.
 Tender: *M* 33.
 Tentación: *M* 37. 60. 70.
 Teodoro: *Or* 108.
 Teología: *TP* *pról.* [8]. 1. 84.
 Teólogo: *M* 120. *Or* 61.
 Tesoro: *M* 25. 87. 122.
 Tierra: *M* 128.
 Tiniebla/s: *M* 18. 106.
 Tormenta: *M* 36.
 Trabajar: *TP* 49.
 Trabajo: *V* 4.
 Trampa: *M* 33.
 Trampas: *M* 126.
 Transgredir: *M* 20.

 Traspasar: *M* 109.
 Trinidad: *TP* 2. *M* 110. 134. 136.
 Triste: *M* 87.
 Tristeza: *TP* 6. 10. 19. *M* 56. *V*
 39.
 Tropiezo: *M* 104.
 Turbar: *M* 8. 52.
 Tuyo: *V* 30.

 Unido: *Or* 124. 125.
 Uvas: *TP* 100.

 Vanagloria: *TP* 6. 13. 30. 32. 58.
 M 61. *Or* 74. 116.
 Vano/a: *M* 47. *V* 13.
 Vaso: *M* 65.
 Veinticuatro ancianos: *Or* 77.
 Vela: *M* 51.
 Vengarse: *Or* 13
 Vender: *TP* 17.
 Veneno: *M* 126.
 Verbo (de Dios): *Or* 51. 52.
 Verdadero: *M* 43. 111.
 Vestidos: *TP* [1]. *M* 82. *V* 23.
 Vestimenta: *TP* [1]. [9].
 Viajar: *V* 26.
 Víbora: *M* 126. *Or* 108.
 Vicio: *TP* 8. 62.
 Vida: *TP* 18. 33. *M* 63. 111. *V* 7.
 31.
 Vida Solitaria: *TP* 5.
 Viento: *M* 13.
 Vientre: *M* 97.
 Vigilar: *Or* 94.
 Vigilia: *TP* 115. *M* 46. 47. 48. 49.
 50.
 Vino: *M* 38. 39. 103. *V* 10.
 Virgen: *V* 19. 20. 21. 27. 32.
 Virtud: *TP* 62. 70. 77. 90. *M*
 118. *Or* 1. 136.
 Visión de Dios: *Or* 58.

Visiones: *TP* 21. *M* 11. *Or* 94.

Vista: *Or* 150.

Visitar: *V* 26.

Vivir: *TP* 29. *M* 9.

Volar: *M* 22.

Voluntad: *Or* 31. 32.

Zarza: *Or* 4.

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS	5
BIBLIOGRAFÍA	7
INTRODUCCIÓN	13
I. ESBOZO BIOGRÁFICO	13
1. El problema de las fuentes	13
2. Infancia y juventud	21
3. Evagrio, arrojado al desierto	24
4. Padre espiritual y «filósofo»	27
5. Evagrio entre amigos, admiradores y envidiosos	30
II. EVAGRIO BAJO EL SIGNO DE LA HEREJÍA	33
1. El alegorismo de la escuela alejandrina	39
2. Una cosmología al margen de la Biblia	40
3. Consecuencias escatológicas de la cosmología evagriana	42
4. La cristología del teólogo	43
III. OBRAS DE EVAGRIO	45
IV. DIVISIÓN GENERAL DE LA VIDA ESPIRITUAL Y CADENA DE VIRTUDES	49
1. La cadena de virtudes	52
V. LA PRÁCTICA, PRIMERA ETAPA DE LA VIDA ESPIRITUAL	55
A. El ámbito de la <i>praktiké</i>	55
B. Los ocho pensamientos y el dominio sobre ellos	57

1. <i>Número de pensamientos</i>	59
2. <i>La fuente de los pensamientos</i>	62
3. <i>La tristeza</i> (lype)	64
4. <i>La cólera</i> (orge)	65
5. <i>La acedia</i> (akedia)	69
C. La lucha contra el demonio	72
 VI. LA APATHEIA, LÍMITES Y POSIBILIDADES	78
1. La <i>apatheia</i> antes de Evagrio	79
2. Chequeo a la salud espiritual por los sueños .	85
3. Los demonios y la impasibilidad	90
4. La <i>apatheia</i> perfecta	96
 VII. ORACIÓN Y CONTEMPLACIÓN	100
A. En el camino de la oración	101
1. <i>La cólera y la blasfemia, enemigos</i> <i>principales de la oración</i>	102
2. <i>Las asperezas del camino</i>	104
3. <i>De camino a la «oración sin</i> <i>distracción»</i>	106
4. <i>La oración del monje en la Iglesia</i>	108
B. A las puertas de la contemplación	109
1. <i>Estructura antropológica y</i> <i>contemplación</i>	112
2. <i>Ángeles, demonios y contemplación</i>	113
3. <i>Caridad y conocimiento</i>	116
4. <i>Conocimiento e ignorancia</i>	118
5. <i>Oración pura y contemplación de la</i> <i>Trinidad</i>	121
 VIII. EL LUGAR DE CRISTO EN EL SISTEMA ESPIRITUAL EVAGRIANO	125
1. Jesucristo en «Obras espirituales»	126
2. Cristo en el plan de salvación y en el sistema evagriano	126
 IX. LA PRESENTE EDICIÓN	128

