

## CONOCIMIENTO E IGNORANCIA EN EVAGRIO PÓNTICO

RUBÉN PERETÓ RIVAS  
*UNCuyo - Conicet*

### RESUMEN

El artículo analiza cómo para Evagrio Póntico la *ignorancia* es el resultado del movimiento del *nous* que provocó su caída de la Unidad originaria, estado en el que gozaba del *conocimiento* de Dios. La propuesta en este trabajo es mostrar el lugar que ocupa el conocimiento en la teología evagriana y, por contraste, delinear lo que él entiendo por ignorancia.

*Palabras clave:* Evagrio Póntico, Nous, Ignorancia, Conocimiento, Unidad

### ABSTRACT

This article analyzes how for Evagrio Póntico ignorance is the result of the movement of *nous* which is caused by its fall from the original Unity, state in which it delighted in the *knowledge* of God. The intention of this article is to show the place that knowledge occupies in the theology of Evagrio and, by contrast, to delineate what he understands by ignorance.

*Keywords:* Evagrius Ponticus, Nous, Ignorance, Knowledge, Unity.

La *Kephalaia gnóstica* de Evagrio Póntico es la última obra de su trilogía dedicada a describir los estadios de la vida espiritual o camino de retorno hacia la Unidad y, también, la más enigmática de ella. En el primer libro, aparece un *kephalaion* que afirma: “No es la Unidad la que, en sí misma, se pone en movimiento, sino que ella es puesta en movimiento por la receptividad del *nous* (νοῦς – *hawnea*), el cual, por su negligencia, apartó su mirada de ella y, por el

hecho de estar privado de ella, engendró la ignorancia (יָדְאָתָא – *yad'āta*)<sup>1</sup>. Para Evagrio Póntico la *ignorancia* es el resultado del movimiento del *nous* que provocó su caída de la Unidad originaria, estado en el que gozaba del *conocimiento* de Dios. Son estos los dos extremos entre los que se mueve el intelecto en el pensamiento de Evagrio: el *conocimiento*, como el estado original, y la *ignorancia* como resultado de la caída.

La propuesta en este trabajo es mostrar el lugar que ocupa el conocimiento en la teología evagriana y, por contraste, delinear lo que él entendió por ignorancia. Se trata de una tarea que acarrea cierta complejidad debido a que el tema del *conocimiento* impregna toda la metafísica de Evagrio, de modo tal que, un estudio preciso y completo de éste en su obra implicaría una síntesis de ella. Es por eso que me limitaré a precisar aquellas aristas del tema que permitan perfilar el concepto opuesto de *ignorancia*. En definitiva, la tesis que pretendo probar es que, para Evagrio Póntico, la ignorancia no es solamente ausencia de conocimiento sino que es *conocimiento de una realidad falsa*, presentada como tal por los *logismoi* o espíritus malignos, y partir de la cual el hombre ignorante emite sus juicios y modela su conducta.

La cosmología de Evagrio sostiene que Dios es la Unidad Primitiva. En el comienzo, creó un reino de espíritus puros e incorporeales. Estos espíritus –debido a la saciedad, según Orígenes, o a la negligencia, según Evagrio–, se apartaron en grados diversos de Dios y “cayeron de la Unidad”. Este alejamiento fue ocasión para la creación del cosmos o del mundo de los cuerpos, el que, como tal, no es malo, aunque en él cada espíritu posee un cuerpo-prisión correspondiente a su grado de defección. El objetivo de la divina providencia, como así también de la ascesis del hombre, es quebrar el envoltorio de lo corporal y retornar a la unidad que está más allá de la multiplicidad<sup>2</sup>. Este camino de retorno, para el hombre, se cumple a través de tres etapas que Evagrio nombra como la *práctica* (πρακτικῆς), la *física* (φυσικῆς) y la *teología* (θεολογικῆς), términos que, en la terminología evagriana, no poseen el sentido que se les da

1 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalala gnostica” d’Évagre le Pontique*, A. GUILLAUMONT (editor crítico y traductor), Patrologia Orientalis, Turnhout, Brepols, 1985; I, 49. Sobre el concepto y la traducción de *nous* puede verse D. BERTRAND “Traduction De Nous/Mens Dans Les Écrits Patristique”, en F. M. YOUNG – M. J. EDWARDS – P. M. PARVIS (eds.), *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Liturgia et Cultus, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica, Nachleben, First Two Centuries*, Studia Patristica 40, Leuven – Paris – Dudley, MA, Peeters, 2006, 177-181.

2 H. U. von BALTHASAR, “Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus”, en *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 14 (1939), 31-47. En este artículo, von Balthasar realiza una apretada pero completa síntesis del sistema evagriano aunque, a mi criterio, con una crítica exagerada e injustamente negativa hacia el pensamiento del Póntico.

habitualmente<sup>3</sup>. A la etapa *práctica* la define el mismo Evagrio como “el método espiritual que purifica la parte pasional del alma”<sup>4</sup>. Es decir, se ordena a la adquisición y a la práctica de las virtudes a fin de alcanzar la *apátheia* o impassibilidad que le habilita el acceso a la próxima etapa<sup>5</sup>. La *física* es la “ciencia natural” o la contemplación de las naturalezas creadas, mientras que la *teología* no es la ciencia discursiva sino la ciencia unitiva de Dios. A las dos últimas etapas en conjunto, Evagrio las denomina *gnostiqué* (γνωστικῆ). ) Son tres pasos de progreso en la vida espiritual y también tres pasos de adquisición del *conocimiento* y, consecuentemente, de huida de la *ignorancia*. Si la separación del *nous* de la Unidad implicó la caída en la ignorancia, el remontar de aquel hacia el punto de partida implicará, necesariamente, un apartarse progresivo del estado de ignorancia en el cual había caído.

## I. EL CONOCIMIENTO EN LA ETAPA PRÁCTICA Y EN LA GNÓSTICA

Si bien Evagrio ha heredado de las tradiciones platónicas y estoicas, y luego del pensamiento cristiano de los Capadocios y de Orígenes el concepto de *praktiké*, él le confiere un significado diverso, pues lo refiere al monje que se ha retirado del mundo y de todas sus tareas y ocupaciones para dedicarse a la *hesychia*. La *praktiké* consiste fundamentalmente en dos *actividades* –de allí que sea *práctica*–: el ejercicio de las virtudes y la lucha contra los pensamientos o *logismoi*.

