

**EL DIABLO EN EL CUERPO:
PROCESOS PSICOLÓGICOS Y DEMONOLOGÍA
EN LA LITERATURA ASCÉTICA BIZANTINA
(SIGLOS IV-VII)**

Antonio Bravo García
Universidad Complutense

“Dicen que en su lecho de muerte, cuando le pidieron a Voltaire que renunciase al demonio, él dijo: ‘No es momento para hacerse de enemigos nuevos...’ ”

L. Deighton: *Spy Story*
(tr. esp. como *Juegos de guerra*, Barcelona 1977)

Pese a que la primera parte del título de este trabajo, tomada de la famosa novela de Raymond Radiguet¹ llevada al cine no hace mucho, podría sugerir a algún oyente o lector el relato de mil y una apasionadas y picantes escenas de amor, tal vez la crónica de alguna orgía satánica celebrada al anochecer en los jardines del palacio imperial bajo la mirada lúbrica de los eunucos, la narración de las aventuras de un grupo de mujeres poseídas por Satán y los esfuerzos de sus exorcistas u otras escabrosas aventuras entre los muros de un convento, como las que, de cuando en cuando, afloran en los papiros que las arenas del desierto nos devuelven², la realidad es que se trata de un estudio bastante prosaico –tal vez incluso un poco aburrido– y además con pretensiones de un cierto rigor científico. No es un estudio sobre sexo ni sexualidad³ ni tampoco tocará aspectos psicoanalíticos; se mantendrá igualmente lejos, por desgracia, de esa atmósfera mágica, casi fantasmal, irreal en suma pero altamente sugestiva, que saben transmitir algunos investigadores a sus estudios

¹ Hay traducción española a cargo de V. Molina Foix: *El diablo en el cuerpo*, Madrid 1970.

² Véase, por ejemplo, con un contenido homosexual masculino muy probablemente, R.W. Daniel: “Intrigue in the Cloister: PGM LXVI”, *ZPE* 89 (1991), pp. 119-120. Tenemos aquí un tema que, sin duda, podría figurar, con más razón que otros recogidos allí, en el libro de C. Espejo Muriel: *El deseo negado. Aspectos de la problemática homosexual en la vida monástica (siglos III-VI d. C.)*, Granada 1991.

³ La palabra sexualidad –ha escrito H. Crouzel: “El celibato y la continencia eclesiástica en la Iglesia primitiva: sus motivaciones”, en J. Coppens (dir.): *Sacerdocio y celibato*, tr. esp., Madrid 1972, p. 269– no cuenta con más de un siglo de existencia y “ha sido necesaria la llegada del sistema de Freud para darle carta de ciudadanía en las ciencias humanas”. Digamos, en relación con el trabajo de Crouzel, que, completando la investigación de R. Gryson: *Les origines du célibat ecclésiastique. Du premier au septième siècle*, Gembloux 1970, traza una utilísima síntesis del pensamiento antiguo sobre esta cuestión.

cuando tocan temas relacionados, entre otras cosas, con los sueños, la magia o incluso el Diablo⁴. De lo que se trata aquí, ni más ni menos, es de estudiar, sobre los textos, el papel que le toca desempeñar al Diablo o, mejor, a los diablos o demonios⁵ en los procesos psicológicos (en la tentación especialmente), según nos es dado verlo en la literatura ascético-mística griega de los siglos IV a VII. Y ni siquiera podremos tomar en consideración todos los aspectos y autores porque no disponemos de tiempo para ello. Sin embargo, sí que es necesario, a manera de introducción –y por si todavía el asunto no estuviese aún del todo claro para los aquí presentes, asistentes a este *VIII Seminario sobre la Historia del Monacato*–, decir algunas palabras previas sobre el Diablo.

La actualidad de este personaje, si cabe, es todavía mayor que la de las discusiones a propósito de los aspectos morales de la sexualidad, tema muy a menudo unido a él; y su interés científico, como objeto de investigación que nos aclare algunos rasgos oscuros de la mentalidad antigua y medieval (o incluso moderna⁶) –no olvidemos que “de hecho, la figura del demonio a través de la historia ha servido también⁷ para personificar lo que los hombres, como criaturas intrínsecamente sociales, no pueden permitirse ser”⁸– nos parece superior al de las cuestiones tocantes al *status* del asceta o del hombre santo (θεῖος ἀνὴρ) en general, a los que, en otros lugares, hemos dedicado nuestra atención como se irá viendo. Entremos, pues, sin más preámbulos en la materia de nuestra exposición.