Evagrio Póntico
OBRAS ESPIRITUALES

TRATADO PRÁCTICO	131
Prólogo	133
Cien capítulos	136
Sobre los ocho pensamientos	138
Contra los ocho pensamientos	143
Sobre las pasiones	149
Instrucciones	151
Sobre lo que sucede en los sueños	157
Sobre el estado próximo a la impasibilidad	159
Sobre los signos de la impasibilidad	161
Consideraciones prácticas	163
Dichos de los santos monjes	171
Epílogo	175
A LOS MONJES	177
EXHORTACIÓN A UNA VIRGEN	213
SOBRE LA ORACIÓN	229
Prólogo	231
Capítulos sobre la oración	234
ÍNDICE BÍBLICO	277
ÍNDICE TEMÁTICO	281

Editorial Ciudad Nueva

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

- 1 - **Orígenes**, COMENTARIO AL CANTAR DE LOS CANTARES,
2.^a Ed., 326 págs.
- 2 - **Gregorio Nacianceno**, HOMILÍAS SOBRE LA NATIVIDAD,
2.^a Ed., 154 págs.
- 3 - **Juan Crisóstomo**, LAS CATEQUESIS BAUTISMALES,
218 págs.
- 4 - **Gregorio Nacianceno**, LA PASIÓN DE CRISTO,
162 págs.
- 5 - **San Jerónimo**, COMENTARIO AL EVANGELIO DE SAN
MARCOS,
108 págs.
- 6 - **Atanasio**, LA ENCARNACIÓN DEL VERBO,
118 págs.
- 7 - **Máximo el Confesor**, MEDITACIONES SOBRE LA AGONÍA
DE JESÚS,
100 págs.
- 8 - **Epifanio el Monje**, VIDA DE MARÍA,
148 págs.
- 9 - **Gregorio de Nisa**, LA GRAN CATEQUESIS,
2.^a Ed., 172 págs.
- 10 - **Gregorio Taumaturgo**, ELOGIO DEL MAESTRO CRISTIANO,
2.^a Ed., 176 págs.
- 11 - **Cirilo de Jerusalén**, EL ESPÍRITU SANTO,
2.^a Ed., 108 págs.
- 12 - **Cipriano**, LA UNIDAD DE LA IGLESIA,
144 págs.
- 13 - **Germán de Constantinopla**, HOMILÍAS MARIOLÓGICAS,
196 págs.
- 14 - **Cirilo de Alejandría**, ¿POR QUÉ CRISTO ES UNO?,
138 págs.

- 15 - **Juan Crisóstomo**, HOMILÍAS SOBRE EL EVANGELIO DE SAN JUAN,
354 págs.
- 16 - **Nicetas de Remesiana**, CATECUMENADO DE ADULTOS,
148 págs.
- 17 - **Orígenes**, HOMILÍAS SOBRE EL ÉXODO,
228 págs.
- 18 - **Gregorio de Nisa**, SOBRE LA VOCACIÓN CRISTIANA,
132 págs.
- 19 - **Atanasio**, CONTRA LOS PAGANOS,
128 págs.
- 20 - **Hilario de Poitiers**, TRATADO DE LOS MISTERIOS,
122 págs.
- 21 - **Ambrosio**, LA PENITENCIA,
140 págs.
- 22 - **Gregorio Magno**, LA REGLA PASTORAL,
420 págs.
- 23 - **Gregorio de Nisa**, SOBRE LA VIDA DE MOISÉS,
252 págs.
- 24 - **Nilo de Ancira**, TRATADO ASCÉTICO,
252 págs.
- 25 - **San Jerónimo**, LA PERPETUA VIRGINIDAD DE MARÍA,
104 págs.
- 26 - **Cesáreo de Arlés**, COMENTARIO AL APOCALIPSIS,
190 págs.
- 27 - **Atanasio**, VIDA DE ANTONIO,
148 págs.

Próximos volúmenes:

- **Andrés de Creta**, HOMILÍAS MARIANAS.
- **Gregorio Nacienceno**, LOS CINCO DISCURSOS TEOLÓGICOS.
- **Gregorio de Nisa**, VIDA DE MACRINA Y ELOGIO DE BASILIO.
- **Basilio Magno**, EL HEXAMERÓN.
- **Juan Damasceno**, HOMILÍAS CRISTOLÓGICAS Y MARIANAS.
- **Juan Crisóstomo**, COMENTARIO A LA CARTA A LOS GÁLATAS.
- **Gregorio Nacienceno**, FUGA Y AUTOBIOGRAFÍA.
- **Basilio Magno**, EL ESPÍRITU SANTO.

Biblioteca de Patrística

Los Padres siguen constituyendo hoy en día un punto de referencia indispensable para la vida cristiana.

Testigos profundos y autorizados de la más inmediata tradición apostólica, partícipes directos de la vida de las comunidades cristianas, se destaca en ellos una riquísimas temática pastoral, un desarrollo del dogma iluminado por un carisma especial, una comprensión de las Escrituras que tiene como guía al Espíritu. La penetración del mensaje cristiano en el ambiente socio-cultural de su época, al imponer el examen de varios problemas a cual más delicado, lleva a los Padres a indicar soluciones que se revelan extraordinariamente actuales para nosotros.

De aquí el «retorno a los Padres» mediante una iniciativa editorial que trata de detectar las exigencias más vivas y a veces también más dolorosas en las que se debate la comunidad cristiana de nuestro tiempo, para esclarecerla a la luz de los enfoques y de las soluciones que los Padres proporcionan a sus comunidades. Esto puede ser además una garantía de certezas en un momento en que formas de pluralismo mal entendido pueden occasionar dudas e incertidumbres a la hora de afrontar problemas vitales.

La colección cuenta con el asesoramiento de importantes patrólogos españoles, y las obras son preparadas por profesores competentes y especializados, que traducen en prosa llana y moderna la espontaneidad con que escribían los Padres.