Las virtudes evagrianas en las que se debe ejercitar el anacoreta son cuatro: fe (πίστις), temor de Dios (φόβος), abstinencia (ἔγκράτεια), perseverancia (υπομονή) ) y esperanza (ἐλπίς). Una vez adquiridas darán como fruto la impassibilidad, de la cual nace la caridad que es la puerta a la *gnosis* o conocimiento de las cosas naturales. La práctica de la vida virtuosa, por tanto, se estructura en tensión al *conocimiento* aunque en principio la vida virtuosa no sea en sí misma una vida gnóstica. Para Evagrio, como para Clemente de Alejandría, el cristianismo consiste en un proceso primariamente de *conocimiento* en el que las virtudes son un requisito necesario pero sobre entendido. El *Tratado Práctico* se inaugura con estas palabras: “El cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador, que se compone de la práctica, de la física y de la teología”<sup>6</sup>. Son los tres elementos constitutivos del δόγμα cristiano que, en última instancia, se

3 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, A. GUILLAUMONT y C. GUILLAUMONT (eds.), Paris, Cerf, 1971, 498.

4 *Ib.*, 78.

5 Cf. la introducción a EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 38-63.

6 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 498.

reduce al conocimiento de Dios y a la práctica virtuosa necesaria para su adquisición.

La *praktiké* consiste también, y de modo principal en opinión de Guillaumont, en la lucha contra los pensamientos malvados que, en el lenguaje de Evagrius, son llamados *logismoi*<sup>7</sup>. Se trata de un término utilizado en sentido peyorativo pues la referencia es a los pensamientos sugeridos por los demonios y definidos como: "...la representación de un objeto sensible que pone en movimiento a la irascibilidad o a la concupiscencia en un sentido contrario a la naturaleza"<sup>8</sup>. Es a través de estos λογισμοί δαιμονιώδεις que el diablo hace la guerra al monje, una lucha que es más sutil que aquella que deben librar los que viven en cenobios o en el mundo, cuando el combate se presenta a través de las cosas materiales o de las personas: "Con aquellos que viven en el mundo, los demonios luchan utilizando preferentemente los objetos, pero con los monjes, lo más frecuente es que utilicen los pensamientos"<sup>9</sup>. Y, más claramente aún escribe al monje Eulogio: "A aquellos que no están en la *hesychia*, la guerra en su alma es a causa de las sensaciones visuales, pero aquellos que aman la *hesychia*, guardan sus sentidos, y la guerra es con sus pensamientos"<sup>10</sup>. De esta manera, los demonios utilizan a los pensamientos para impedir que el monje alcance la *apátheia* y se vea así imposibilitado de acceder al *conocimiento* y, en última instancia, de retornar a la Unidad originaria.

Es en esta cosmología en la que Evagrius ubica su teoría del conocimiento que hace reposar, al menos durante la etapa práctica, en el conocimiento sensorial y en la producción intelectual de éste a la que denomina *noémata* o representaciones. Estas "unidades de conocimiento" son básicas para la antropología evagriana y poseen una importancia fundamental dentro de su sistema ya que no solamente se ubican en el tejido del conocimiento humano sino también de la ignorancia.

Evagrius explica la percepción sensible, comienzo del proceso de conocimiento, de este modo:

"Hay que comenzar por decir cómo el intelecto recibe por naturaleza las representaciones de todos los objetos sensibles y una impresión conforme a ellos a través del instrumento de nuestro cuerpo. Tal como sea la imagen del objeto, así será necesariamente también la imagen que recibe el intelecto, y de aquí viene que las representaciones de los objetos sean llamadas copias, porque conservan

7 Cf. EVAGRIUS PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 55.

8 EVAGRIUS PÓNTICO, *Reflexions*, en J. MUYLDERMANS (ed.), *Evagriana Syriaca: Textes inédits du British Museum et de la Vaticane*, Bibliothèque du Muséon, Louvain, Université de Louvain, 1952, 37, núm. 48.

9 EVAGRIUS PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 48, 1-3.

10 EVAGRIUS PÓNTICO, *Tractatus ad Eulogium monachum*, 12 (PG 79, 1109B).

la misma forma que ellos. Y así como el intelecto recibe las representaciones de todos los objetos sensibles, así recibe también las de su propio organismo [...], a excepción, por supuesto, de su propio rostro, que es imposible que lo forme en sí ya que nunca lo ha visto”<sup>11</sup>.

Para Evagrio, el funcionamiento normal del proceso de conocimiento del hombre implica la recepción de las imágenes sensibles en la mente a través de los sentidos y su impresión en ella, la que deja una huella o un vestigio al que llama *ὁμοιώματα*, es decir, “semejanza”. Ésta posee una gran importancia ya que si la mente no conservara las formas o conceptos estaría privada de movimiento. Su capacidad y calidad de razonamiento se funda, justamente, en las representaciones o *noêmata*: “Él (el intelecto) hace y dice todo lo que quiere, gracias a la velocidad de las representaciones...”<sup>12</sup>. Así como el cuerpo se mueve gracias a sus miembros, así el intelecto funciona desplazando, combinando y analizando los conceptos. Este modo, entonces, acorde a la naturaleza que posee el intelecto de conocer es, también, el modo que naturalmente lo acerca y lo habilita para el progreso espiritual.

Evagrio propone cuidadosas distinciones en las *representaciones*. El capítulo 25 del tratado *Sobre los pensamientos* incluye los términos de *eikones*, *noêmata*, *homoiômata*, *logismoi* y *fantasiai*. *Noêmata* y *eikones* son los términos que utiliza para referirse a imágenes constructivas o positivas, mientras que *logismoi* y *fantasiai* están reservados para las demoníacas y dañinas. *Homoiômata* o *semejanzas*, son una especie de *noêmata*, ya que refieren solamente a las representaciones de los objetos materiales, mientras que los *noêmata* aluden a todo tipo de representaciones, materiales, inmateriales e, incluso, divinas<sup>13</sup>.

Estas distinciones de Evagrio con respecto al proceso del conocimiento sensible poseen una indiscutible raíz aristotélica, recibida a través de Clemente<sup>14</sup>. El Estagirita, en *De interpretatione*, distingue entre las sensaciones del alma, las palabras orales y las palabras escritas, por una parte, y los objetos materiales por la otra. Lo escrito refleja lo hablado y esto, a su vez, expresa las sensaciones del alma. La relación del lenguaje, sea escrito u oral, con las inclinaciones del alma es arbitraria, puesto que las palabras no son las mismas entre los hombres. Por el contrario, las sensaciones del alma y los objetos materiales que forman esas sensaciones son idénticas para todos. Así entonces, las sensa-

11 EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT y A. GUILLAUMONT (eds.) Paris, Cerf, 1998, 25, 8-18.

12 *Ib.*, 25, 21-22.

13 Cf. J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham, Ashgate, 2009, 35.

14 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VIII, MARCELO MERINO (ed.) Madrid, Ciudad Nueva, 2005; 23, 1.

ciones o afecciones del alma son *semejanzas* (ομοιώματα) de las cosas y, en cuanto tales, indispensables para el conocimiento del mundo.