⁴ Estamos pensando en este momento, por ejemplo, en el muy interesante trabajo de J. Starobinski: “La visión de la durmiente”, artículo publicado en francés en 1972 y recogido en tr. esp. en *Idem. La posesión demoníaca. Tres estudios*, Madrid 1975, pp. 93-115 (el trabajo en cuestión analiza el famoso cuadro de Füssli titulado “La pesadilla”).

⁵ Prácticamente, no haremos diferencias a lo largo de estas páginas entre un ángel caído o demonio principal, jefe de las cohortes infernales, y la legión de acólitos que le obedece, según se entiende tradicionalmente; en los textos que tomaremos en consideración lo más frecuente es referirse a los “demonios”, en plural, sin que esto impida que, en alguna ocasión, aparezca el singular o un nombre de los muchos que suele adoptar el Diablo.

⁶ Limitémonos a remitir al interesante estudio de J.B. Cortés-F.M. Gatti: *Proceso a las posesiones y exorcismos. Un análisis histórico, bíblico y psicológico de los demonios, diablos y endemoniados*, tr. esp., Madrid 1978. Señalemos, de otro lado, que no tomaremos en consideración en estas páginas la cuestión de las “posesiones” diabólicas; sobre ellas, con algunas observaciones de interés sobre su carácter y con nutrida bibliografía, véase P. Horden: “Possession without Exorcism: The Response to Demons and Insanity in the Earlier Byzantine Middle East” en E. Patlagean (ed.): *Maladie et société à Byzance*, Spoleto 1993, pp. 1-19. Igualmente, R.P.H. Greenfield: *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988, pp. 89-95, toma en consideración esta cuestión.

⁷ Constatemos, sin embargo, que, aparte de como una proyección de lo psicológicamente reprimido por las convenciones de diverso tipo, el Diablo puede ser concebido también como un principio teológico o metafísico (el Mal), de manera sociológica, psicológica (cómo nosotros mismos, nuestras pasiones que nos asedian constantemente, somos nuestros demonios), etc.; véase, por ejemplo, la reseña que P. Habermehl hizo a las dos obras de J.B. Russell: *The Devil. Perceptions of Evil from the Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca-Londres 1977 y *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, tr. esp., México D.F. 1986 (la ed. original es de 1981) en *Gnomon* 62 (1990), pp. 193-202 (p. 193), así como Obispo Chrysostomos: “Demonology in the Orthodox Church. A Psychological Perspective”, *Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988), pp. 45-61, a propósito de algunas de estas orientaciones. Notemos, de otra parte, que, en una obra posterior: *The Prince of Darkness. Radical Evil and the Power of Good in History*, Cornell University Press 1988 (hay tr. esp.), Russell se extiende sobre algunas de las consideraciones que Habermehl echa en falta en su reseña citada.

⁸ Así se expresa L. Rojas Marcos: “La violencia sin sentido”, *El País*, sábado 25-6-1994, p. 11.

Ha señalado Herbert Haag, en un libro fascinante⁹, que, en la introducción del *Misal Romano* de Pío V —una obra que ha estado vigente hasta que, en 1969, el papa Pablo VI le quitó su carácter obligatorio y sustituyó la norma que comentamos (“De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus”) por una *Introducción general*—, se especifica que “el derrame de semen durante la noche” —la usualmente llamada “polución nocturna”¹⁰ sobre la que tanto han escrito los monjes de esta misma época que tomaremos en consideración— “impide la celebración de la misa, si bien se exceptúan los casos en que fue debido a causas naturales o a ilusión diabólica”. Ciertamente es que en el *Misal Romano* se menciona muy pocas veces al diablo¹¹, pero éste aparece —lo que nos interesa muy en especial— unido al sexo y a sus tentaciones; recordemos, por ejemplo, que la segunda estrofa del himno “Te lucis ante terminum”, en las *Completras*, reza así: “Procul recedant somnia/ et hostium fantasmata,/ hostemque nostrum comprime/ ne polluantur corpora”.

La cuestión de esta íntima unión, diablo y sexo, no parece, en principio¹², difícil de entender ya que “la convicción de que la esfera de lo sexual es incompatible con la santidad

⁹ *El diablo. Su existencia como problema*, tr. esp., Barcelona 1978, pp. 72-73.