Los νοήματα se presentan al intelecto entonces, por intermedio de los sentidos corporales. Sin embargo, Evagrio señala que otros *noêmata* pueden ser aportados por la memoria que “guarda” las imágenes recibidas por los sentidos y, también otros que provienen de los demonios o de los ángeles<sup>15</sup>. Aquellos *noêmata* que el intelecto recibe de los sentidos no siempre dejan una impresión o huella. Ciertamente, eso ocurre cuando la sensación proviene de la vista pero, cuando proviene del oído, provocan una noción abstracta o una idea:

“Entre los *noêmata*, algunos provocan una impresión y una forma en nuestro intelecto; otros proporcionan solamente un conocimiento, sin imponer en el intelecto ni una impresión ni una forma. Así, “en el principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios” (*Jn.* 1,1) introduce un νοήμα en el corazón, pero no le proporciona una impresión o una forma. “Habiendo tomado el pan”, provoca una forma en el intelecto, “y lo partió” (*Mt.* 26,26) nuevamente otorga una impresión al intelecto [...] Pero “Yo he visto al Señor sentado en un alto trono y elevado” (*Is.* 6,1), da una impresión al intelecto”<sup>16</sup>.

Estos pensamientos originados por los *noêmata* adquieren también una valencia moral según la influencia –angélica, demoníaca o simplemente humana– que posean. Escribe:

“Luego de una larga observación, hemos aprendido a conocer la diferencia que existe entre los pensamientos angélicos, los pensamientos humanos y los que provienen de los demonios. Los de los ángeles, para empezar, analizan la naturaleza de las cosas y buscan las razones espirituales. Por ejemplo, con qué fin ha sido creado el oro, por qué es arenoso y está disperso en las profundidades de la tierra y es descubierto solamente con muchos esfuerzo y trabajo, y cómo, una vez descubierto, es lavado con agua, arrojado al fuego, y luego entregado a manos de los artesanos que hacen los candeleros de la Tienda, los perfumeros, los incensarios y los cálices en los que, por gracia de nuestro Salvador, ya no es el rey de Babilonia el que bebe, sino Cleofás, quien posee un corazón ardiente de estos misterios. El pensamiento demoníaco, no sabe ni conoce todo esto, sino que sugiere sin ningún tipo de vergüenza la adquisición del oro sensible y predice el gozo y la gloria que se seguiría de ello. En cuanto al pensamiento humano, no mira la adquisición ni tampoco analiza el simbolismo del oro, sino que introduce simplemente en el espíritu la forma simple del oro, más allá de toda pasión de deseo”<sup>17</sup>.

15 Cf. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2009, 284.

16 EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, 41, 1-9.

17 *Ib.*, 8.

La preocupación de Evagrio por determinar cuidadosamente el origen y los posibles decursos de los pensamientos o *noêmata*, pone en claro por una parte la importancia que les otorga dentro de su psicología y, por otra, la complejidad del conocimiento humano, el que no se reduce a un simple mecanismo natural de captación de objetos sensibles sino que también se juegan en él influencias angélicas o diabólicas.

Cuando, luego de la etapa práctica, el monje alcanza la impasibilidad, la modalidad del conocimiento cambia, ya que la posesión de la *apátheia* implica que los *noêmata* ya no sean “manipulados” por los demonios a través de las pasiones. Siguiendo con el ejemplo del oro que proponía el mismo Evagrio, este metal será visto por lo que es y, en todo caso, por su simbología, pero el monje no será arrastrado por la pasión de la *φιλαργία* o amor desmedido por las riquezas a fin de que considere al oro como un objeto de deseo.

Evagrio no considera que la perfección cristiana sea una cuestión moral, sino de conocimiento, y por eso, aun cuando el monje ha alcanzado la *apátheia*, ésta es solamente una condición previa y necesaria para progresar en el conocimiento de Dios: “Considera también que se los ha declarado bienaventurados no a causa de la pureza sino a causa de la visión de Dios, porque la pureza es la impasibilidad del alma racional, mientras que la visión de Dios es la ciencia verdadera de la Trinidad adorable y santa”<sup>18</sup>. Lo que define la santidad o la perfección es la *visión* de Dios, la cual es *gnosis*, es decir, conocimiento de la Trinidad. Es este el motivo por el cual el monje, durante su etapa ascética, es un *praktikós*, pero en la próxima etapa es un *gnostikós*. La vía práctica y la vía gnóstica son indisolubles, en tanto que aquella no es más que la puerta de acceso a ésta.

Evagrio define al gnóstico como aquel “que ha sido juzgado digno de la ciencia”,<sup>19</sup> indicando de ese modo que la ciencia o conocimiento no se recibe como término obligado de una primera etapa de la vida espiritual sino que es otorgada si el monje es encontrado merecedor de ella. Por eso mismo, se trata de una ciencia que *se recibe*, a diferencia de la ciencia de los hombres: “La ciencia que proviene de los hombres es afianzada por el estudio y el ejercicio asiduo, pero la que viene a nosotros por la gracia de Dios lo es por la justicia, el dominio de la cólera y la misericordia. La primera, la reciben aún aquellos que están sujetos a las pasiones; pero de la segunda solamente son capaces los

18 EVAGRIO PÓNTICO, *Carta 56*, en P. GÉHIN, “Nouveaux fragments grecs des Lettres d’Evagre”, en *Revue d’Histoire des textes*, 24 (1994), 139-141.

19 Ese es, en efecto, el título de uno de sus libros. Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique ou A celui que est devenu digne de la science*, A. GUILLAUMONT y C. GUILLAUMONT (eds.), Paris, Cerf, 2008.

impasibles”<sup>20</sup>. La ciencia se clasifica de acuerdo a su origen. Una es la ciencia de los hombres que se adquiere a través del estudio y del esfuerzo, y cuyo sujeto receptor no necesita características morales particulares. La otra es la ciencia de Dios, que es dada, y exige que el recipiente haya alcanzado la *apátheia*, es decir, el dominio de las pasiones.

En las *Kephalaia gnóstica*, Evagrio es aún más explícito en la caracterización de la “ciencia exterior”<sup>21</sup>. Allí afirma: “La ciencia de Cristo no tiene necesidad de un alma dialéctica, sino de un alma que ve. La dialéctica, en efecto, se encuentra incluso en las almas impuras, pero la visión solamente en aquellas que son puras”<sup>22</sup>. La primera ciencia, aquella que viene del exterior y es humana, es la *dialéctica*, que Evagrio también llama en otro lugar, “la ciencia de los griegos”<sup>23</sup>, e incluye no solamente al *Organon* aristotélico sino también a la sabiduría estoica y a la tradición platónica. Él mismo ha sido un hábil dialéctico durante su periodo en Constantinopla como ayudante cercano del obispo Gregorio Nacianceno en medio de las disputas trinitarias con los arrianos y los apolinaristas, pero su periodo de vida eremítica en Nitria y Kellia le ha permitido acceder a un nuevo tipo de conocimiento que no se adquiere sino que se *ve*.

Son dos ciencias que, a la vez, están señalando una gradación en la vida espiritual que tendrá eco en toda la espiritualidad cristiana posterior. Evagrio presenta un esquema distribuido en cuatro etapas espirituales: la primera está determinada por el paso de la maldad a la virtud, es decir, se trata de la vía práctica; la segunda, de la impasibilidad a la contemplación de las naturalezas segundas; la tercera de las naturalezas segundas a la contemplación de los intelectos y, la última, de la contemplación de los intelectos a la ciencia de la Trinidad<sup>24</sup>. Este esquema puede ser reducido a las dos grandes fases que ya vimos, la vía práctica y la vía gnóstica. La *ciencia espiritual* o etapa gnóstica, a su vez, puede ser desagregada en tres momentos: la ciencia de las naturalezas creadas o contemplación de las *naturalezas segundas*, o naturalezas corporales; la contemplación de las *naturalezas primeras* o de los seres racionales e inmateriales, y la γνῶσις Θεοῦ o ciencia de Dios<sup>25</sup>.

20 EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique*, 45.

21 La expresión “ciencia exterior” pertenece a A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 282.

22 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, IV, 90.

23 Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Antirrhétikos*, VII, 37. El texto de esta obra evagriana se conserva solamente en siríaco. Para este trabajo, se utilizará la traducción inglesa de D. BRAKKE, *Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons*, Collegeville, Liturgical Press, 2009, 155.

24 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, II, 4.

25 La sistematización de la doctrina evagriana de la contemplación no es empresa fácil por varios motivos. En primer lugar, es tratada en diferentes partes del *corpus* y, por tanto, es necesario “reconstruirla” a partir de cada uno de esos aportes. Además, el estilo de escritura que emplea el autor –frases breves, muchas veces ininteligibles en apariencia– provoca que deba ser leído en un contexto



## II. LA CONTEMPLACIÓN DE LAS NATURALEZAS SEGUNDAS

Este segundo grado de conocimiento, que se apoya en los *noêmata* adquiridos a través del conocimiento sensible, consiste en ir más allá de la simple percepción de las naturalezas corporales y alcanzar la consideración de sus *razones* o *logoi*, es decir, sus principios inteligibles. Se trata de *contemplar*, o considerar teóricamente –θεώρημα– las representaciones de los objetos sensibles<sup>26</sup>. El monje, que conoce a través de los sentidos los objetos materiales, en algún momento abandona la materialidad de sus formas externas y sus conceptos a fin de alcanzar una visión más espiritual que consiste en la aprehensión de los *logoi*.

El *Tratado Práctico* reporta un texto de San Antonio Abad, el padre de los monjes egipcios, que sugiere una de las fuentes de la teoría evagriana de los *logoi*: “Uno de los sabios de entonces se encontró con el justo Antonio y le dijo: ‘¿Padre, cómo puedes sostenerte sin el consuelo de los libros?’ Y él le respondió: ‘Mi libro, oh filósofo, es la naturaleza de los seres, y está allí cuando quiero leer las palabras de Dios’”<sup>27</sup>. Evagrio ha aprendido de Antonio que, para conocer a Dios, no son necesarios libros –¡ni siquiera la Biblia!– ya que es posible conocerlo a través de la contemplación de la “naturaleza de los seres” (ἡ φύσις τῶν γεγονότων), ) lo que él llama “contemplación de las segundas naturalezas”, y que se presenta como una suerte de penetración de la mirada del monje en el “interior” de las cosas corporales que le permite asir su razón de ser. Se trata, según puede apreciarse por las palabras de Antonio, de un conocimiento espiritual y superior al que proveen los sentidos, aunque parta y se apoye en ellos<sup>28</sup>.

Julia Konstantinovsky, siguiendo el trabajo de Spanneut, ha señalado también la incidencia que han tenido las fuentes estoicas en este punto de la

que es tan complejo como las afirmaciones que se analizan. Esto ocasiona, entre otras cosas, que los estudiosos de la obra de Evagrio no siempre coincidan en las clasificaciones. En este caso, por ejemplo, Konstantinovsky llama δευτέρα a la contemplación de las naturalezas segundas, y πρώτα a la contemplación de las naturalezas primeras. Cf. J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, 49.

26 Escribe: “El intelecto, o bien se encuentra en las representaciones de los objetos del mundo, o bien en su contemplación”. EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des Disciples d’Evagre*, P. GÉHIN (ed.), Paris, Cerf, 2007, 123.

27 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 92.

28 Sobre la influencia de Antonio sobre Evagrio puede consultarse M. O’LAUGHLIN, “Closing the Gap between Antony and Evagrius” en W. BIENERT y U. KÜHNEWEG (eds.), *Origeniana Septima: Origenes in Den Auseinandersetzungen Des 4. Jahrhunderts*, Leuven, Leuven University Press, 1999, 345-354.

doctrina de Evagrio<sup>29</sup>. En el estoicismo, el *logos* en muchos casos se identificaba con la *physis* como expresión de la realidad interior de las cosas. Si el hombre debe vivir de acuerdo al *logos*, significa que debe vivir de acuerdo a su propia naturaleza, *ομολογουμένως ζῆν*. Si las pasiones provocan la perversión de la propia naturaleza, actuar de acuerdo a ellas es actuar contrariamente a la naturaleza y, por el contrario, vivir desapasionadamente es vivir de acuerdo al *logos*. Entendido de esta manera, el *logos* es la *razón* de ser y el principio a la vez ontológico y explicativo de cada cosa.

### III. LA CONTEMPLACIÓN DE LAS PRIMERAS NATURALEZAS

Esta segunda y más elevada contemplación que propone Evagrio consiste en el descubrimiento del mundo interior, ya que el objeto de esta contemplación son los *τὰ ασώματα* (incorporales) o los *τὰ νοητά* (inteligibles) que han sido creados en una primera creación<sup>30</sup>. En este caso también debe distinguirse entre la contemplación de las naturalezas en sí misma y la contemplación de sus *logoi* o razones a partir de las cuales fueron creadas, y el instrumento apropiado para este tipo de conocimiento es el intelecto. Afirma Evagrio que “del mismo modo que no es posible percibir las cosas sensibles sin el cuerpo, tampoco es posible ver lo incorporal sin un intelecto incorporal”<sup>31</sup>. Y también: “Los sentidos y el intelecto comparten los objetos sensibles, pero a los inteligibles solamente el intelecto (los conoce) porque él mismo se convierte en vidente de los objetos y de sus razones”<sup>32</sup>. Ciertamente, por tratarse de objetos distintos –no ya corporales sino incorporales–, el intelecto no recibe una impresión a partir de los *νοήματα* o representaciones, sino que en este caso se trata de *θεωρήματα* o contemplaciones que poseen un carácter abstracto y, por tanto, no dejan impresiones en el intelecto<sup>33</sup>.