¹⁰ Véase sobre esta cuestión L. Gil Fernández: “Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la antigüedad pagana y cristiana” en J.L. Melena (ed.): *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria 1985, pp. 193-219 y J. Pigeaud: “Le rêve érotique dans l’antiquité greco-romaine: l’oneirogmós”, *Littérature, médecine, société* 3 (1982), pp. 10-23 (recogido en tr. it. en G. Guidorizzi [ed.]: *Il sogno in Grecia*, Bari 1988, pp. 137-146); en torno a los sueños eróticos en un autor del s. IV, Evagrio, algunas de cuyas opiniones sobre el tema que tratamos comentaremos en estas páginas, puede verse Bravo García: “Sueño y ensueño en la literatura ascético mística del siglo IV: Evagrio Pónico” en *X Jornadas de Bizancio: “El fenómeno religioso en la Antigüedad griega”*, Universidad de Granada 1992 (en prensa).

¹¹ No tomaremos aquí en consideración el *Nuevo Catecismo*.

¹² A manera de breve resumen del pensamiento griego sobre la cuestión, consignemos aquí la documentada opinión de K. Svoboda: *La démonologie de Michel Psellos*, Brno 1927, p. 31: “L’opinion que les démons induisent les hommes aux plaisirs sexuels,” —escribe este autor— “est universellement répandue. Platon (*Conviv.*, 202 D) désignait Eros par démon; Xénocrate (Plutarque: *De def. orac.*, 14, 417 D, cf. Heinze, p. 80) affirmait que les démons aimaient avec passion; d’après Porphyre (*De abst.*, II 40; Eusèbe: *Praep. evang.*, IV, 23, 4), les démons éveillent les passions, notamment l’amour et la concupiscence; d’après Jamblique (*De myst.*, II, 1; 9), les démons ont la force génératrice, et s’ils s’approchent, l’âme désire la procréation; d’après Proklos (*In Tim.*, 287 B, D), les démons président aux naissances. Saint Paul (I *Cor.*, 7, 5) met les hommes en garde contre les tentations de Satan. Dans le *Testament de Salomon*, le démon prend la figure d’une belle jeune fille, il harcèle les hommes (1320 A) et pousse les hommes mariés à l’infidélité (1324 A). Parmi les péchés auxquels incite le démon,” —prosigue Svoboda con su lista— “Origène (XII, 789 B) insiste surtout sur l’adultère et la luxure. Athanase (*Vita Anton.*, 5 et suiv.) raconte que le démon d’impudeur (πνεῦμα πορνείας) éveillant saint Antoine par des pensées impures, qu’il le chatoillait, qu’il revêtait des formes de femmes. Dans les *Actes de sainte Marina* (p. 33, 40), le démon raconte de lui-même qu’il excite les désirs pendant le sommeil. Dans la *Vie d’Aberkios* (p. 31, 6; 7, 12; 105, 2), le diable, pour tenter, prend la figure d’une jeune femme. Les Babyloniens, les Perses, les Indes” —en fin— “aussi connaissaient les démons du désir sexuel”. Que la ocupación preferida del Diablo es arruinar la virginidad de los humanos y que, a su vez, de una Virgen llegaría su enemigo (Cristo) está dicho, con ribetes casi trágicos, en el *Evangelio de Bernabé*, 51, p. 565 de A. de Santos Otero: *Los Evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones*, Madrid 1963; para la transmisión bizantina de los apócrifos cristianos —corpus del que se hablará varias veces en este trabajo—, así como para la producción de este tipo de literatura en el medioevo oriental, puede verse el sintético estudio de E. Patlagean: “Remarques sur la diffusion et la production des apocryphes dans le monde byzantin”, en *Apocrypha. Le Champ des Apocryphes 2 (La Fable Apocryphe II)*, Turnhout 1991, pp. 97-114 (la abundante bibliografía citada aquí remite a la lista contenida en el primer vol. de esta publicación).

se halla enraizada en la conciencia humana desde los tiempos más remotos”¹³ —así nos lo dice la Antropología y la Historia de las religiones— y, al mismo tiempo, la valoración negativa de la sexualidad que se desprende de los movimientos ascéticos (ya sean puramente filosóficos o religiosos) llevó a pensar que el placer irracional no debía ser nuestro soberano y que, por lo tanto, era algo que debía ser evitado, algo negativo en suma. Ahora bien ¿por qué el diablo precisamente? ¿Por qué meter al diablo en danza y transformar la sexualidad casi en un pecado tipificado? La respuesta, si se leen obras de pía edificación como los *Dichos de los Padres* (Ἀποφθίγματα τῶν πατέρων) en sus diferentes colecciones¹⁴, el *Prado espiritual* de Juan Mosco¹⁵ o la infinidad de vidas de santos que la hagiografía bizantina nos ha legado¹⁶, queda más o menos clara ya que es precisamente el Diablo el tentador universal, el representante del mal por excelencia que, envidioso de los hombres, no cesará hasta destruirlos moralmente.

¹³ Haag: *o.c.*, p. 73; trae a colación este autor el estudio famoso de R. Otto: *Das Heilige*, Munich 1917 (hay tr. esp.), así como una investigación de M. Eliade, bien conocido entre nosotros por las traducciones de sus numerosas obras. No mencionaremos aquí, por nuestra parte, sino unos cuantos libros de interés entre la abundante bibliografía dedicada a esta cuestión: G. van der Leeuw: *Fenomenología de la religión*, tr. esp., México D.F.-B. Aires 1964 (véanse en el índice términos como “castidad” y “vida sexual”, entre otros) y F. Heiler: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, *passim*. Sobre la “pureza ritual” en general, desde el punto de vista antropológico, es muy interesante M. Douglas: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, tr. esp., Madrid 1973; para el mundo griego se leerá, finalmente, con interés L. Moulinier: *Le Pur et l'Impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, París 1952. La continencia ritual, en resumen —citamos a Crouzel: *o.c.*, pp. 294-295—, es una costumbre “casi universal en las culturas y religiones, y ya esto supone que debe tener un sentido. Se la puede relacionar con el pudor, uno de los sentimientos que en el hombre van unidos al sexo. Max Scheler (*La Pudeur*, Trad.. M. Dupuy [París 1952] ; el libro se editó en 1913) la presenta como una reacción de la personalidad que tiende a proteger la posibilidad de un amor digno del hombre contra la fuerza ciega del instinto sexual. En cierto modo, es el dique o la esclusa que canalizará este torrente y permitirá su utilización voluntaria y controlada. Se experimenta a veces el instinto sexual” —continúa Crouzel— “como una fuerza extraña que tiene el peligro de escapar a la inteligencia y a la libertad, e incluso de arrastrarlas, quitando al hombre su dignidad de persona y su voluntad de amar como una persona. La mentalidad primitiva” —finalmente— “veía en el trato sexual la acción de espíritus que dominaban al hombre y creía que éste corre en él riesgo de ser juguete de un poder sobrehumano”. Citamos *in extenso* con vistas a presentar al lector diversas vías para la interpretación del problema.

¹⁴ Una orientación bibliográfica reciente es G.J.M. Bartelink: “Les Apophthegmes des Pères. A Propos de deux études récentes”, *Vigiliae Christianae* 47 (1993), pp. 390-397. En concreto, para el papel del diablo en estas colecciones, véase, entre otros, N. Fernández Marcos: “Demonología de los *Apophthegmata Patrum*”, *CFC* 4 (1972), pp. 463-491 y, en general, G. Gould: *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993; para J. Grosdidier de Matons: “Psellos et le monde de l'irrationnel”, *TM* 6 (1976), p. 337, esta tradición demoníaca “était, en fait, déjà formée au VI^e siècle, sur la base des apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la *Vita S. Antonii*, des apophthegmes et des Vies des Pères du désert”.

¹⁵ Puede verse sobre esta obra el estudio de J. Simón Palmer: *El monacato oriental en el 'Pratum Spirituale' de Juan Mosco*, Madrid 1993.

¹⁶ Una visión general del santo bizantino y los elementos destacables de sus *vidas* puede verse en Bravo García: “El héroe bizantino” en *Los héroes medievales*, La Laguna 1995 [= *Cuadernos del CEMYR* 1 (1993 [1995]), pp. 101-142], con una amplia bibliografía; un sintético retrato del diablo en este género literario se encontrará en P.-P. Joannou: *Démonologie populaire—démonologie critique au XI^e siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden 1971, pp. 10-40. Desde un punto de vista más general, es de interés el estudio de C. Mango: “Diabolus Byzantinus”, *DOP* 46 (1992), pp. 463-491, así como el de A. Duce'llier: “Le diable à Byzance” en la obra colectiva *Le diable au Moyen Âge*, París 1979, pp. 197-212.

Sin embargo, una cosa es que se crea que el Diablo o los diablos están por todas partes y actúan de determinada manera tentando al hombre de continuo, y otra muy diferente es que pueda explicarse con toda claridad el porqué y cómo de esta omnipresencia, respetando también en la explicación, al mismo tiempo, lo que representan los numerosos datos que sobre el comportamiento psicológico de los humanos nos ofrecen estos mismos textos¹⁷.