El conocimiento que aporta la segunda contemplación es, de algún modo, un “conocimiento por connaturalidad”, puesto que el intelecto se encuentra con aquellos objetos que comparten su misma naturaleza y encuentra en ellos su semejanza: “El intelecto se admira cuando ve los objetos [...] y corre (hacia ellos) como hacia sus familiares o amigos”<sup>34</sup>. Esta familiaridad produce en el

29 J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, 51-52. Y también M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.

30 Cf. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 291.

31 EVAGRIO PÓNTICO, *Carta 56*, 139-140.

32 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des "Kephalaia gnostica"*, II, 45.

33 Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des Disciples*, 78 y *Sur Les Pensées*, 41.

34 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des "Kephalaia gnostica"*, V, 73.

intelecto un fuerte “deseo espiritual” que se transforma en admiración<sup>35</sup>. Se devela frente al intelecto un nuevo panorama, hasta ese momento desconocido para él: “El intelecto que se ha despojado de las pasiones y ve las razones de los seres ya no recibe las imágenes que le llegan por los sentidos, sino que es como si otro mundo se hubiese creado por su ciencia, que atrae su pensamiento y rechaza lejos de sí al mundo sensible”<sup>36</sup>. Se trata del descubrimiento de un universo que se encuentra en el interior de la persona y que no guarda relación con el universo físico que es captado por los sentidos corporales y por eso surge la necesidad de proponer la existencia de los “sentidos espirituales”, tal como lo hiciera Orígenes<sup>37</sup>. Evagrio habla de un “ojo intelectual” (νοερός ὀφθαλμός)<sup>38</sup> y de la existencia de los cinco sentidos espirituales:

“También el intelecto posee cinco sentidos espirituales por los que recibe la materia que le es familiar. La vista le muestra los objetos inteligibles al desnudo; el oído recibe las razones que le conciernen; el olfato se deleita en el buen aroma libre de todo engaño y la boca recibe una parte del placer que proviene de él. Por el tacto se llena de certeza al recibir la exacta demostración de los objetos”<sup>39</sup>.

Estos dos tipos de contemplaciones –de las naturalezas primeras y de las naturalezas segundas– son también oportunidad para que Evagrio, en dos *kephalaia*, señale un aspecto importante de su cosmología. En una de ellas escribe: “El conocimiento de la primera naturaleza es la contemplación espiritual que el Creador empleó para formar los intelectos puros que son receptáculos de su naturaleza”<sup>40</sup>. En el otro *kephalaion* (III, 26) dice: “El conocimiento que concierne a la segunda naturaleza es la contemplación espiritual que empleó Cristo para crear la naturaleza de los cuerpos y a los mundos a partir de ellos”. La primera observación acerca de ambos textos es que el autor está distinguiendo dos tipos diversos de creaciones: la de los intelectos o seres incorpó-

35 Cf. *Ib.*, 29.

36 *Ib.*, 12.

37 “Hay diferentes especies de sentidos: una vista para contemplar los objetos supracorporales, como es el caso de los querubines y los serafines; un oído capaz de distinguir las voces que no resuenan en el aire; un gusto para saborear el pan vivo bajado del cielo a fin de darle vida al mundo; también un olfato que percibe las realidades que llevaron a Pablo a hablar del buen olor de Cristo; un tacto, como el que poseía Juan cuando nos dice que tocó con sus manos al Verbo de vida”. ORÍGENES, *De principiis* I, 1, 9, H. CROUZEL y M. SIMONETTI (eds.), Paris, Cerf, 2008, 109-110. Sobre el tema de los sentidos espirituales en Orígenes puede consultarse el aún vigente trabajo de K. RAHNER “Le Début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, en *Revue d’ascétique et de mystique*, 13/50 (1932), 113-145 y R. M. PARRINELLO, “Da Origine a Simeone Il Nuovo Teologo: La dottrina dei sensi spirituali”, en L. PERRONE, P. BERNARDINO y D. MARCHINI (eds.), *Origeniana Octava*, Leuven, Leuven University Press – Peeters, 2003, 1123-1130.

38 EVAGRIO PÓNTICO, *De oratione*, 27 (PG 79, 1173).

39 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, II, 35.

40 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, III, 24.

reos y la de los cuerpos. En segundo lugar, aparece una analogía entre el conocimiento de las primeras y segundas naturalezas por parte de la mente humana y las dos creaciones primordiales. Dios crea a través de la primera contemplación y Cristo crea a través de la segunda. Como sugiere Konstantinovsky, las realidades que son pensadas por Dios y por Cristo se convierten en creaturas<sup>41</sup>. Finalmente, aparece un Creador en el primer texto contrapuesto a Cristo en el segundo. Y mientras Cristo es el responsable de la creación de los seres corpóreos, el Creador –que no es Cristo–, lo es de los incorpóreos. Este Creador es Dios que posee poderes diversos –¿y superiores?– a los de Cristo<sup>42</sup>.

#### IV. LA IGNORANCIA

Evagrio aborda el tema de la ignorancia, como es habitual en él, en varias partes de su extensa obra. En el *Tratado práctico* le dedica un breve capítulo en el que señala una división fundamental.

“El que progresa en la práctica disminuye sus pasiones; el que progresa en la contemplación disminuye su ignorancia. Porque las pasiones serán un día destruidas completamente, pero en cuanto a la ignorancia, hay una que tiene un término, pero hay otra que no lo tiene”<sup>43</sup>.

Evagrio señala aquí una correspondencia entre el doble tipo de conocimiento con un doble tipo de ignorancia. Para la θεωρία φυσική o contemplación de las naturalezas, la αγνωσίας o ignorancia tendrá un término o en algún momento finalizará ya que es condición de ella alcanzar la impasibilidad, y las pasiones “serán un día destruidas”, es decir, las almas poseerán la *apátheia* completa y, de ese modo, podrán conocer también completamente a las naturalezas. Sin embargo, la γνώσις Θεοῦ o Θεολογία jamás podrá ser alcanzada en su totalidad puesto que Dios es un objeto ilimitado y, en cuanto tal, inabarcable para el conocimiento. El conocimiento, enfrentado a la infinitud de Dios, se enfrenta también y consecuentemente con una *ignorancia infinita*. Es esto lo que dice la *Kephalaia gnostica*:

41 J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, 51.

42 Evagrio habla también en varias partes de su obra (*Gnosticos*, A. GUILLAUMONT Y C. GUILLAUMONT (eds.) Paris, Cerf, 2008; *Scholia in Proverbios*, P. GÉHIN (ed.) Paris, Cerf, 1987; *Kephalaia gnostica*) de los *logoi* de la “providencia y del juicio” que integran también algunos aspectos de su teoría del conocimiento. Al respecto pueden verse los libros citados de J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, 55-56, de A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 292-294 y L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 176-184.