“Que la creencia en demonios fue creciendo con el paso del tiempo” —hemos escrito en otro lugar¹⁸— “es cosa perceptible en la civilización antigua”; que, de otra parte, “los bizantinos creyeron en ellos es evidente para quien lea la literatura de los Padres del yermo, la hagiografía y se adentre en otros tipos de literatura como el que nos toca estudiar. No deja de ser claro también que si la orientación ascético-mística de un mayor aliento filosófico, representada en este caso por Evagrio (pero también por otros muchos autores), hubiese juzgado necesario prescindir del demonismo y limitarse, para explicar las nociones psicológicas necesarias en sus esquemas de teoría del conocimiento, tentación, etc., al bagaje filosófico legado por la antigüedad, podría haberlo hecho. ¿Por qué conservó pues a los demonios?” Es evidente que la creencia en su existencia y sus actividades¹⁹ pesaba mucho en el ambiente ascético del desierto²⁰ y siguió gravitando, con fortuna y orientaciones diversas, tanto sobre Bizancio como, más tarde, incluso sobre la Grecia moderna²¹; pero

¹⁷ Nuestra investigación se llevará a cabo fundamentalmente sobre los tratadistas ascético-místicos cuyos textos, comprendidos en su mayor parte entre los siglos IV y V, se recogen en el vol. I de la *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν* [...], Venecia 1782 (utilizamos la reimpr. de Atenas 1982), una de cuyas traducciones con notas (la que utilizamos) es la de G.E.H. Palmer-Ph. Sherrard-K. Ware: *The Philokalia. The Complete Text compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth I*, Londres 1990 (es reimpr.). Haremos también alusión a otros textos y ediciones de estos mismos autores así como a algunos de los que no hay *excerpta* en la obra mencionada.

¹⁸ “Sueño y ensueño”.

¹⁹ Los precedentes de estas concepciones demonológicas están estudiados en Haag: *o.c.*, así como en las obras de Russell, ya citadas, *The Devil y Satanás*. Algunas notas de interés sobre el diablo en los *Evangelios* pueden verse además en H.C. Kee: *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, tr. esp. Córdoba-Madrid 1992; F.X. Gokey: *The Terminology for the Devil and Evil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*, Washington DC 1961, estudia un aspecto concreto; Th. Spidlík: *La spiritualité de l'orient chrétien. Manuel systématique*, Roma 1978, pp. 225-231 toma en consideración la lucha espiritual que el hombre ha de mantener contra el Maligno y, finalmente, Th.M. Provatakis: *Ὁ διάβολος εἰς τὴν βυζαντινὴν τέχνην*, Salónica 1980, analiza con detalle las representaciones artísticas de Satanás en el Oriente medieval (para ejemplos posteriores véase el análisis de M. Garidis: “L'évolution de l'iconographie du démon dans la période postbyzantine”, *L'Information d'Histoire d'Art* 12 [1967], pp. 143-155, trabajo que no hemos podido consultar).

²⁰ “Pour les chrétiens” —ha escrito Spidlík: *La spiritualité*, p. 228— “la vie spirituelle est essentiellement un combat contre les démons (*Ep* 6,12). Cette conception traditionnelle a pris dans la spiritualité monastique du désert un relief nouveau: le désert est, par excellence, le domaine des démons, et le moine qui s'y retire va affronter les démons dans un combat corps à corps. La démonologie qui s'exprime dans la *Vie d'Antoine*, dans l'oeuvre d'Évagre et dans celle de Cassien, devient classique du désert, elle s'intègre, comme un élément important, dans la doctrine ascétique traditionnelle”. El desierto, además, viene a ser el nuevo campo de martirio, donde, a las duras penas que lleva consigo el ejercicio ascético, se suman además los peligros de la presencia demoníaca; véase, en general, E. Malone: *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington 1950.

²¹ Véase, entre otras obras de mucho interés, Ch. Stewart: *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton, N.J. 1991. Acerca del poder de la cruz sobre los seres malignos puede verse, en general, Mango: “Diabolus”, p. 215, n. 5 y Svoboda: *o.c.*, p. 40, n. 2, entre otros.

lo que más nos llena de sorpresa es el grado de adecuación con los otros factores implicados en el esquema de la vida psicológica y moral del asceta, que los escritores de temas religiosos²² alcanzaron en sus obras al introducir la presencia del diablo. No hallamos aquí una mera yuxtaposición de elementos filosóficos de diversa procedencia –necesarios siempre para trazar las rutas de esa *terra incognita* que era (y es) el alma entre Dios y el Diablo– y la varia casuística del comportamiento de los demonios, llena de no pocos rasgos populares. Lo que hay aquí, por supuesto –y seguimos citando más o menos literalmente de nuestro trabajo mencionado–, es mucho más y el esquema general sirve de unión a ambos mundos en un equilibrio, en ocasiones, exquisitamente conseguido.

Por lo que respecta al Bizancio de siglos posteriores, diremos que la teología ortodoxa oriental, más mística y unitaria que la occidental, como ha escrito Russell²³, presta una atención menor al diablo; “nella chiesa bizantina” –nos dice este autor– “avevano un grande risalto il monachesimo, il misticismo e una concezione apofatica della teologia: tale via negativa a Dio accentuava l’inconoscibilità di questo e contrapponeva la contemplazione e la preghiera alla ragione –verso la quale propendeva invece la teologia occidentale–, considerandole la via regale alla conoscenza di Dio”. Con todo, en el Bizancio de las últimas épocas, la demonología tiene también su importancia y a las doctrinas de los Padres hay que añadir la riqueza de detalles que las herejías posteriores aportan, así como el folklore griego medieval. Si bien en el pensamiento del Pseudo Dionisio Areopagita²⁴ el Diablo no tiene prácticamente cabida, se reconoce, no obstante, su existencia y se llega a afirmar que fue creado como un ser bueno, aunque ha sido su propia voluntad²⁵ la que le ha llevado al mal. Máximo el Confesor, a caballo entre el siglo VI y el VII, fue el intérprete más afamado del pensamiento místico del Areopagita y tanto él como Juan Clímaco (525-600) y Juan Damasceno (675-750) sistematizarán la demonología bizantina en su base teológica; más adelante, Miguel Psellos (1018-1078)²⁶

²² La tentación y la obsesión, dos maneras típicas de la actuación del demonio, son, en opinión de Grosdidier de Matons: *o.c.*, pp. 339-340 –y con ello coincidimos–, “méthodes de combat parfaitement adaptées à la structure de l’âme humaine et à sa division tripartite en *ἐπιθυμία*, *θυμός* et *νοῦς*. Il n’est donc pas surprenant qu’elles aient pu –la tentation surtout– être l’objet chez les grands maîtres spirituels d’analyses psychologiques souvent très fines; quiconque a lu Jean Climaque, par exemple” –señala este mismo autor y tendremos ocasión de comprobarlo más adelante– “en conviendra”.

²³ *Il diavolo nel Medioevo*, tr. it., Bari 1987, p. 11; un resumen muy útil de la teología bizantina puede encontrarse en J. Meyendorff: *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, N. York 1987, 3ª ed.

²⁴ En *Los nombres divinos*, 724 C y ss. (pp. 316 y ss. de la tr. de T.H. Martin: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid 1990), se contiene lo fundamental de la “demonología” de este autor. Una excelente bibliografía para todo lo relacionado con el *corpus dionysiacum*, así como un análisis de las cuestiones más importantes del mismo puede verse en P. Rorem: *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, N. York-Oxford 1943.

²⁵ La caída de los ángeles fue obra de su propia voluntad; es ésta la opinión de la Iglesia y Svoboda: *o.c.*, p. 6, 1, por ejemplo, lista una serie de pasajes al respecto (Orígenes, Eusebio, s. Basilio, s. Gregorio de Nisa, etc.). Los diablos, en opinión de Teodoreto de Cyro (un autor que vivió a caballo entre los siglos IV y V), en su conocida *Curación de la enfermedades helénicas* 3, 101, 2 y ss., p. 200 de la ed. con intr., tr. y notas de P. Canivet (París 1958), han caído en su estado de bajeza debido a la perversión (*παταροπή*) de su espíritu y no porque fuesen creados malos ni hubiesen recibido una naturaleza mala; véase también Russell: *Satanás*, pp. 160, 183 y 231, con más información sobre la cuestión.

²⁶ Una traducción española con notas de su obra *Sobre la actividad de los demonios* puede encontrarse en J. Curbera Costello: *M. Pselo. Opúsculos*, Madrid 1991, pp. 79-118; véase también, sobre sus escritos demonológicos, Joannou: *Démonologie populaire*, pp. 41-51, Grosdidier de Matons: *o.c.* y, claro está, el estudio de Svoboda varias veces mencionado.

escribirá sobre las múltiples categorías de demonios y sus propiedades y, en fin, la creencia en el poder de éstos y la literatura sobre ellos perdurarán hasta finales del Imperio Bizantino y, para ilustrarlo, remitimos aquí a la obra de Greenfield ya mencionada, que ofrece una información exhaustiva acompañada no sólo de un repertorio de fuentes antiguas (los Padres, etc.), sino también de las de época posterior.