43 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 87.

“Aquel en el que la ciencia es limitada, su ignorancia es limitada; y aquel en el que la ignorancia es ilimitada, su ciencia es también ilimitada”<sup>44</sup>.

Este concepto de *ignorancia infinita* ha provocado diversas interpretaciones entre los estudiosos de Evagrio. Uno de los más reconocidos, I. Hausherr, sostiene que la *ἀπέραντος αγνωσία* evagriana no guarda relación con la idea de la oscuridad mística que rodea el rostro de Dios e impide su visión, lo cual es propio de los sostenedores más relevantes de la teología apofática tales como Dionisio Areopagita o Gregorio de Nisa<sup>45</sup>. Aunque con algunos reparos, Lars Thunberg es de la misma opinión<sup>46</sup>. Konstantinovsky, por el contrario, afirma que la concepción evagriana de conocimiento infinito y de ignorancia infinita en relación a Dios, son modos de afirmar la trascendencia e infinitud de Dios y que, sin negar la diferencia ontológica entre un Dios increado y un mundo creado, no implicaría necesariamente el concepto de teología apofática<sup>47</sup>.

Sin embargo, el concepto de ignorancia al que Evagrio alude en el texto de la *Kephalaia gnostica* con el que iniciamos este trabajo, aquella que surge como consecuencia del apartamiento del *nous* de la Unidad original, ¿es solamente una *a-gnosis*? Considero que es posible admitir otro tipo de ignorancia consistente, fundamentalmente, en un conocimiento errado o, más exactamente, en el conocimiento de una realidad ficticia producto de la acción en el alma de los *logismoi*. Hago referencia aquí a lo que en otro trabajo he llamado “la creación de mundos por parte de los demonios”<sup>48</sup>. Los demonios “crean” en el hombre un mundo paralelo, o una *metarealidad*, de la cual ellos son dueños y, de ese modo, dominan el alma.

Más arriba se mencionó que los *logismoi* eran pensamientos malignos, es decir, representaciones detrás de las cuales se esconde un demonio que busca impedir, a través del uso desordenado de las pasiones, que las almas retornen a la Unidad. Esta idea aparece ya en Orígenes para quien cada vicio o mal

44 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, III, 63.

45 I. HAUSHERR, “Ignorance infinie”, en *Orientalia Christiana Periodica*, 2 (1932), 351-362. Este artículo es respuesta a uno anterior que aborda el mismo tema de M. VILLIERS, “Aux sources de la spiritualité de saint Maxim. Les oeuvres d’Évagre le Pontique” en *Revue d’ascétique et de mystique*, 11 (1930), 156-184.

46 L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, CWK Glerup, 1965, 382-384.

47 J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, 64-65. Sobre el tema puede verse también Y. DE ANDIA, “Inconnaisance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l’Aréopagite,” en F. M. YOUNG – M. J. EDWARDS – P. M. PARVIS (eds.), *Papers presented*, 97-106.

48 Cf. R. PERETÓ RIVAS, “Evagrio Póntico y la acedia. Entre ángeles y demonios”, en M. VINZENT (ed.), *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Cappadocian Writers; The Second Half of the Fourth Century*, Studia Patristica 67, Leuven, Peeters, 2013.

pensamiento era presidido por un demonio. Sostienen algunos que esta doctrina tiene su antecedente en la enseñanza judía de los malos *yésér*, es decir, la *inclinación malvada* existente en el hombre y de la que se habla muchas veces como si fuera el mismo Satanás. Daniélou considera que se trata de un antecedente directo<sup>49</sup>. Guillaumont, en cambio, habla de un antecedente lejano<sup>50</sup>. En un trabajo más reciente, Monika Pesthy sostiene que ni los *dialogismoi* de Orígenes ni los *logismoi* de Evagrio derivan del *yésér* hebreo sino de un modo muy lejano<sup>51</sup>. Más allá de una mayor o menor cercanía del concepto hebreo, ciertamente no puede soslayarse el hecho de similitudes notables y de cercanías de fuentes por lo que, sin duda, el concepto hebreo se encuentra en el origen, aunque lejano, de la teoría evagriana de los *logismoi*.

Evagrio elabora una lista de ocho *logismoi*: gula (γαστριμαργία), fornicación (πορνεία), avaricia (φιλαργυρία), tristeza (λύπη), cólera (ᾠργή), acedia (ακηδία), vanagloria (κενοδοξία) y orgullo (ὑπερηφανία)<sup>52</sup>. No es este el lugar para discutir acerca de las fuentes y de la originalidad de Evagrio al proponer este listado pero ciertamente la disposición, el número y la descripción que hace de cada uno de los pensamientos malvados a lo largo de toda su obra es absolutamente novedosa y su influencia se extenderá a toda la teología cristiana, tanto Oriental como Occidental<sup>53</sup>.

Sin embargo, la “fuente” más relevante de Evagrio en su teoría de los ocho *logismoi* no es necesario buscarla en autores anteriores ya que no se trata de conclusiones teóricas conseguidas luego de un proceso deductivo y a partir de antecedentes literarios sino más bien de la sistematización de la observación psicológica y de la propia experiencia conseguidas en sus años de vida monástica en el desierto egipcio como monje y como maestro de monjes. Las visitas que los eremitas se permitían con cierta frecuencia a la celda de algún *abbas* y las reuniones semanales de toda la comunidad en torno a la iglesia posibilitaban un importante conocimiento de los vaivenes de la psicología de los monjes. Los días sábados, los pobladores de las celdas construidas en el yermo, a veces

49 Cf. J. DANIÉLOU, *Démon*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3, Paris, Beauchesne, 1957, 187.

50 A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 212-213.

51 M. PESTHY, “Logismoi Origéniens - Logismoi Évagriens”, en L. PERRONE, P. BERNARDINO y D. MARCHINI (eds.), *Origeniana Octava*, Leuven, Leuven University Press / Peeters, 2003, 1017-1022. En este trabajo, sin embargo, a partir de una lectura demasiado literal de la obra de Evagrio la autora considera, erróneamente desde mi punto de vista, que la teoría de los *logismoi* es aplicable solamente a los monjes.

52 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 6.

53 Sobre el origen de los ocho *logismoi* puede verse: M. W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Studies in Language and Literature, Michigan, Michigan State College Press, 1952; y la síntesis que elabora A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 213-217.

en cuevas o, incluso, en agujeros practicados en el suelo, dejaban sus moradas y se congregaban en el único templo del “monasterio” a fin de participar de la *synaxis* o liturgia comunitaria que tenía lugar el domingo por la mañana. La noche del sábado se pasaba en oración y reunidos en torno a los ancianos con quienes compartían sus experiencias espirituales y psicológicas<sup>54</sup>. En estos encuentros Evagrio y otros Padres del Desierto utilizaban una técnica de diálogo y confianza que permitía a los monjes “decirse” a fin de recibir sentido a partir de la réplica especular que recibían del *abbas* y de los otros miembros de la comunidad<sup>55</sup>.