En lo que a Occidente se refiere, no es éste el lugar de trazar ni siquiera un brevísimo resumen como el anterior sobre lo que ocurre en Oriente²⁷; la idea de un demonio de la concupiscencia, de la tentación sexual como obra del maligno, de la eterna vigilancia para no caer en manos de la lujuria y, por ende, en las de las mujeres (aunque no sólo en las de ellas, por supuesto) está igualmente muy extendida; se ha hecho notar, por otro lado, que

²⁷ Aparte de lo que puede verse en Russell: *Il Diavolo, passim*, remitimos, entre otros trabajos, a O. Giordano: *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, tr. esp., Madrid 1983, *passim*, quien afirma, *o.c.*, p. 155, que “la literatura homilética y hagiográfica [medieval] documenta el paso de lo maravilloso pagano a lo cristiano. Toda esta producción popular se distingue por la falta total de profundización teológica, y manifiesta una absoluta desatención a lo sobrenatural, sustituido ahora por lo maravilloso”. Siguiendo las ideas de s. Agustín, otros muchos estudiosos bien entrado el Medievo (Yves de Chartres, Tomás de Aquino, etc.), orientaron la demonología medieval —son palabras de J.-Cl. Schmitt: *Medioevo “superstizioso”*, tr. it., Bari 1992, p. 22 — “nel senso di una ‘psicologia’ dell’azione demoniaca; i demoni non creano la materia, ma risvegliano le immagini, agiscono sulla ‘capacità immaginativa’ dell’anima umana, vi suscitano dei vani ‘fantasmi’ “. Para las influencias de la *Vida de s. Antonio* de Atanasio en s. Agustín y un análisis del paso del demonio antiguo al medieval puede verse, por ejemplo, V.I.J. Flint: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991, p. 104, 101-108 y 146-157 y J. Chrysavgis: “The Monk and the Demon. A Study of Demonology in Early Medieval Literature”, *Nicolaus* 13 (1986), pp. 265-279; de otra parte, la preocupación por las poluciones nocturnas ya citadas, tan frecuente en Evagrio, Casiano y otros autores tardo-antiguos, es también cosa del Medievo como V. Fumagalli: *Solitudine Carnis. El cuerpo en la Edad Media*, tr. esp., Madrid 1990, pp. 39-46, ha mostrado. Vemos aquí (*o.c.*, p. 43) cómo el conde Gerardo, cuya *vita* escribió Otón de Cluny, cuando era tentado por los demonios y sucumbía a la tentación de índole sexual, lavaba su ropa impura más que con agua con las lágrimas de su arrepentimiento (no perdamos de vista la alusión al tema de las lágrimas, tan frecuente en la ascética-mística antigua y moderna como hemos estudiado en “El monte Atos, faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental”, *Erytheia* 10 [1989], p. 246 y “Evagrio Pónico, *Tractatus* 17, ed. Guillaumont y los niveles de interpretación del ayuno en el s. IV” en J.A. López Férrez [ed.]: *Estudios actuales sobre textos griegos [IV Jornadas internacionales, Madrid (...)] 1993*, Madrid [en prensa]; véase también sobre el πένθος en la Ortodoxia, Spidlík: *La spiritualité*, pp. 194-198, así como algunas reflexiones recientes en trabajos de Historia de las Religiones, entre los que destacaremos —aunque su tema y enfoque es distinto— W.A. Christian Jr.: “Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain” en J. Davis [ed.]: *Religious Organization and Religious Experience*, Londres 1982, pp. 97-114). Otros estudios —no recogemos aquí los artículos de las enciclopedias más conocidas— que aportan algunos datos para diversas épocas y culturas son, por ejemplo, los de A. Graf: *Il diavolo*, Roma 1980 (es reimpr.; hay tr. esp.), J. O’Grady: *El príncipe de las tinieblas. El demonio en la historia, en la religión y en la psique humana*, tr. esp., Madrid 1990; A. M. di Nola: *Historia del diablo. Las formas, las vicisitudes de Satanás y su universal y maléfica presencia en los pueblos desde la antigüedad a nuestros días*, tr. esp., Madrid 1992 y G. Messadié: *El diablo. Su presencia en la mitología, la cultura y la religión*, tr. esp., Barcelona 1994. Para España no resulta de escaso interés la obra de F.J. Flores Arroyuelo: *El diablo en España*, Madrid 1985, algunas de cuyas alusiones a textos literarios del Medievo dan pie a comparaciones sugestivas con fuentes antiguas, como tendremos ocasión de ver. En general, la obra de R.H. Robbins: *Enciclopedia de la brujería y demonología*, tr. esp., Madrid 1988, finalmente, no carece de interés merced a la rica información y bibliografía que recoge.