El monje debía decir al *abbas* todo lo que ocurría en su interior. “Si es posible, el monje debe confiar a los ancianos el número de pasos y el número de gotas de agua que ha bebido en su celda para saber si se equivoca”, prescribe el abad Antonio<sup>56</sup>. La referencia es a aquellos pensamientos que son como una *picazón en la conciencia*<sup>57</sup>, y podía tratarse de emociones, necesidades, actos, impulsos o representaciones. Casiano, que había pasado largos años como monje en Egipto, relata en sus *Instituciones*:

“Los Padres de Egipto exponían todo públicamente y sin guardarse nada, a fin de que, al relatarlo como si aún lo soportaran, les permitiera mostrar y develar los ataques de los vicios que sufren los jóvenes o que tendrán que sufrir. De esta manera, así como exponían las ilusiones de las pasiones, las que son propias de los que se inician y las que lo son de los avanzados, los jóvenes se instruyan en los secretos de sus combates que ven como en un espejo, conociendo las causas y los remedios de los vicios”<sup>58</sup>.

La acumulación durante semanas, meses y años de estos relatos y confianzas constituía para un espíritu agudo y formado como el de Evagrio, una cantera de información acerca del desarrollo espiritual y psicológico de los monjes y acerca de sus luchas, triunfos y fracasos. Los *logismoi*, personifica-

54 Sobre las costumbres de los Padres del Desierto puede verse L. REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du Désert en Égypte au IV siècle*, Paris, Hachette, 1990 y G. GOULD, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

55 Sobre las aristas psicológicas de estas prácticas monásticas, puede verse A. GIANFRANCESCO, “Monachisme Ancien Et Psychopathologie”, en *L'évolution psychiatrique*, 73/1 (2008), 105-126.

56 J. C. GUY (ed.), *Les Apophtegmes Des Pères. Collection Systématique*, vol. 2, Sources Chrétiennes, Paris, Cerf, 2003 (citamos indicando el número de página de esta edición entre paréntesis). XI, 2 (136).

57 JUAN CASIANO, *Institutions Cénobitiques*, J. C. GUY (ed.), Paris, Cerf, 1965, IV, 9.

58 JUAN CASIANO, *Institutions Cénobitiques*, XI, 17. Sobre las descripciones de Casiano de los usos y costumbres del monacato egipcio puede verse J. C. GUY, “Jean Cassien, Historien du monachisme égyptien?”, en F. L. CROSS (ed.), *Papers Presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1963. Patres Apostolici, Historica, Liturgica, Ascetica et Monastica*, Studia Patristica 8, Part II, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, 363-372.

ción de los oponentes contra los que debe combatir el monje a lo largo de su vida, surgen y toman forma a partir de esta colección de dichos y narraciones<sup>59</sup>.

Guillaumont acota que, del mismo modo que para Evagrio existe una cadena de virtudes, así también existe una cadena de vicios, que se relacionan unos con otros de un modo “natural”. Los pensamientos contra los cuales deberá luchar el monje en un primer momento son los de gula y fornicación, “A la cabeza de las naciones está Amalec, y a la cabeza de las pasiones la gula”<sup>60</sup> y, una vez que estos han sido vencidos, el monje es ya un gnóstico y, en cuanto tal, deberá enfrentar a los *logismoí* de la vanagloria y el orgullo. Los cuatro pensamientos malvados restantes harán su ataque ocasionalmente, en aquellos momentos en que el monje se encuentre más debilitado en cada uno de los flancos.

Estos ocho *logismoí* se comportan con respecto al resto de los *noêmata*, a cuya misma especie pertenecen, como lobos con respecto a ovejas. Es decir, están siempre rondando en busca de una presa que les permita desviar al alma de su camino de retorno. Evagrio posee un texto memorable al respecto:

“El Señor ha confiado las representaciones (νοήματα) de este siglo al hombre como ovejas a un buen pastor [...] Para ayudarlo, le ha dado la parte irascible y la parte concupiscible, a fin de que la primera ponga en fuga a las representaciones que son lobos, y por la segunda cuide a las ovejas. [...] Es necesario entonces, que el anacoreta vigile noche y día a este pequeño rebaño y tema de que alguna de las representaciones sea presa de las bestias salvajes o caiga en manos de malhechores”<sup>61</sup>.

El pasaje evangélico de *Juan* (10, 11-18), que describe al buen pastor, se adivina detrás del texto evagriano. Es función del hombre saber discernir entre las ovejas y los lobos, es decir, entre los *noêmata* y los *logismoí*, y proteger a aquellas de estos, para lo cual cuenta con la *επιθυμία* o apetito concupiscible, y el *θυμός*, o apetito irascible.

Pero, ¿qué ocurre si una manada de lobos se hace del rebaño de ovejas? Es decir, ¿qué ocurre si los pensamientos malvados se hacen de las representaciones que habitan en el alma del hombre? Son los *noêmata* los que sirven de vehículos del pensamiento por lo que, si en vez de ellos, el tejido de los pensamientos del hombre, o su mundo interior, se encuentra sostenido por los *logismoí*, serán éstos los que “representen” de un modo diverso, y falso, la rea-

59 El origen empírico de los ocho *logismoí* evagrianos es defendido por A. VÖGTLE, “Woher Stammt das Schema der Heuptsünden” en *Theologische Quartalschrift*, 122 (1941), 217-237, y por A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, 216-217.

60 EVAGRIO PÓNTICO, *De octo spiritibus malitiae* 1 (PG 79, 1145A).

61 EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, 17.



lidad. Los juicios ya no serán formulados a partir de datos reales aportados por los *noêmata*, u ovejas, sino por aquellos falseados y acercados por los *logismoi*, o lobos. En estos casos, las pasiones –concupiscencia e irascibilidad– ya no actuarán de acuerdo a la naturaleza, es decir, obedeciendo a la razón, sino que serán ellas las que forzarán la realidad ficticia presentada por los *logismoi*.

De acuerdo a Evagrio Póntico, toda la actividad y el poder de los demonios se reduce a las representaciones que surgen del mundo sensible<sup>62</sup>. Los demonios no conocen, ni pueden hacerlo, la intimidad del corazón del hombre. En todo caso, pueden sospecharla a través de lo que hace o de lo que dice. Por tanto, si ellos no son capaces de actuar más allá de las representaciones de los objetos materiales, el único modo de influencia que tendrán en la mente humana será a través *imprimir* en ella representaciones que no se ajusten a esos objetos. Evagrio describe estas conductas en los capítulos del *Praktikós* dedicados a tratar acerca de cada uno de los pensamientos malvados. Así, el *logismoi* de la lujuria *representará* mujeres seductoras y lascivas, y el *logismoi* de la ira *representará* situaciones del pasado y deseos de venganza. Y el hombre regirá su conducta por esas representaciones *contaminadas* por las pasiones que falsean o desdibujan la realidad.

Es este el modo que tienen los *logismoi* de cumplir su cometido ya que el accionar de los demonios se ubica en el ámbito del conocimiento. Dice por ejemplo la *Képhalaia gnostica*: “Acerca de la contemplación de los seres y de la ciencia de la Trinidad, los demonios y nosotros sostenemos un gran combate; ellos queriendo impedirnos conocer y nosotros buscando aprender”<sup>63</sup>. Y el *De oratione*: “Toda la guerra entablada entre nosotros y los espíritus impuros no tiene otro objeto sino la contemplación espiritual; para ellos es hostil e insoporable; para nosotros salutífera y muy favorable”<sup>64</sup>. El objetivo de los demonios es impedir que el hombre alcance la “ciencia de Dios”, es decir, el estadio más alto de perfección. Por eso, la estrategia para impedir esa *scientia Dei* pertenece a la misma especie de la que quiere combatir y consiste en “crear” en el hombre otro tipo de conocimiento, o bien, construir en él una realidad imaginaria que los mismos demonios puedan dominar. Se trata de interponer entre el hombre y Dios, a quien debe conocer, “otro mundo” que le impida la visión o conocimiento: “(cuando los ángeles se acercan a nosotros) nos llenan de contemplación espiritual; cuando ellos se acercan (los demonios) arrojan al alma

62 “Todos los pensamientos del demonio introducen en el alma conceptos de imágenes sensibles. El intelecto es impreso con ellas...”. EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, 2.

63 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, III, 41, 115.

64 EVAGRIO PÓNTICO, *De oratione* 49 (PG 79, 1178).

en imaginaciones vergonzosas”<sup>65</sup>. El modo de actuar de los demonios que está indicando Evagrio consiste en someter al monje a una suerte de irrupción de imágenes o a una efervescencia de la imaginación que adquiere características totalizantes, puesto que el alma es “arrojada” a ese mundo de imaginaciones.

Cuando en el *Tratado práctico* describe a la acedia, destaca como uno de sus síntomas que al monje “le parece que el sol se mueve lentamente, o está inmóvil, y que el día parece tener cincuenta horas”<sup>66</sup>. Si bien este pasaje se ha interpretado frecuentemente como expresión del aburrimiento y del hastío propio de la acedia, considero que también podría ser interpretado en el sentido de que el demonio está creando fantasías, o bien, realidades falsa, *metarealidades*, que atormentan el alma del monje. En este caso, se trata de inducir en él una percepción equívoca del tiempo, lenta y fangosa, que lo predisponga al tedio y a otras manifestaciones típicas de la acedia.

En definitiva, se trata de pensamientos que pueden ser considerados *obsesivos* en tanto irrumpen de un modo descontrolado y con una persistencia difícilmente superable en la mente del monje. De ese modo, quiebran su paz y el alma ya no es un lugar de tranquilas “pasturas donde puede pacer a sus ovejas, un lugar de verdor y aguas de reposo, (con) un arpa y una cítara, un cayado y un bastón, a fin de que de su rebaño consiga comida y vestido”<sup>67</sup>.

## V. CONCLUSIÓN

El movimiento original del *nous* causado por la negligencia provocó que engendrara la ignorancia y es en la que se mueven las almas que han recibido un cuerpo. Consiste, fundamentalmente, en una *agnosia* o des-conocimiento de Dios, es decir, en la imposibilidad de alcanzar el fin para el cual fueron creadas. O bien, en la imposibilidad de alcanzar su perfección, o el reino de Dios que radica en el *conocimiento* de la Trinidad: “Βασιλεία Θεοῦ ἐστὶ τῆς γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος”<sup>68</sup>.

Sin embargo, en este trabajo he procurado responder a la pregunta si esta *αγνωσία* es meramente una *ausencia* de conocimiento, o bien, si esa *ausencia* de conocimiento en el *nous* es equivalente a un *vacío* de conocimiento. ¿Qué es, en efecto, lo que ocupa el lugar del conocimiento divino que ha desapare-

65 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 76, 665 (queda ambigua la distinción del libro y la página).

66 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, 12, 522 (queda ambigua la distinción del libro y la página).

67 EVAGRIO PÓNTICO, *Sur Les Pensées*, 17.

68 EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol II, 3.

cido? Como resulta claro luego de recorrer las diversas etapas del conocimiento tal como lo entiende Evagrio, para alcanzar la *ciencia de la Trinidad*, es preciso recorrer un camino que nace y se fundamenta inexcusablemente, en el conocimiento de las realidades materiales, el que se produce a través de los *noêmata*. Es en el mundo de las representaciones que habitan la mente del hombre, y que le han sido dadas como “ovejas de un rebaño”, donde se juega la posibilidad del conocimiento, y es allí donde intervienen los *logismoï* a fin de impedirle alcanzarlo. Su artimaña consiste en presentarle una realidad falsa, lo cual logra a través de las pasiones, a fin de que sus juicios y conducta sean reglados por esta *metarealidad* que lo abruma y lo pierde en las oscuridades de la ignorancia<sup>69</sup>.

“La ignorancia es la sombra del mal donde, aquellos que caminan, como en la noche, son iluminados por el aceite de Cristo y ven las estrellas, según la ciencia que son dignos de recibir de Él”, dice Evagrio<sup>70</sup>. En ese mundo sombrío, el alma ya no podrá gozar de las pasturas donde Dios la había ubicado, ni tampoco podrá tañer allí la cítara y el harpa. Sin embargo, Evagrio le presenta a través de su *Praktiké*, su *Physiké* y su *Theologia* el modo de vencer a los *logismoï* y remontar de ese modo el camino de la caída; le presenta el modo de conseguir el aceite y, de esa manera, la posibilidad de ver las estrellas. Entonces, “un estado de paz y de gozo inefable le sobrevendrá al alma después de su lucha”<sup>71</sup>.

69 Sobre la idea de *metarealidad* en el juego de los *logismoï* evagrianos, puede verse F. PALLESCHI, “L’acédie dans l’oeuvre d’un prémontré devenu chartreux au XII<sup>e</sup> siècle. Adam Scot et le *Liber De quadripartito exercitio cellae*”, en N. NABERT, *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne. Anthologie de textes rares et inédits (XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Beauchesne, 2005, 65.

70 EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des “Kephalaia gnostica”*, IV, 29.

71 “εἰρηνική δὲ τις κατάστασις καὶ χαρὰ ἀεκκλήητος μετὰ τὸν ἀγῶνα τὴν ψυχὴν διαδέχεται”. EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou Le moine*, vol. II, 12.