parece ser el curioso fenómeno de la ambivalencia de lo femenino y no tanto la importancia teológica de un argumento heterodoxo o un movimiento herético lo que debe tenerse muy en cuenta a la hora de explicar las persecuciones medievales de brujas y lo extendido de la creencia en su frecuente comercio carnal con los demonios; efectivamente, como ha escrito Haag²⁸, encontramos un contraste muy marcado entre las maravillas que se dicen de la mujer en el amor caballeresco (y, en otro ámbito, de la Virgen María) y lo que se dice, se piensa y hace contra la mujer del mundo de todos los días. “El brillante devoto de María, Bernardo de Claraval,” –afirma Haag– “acertaba a acumular títulos gloriosos sobre la Señora: la llamaba ‘reina de las vírgenes’, ‘dispensadora de la gracia’, ‘medianera de la salvación’, etc. Pero, por otra parte, era incapaz de ver en la mujer nada que no fuera un ser sexual primitivo y peligroso. Los psicoanalíticos” –concluye– “ven en esta yuxtaposición al parecer imperturbada de piedad mariana y menosprecio de la mujer los dos polos de una misma actitud psicopatológica respecto de la sexualidad”. Sin entrar en aguas profundas –las del Psicoanálisis siempre lo son– es el momento de decir aquí que la creencia en la inferioridad, animalidad de la mujer, en la escasa valoración moral de la actividad sexual incluso dentro del matrimonio –todo ello, en su totalidad o en gran parte, residuo de la cultura antigua y tardo-antigua– ha sido un factor determinante en las medidas tomadas contra la brujería en época medieval como ya se ha adelantado.

Tras estas ideas introductorias –creemos que necesarias– y desde un punto de vista algo más “personal”, si podemos decirlo así, cabe ahora tratar de describir con una mayor precisión al personaje del que estamos hablando; sin embargo, conviene señalar desde el principio que uno de los caracteres de la tradición demonológica antigua²⁹ es la ausencia de especulaciones sobre la naturaleza (*φύσις*) del diablo y sobre la estructura y organización del mundo infernal³⁰. Poco es pues lo que aquí diremos; comencemos por hacer alu-

²⁸ O.c., pp. 374-375.

²⁹ Véase a propósito de esto Grosdidier de Matons: o.c., p. 337.

³⁰ Pese a todo, hay que señalar que Mango: “Diabolus”, p. 215, está de acuerdo en la descripción coherente que hace J. Daniélou: “Les démons de l’air dans la Vie d’Antoine”, *Studia Anselmiana* 38 (1956), pp. 136-147, del dominio en el que viven los demonios según es descrito por el santo del desierto. Ubicados en el aire merced a su calda, azotados por los vientos, pululan de un lado a otro y a las almas de los fallecidos que hacia el cielo marchan les impiden pasar, exigiéndoles, calculado en buenas obras, una especie de derecho de paso. Esta creencia en estas aduanas invisibles, no del todo aceptada por la Ortodoxia, está muy extendida en Bizancio y aparece ya en Orígenes, Clemente de Alejandría y, por supuesto, está en la *Vida de s. Antonio* (véase Russell: *Satán*, pp. 176, n. 85 y 219, n. 44, con bibliografía). Siguiendo la *Vida de s. Basilio el Joven*, un texto del s. X, Mango: *Byzantium. The Empire of the New Rome*, Londres 1980, p. 164, hace hincapié en que las aduanas en cuestión (*τελωνεῖα*) parecen ser 21, representando cada una un pecado; en ellas, los demonios que estaban al mando escribían con todo cuidado en unos registros cada falta cometida por los hombres, sus circunstancias y testigos (“The burden of the imperial bureaucracy and the fear of the taxt-collector” –escribe Mango: *ibidem*, p. 164– “could not have been represented more graphically”). La creencia, al menos por lo que se refiere a la vida aérea de los demonios, no parece ser, sin embargo, para Daniélou, veterotestamentaria ni tampoco de la apocalíptica judía precristiana, sino más bien proveniente del judaísmo rabínico; de todas formas, entre los griegos, ya Platón había hablado de *δαίμονες* aéreos y, más adelante, tanto en Plutarco como en Porfirio, por influencia irania, se encuentra esta misma idea. En Pablo, Taciano, Atenágoras, Orígenes, Eusebio, Atanasio y otros (véase Daniélou: o.c., p. 139) es también posible encontrar alusiones a esta morada aérea de los demonios. Por lo que toca al ámbito medieval occidental, de otro lado, tampoco escasea su presencia; existe la opinión de que, una vez que han atacado al ser humano, se despojan de sus disfraces o apariencias, si es que los tienen, y retornan al aire, cosa que produce asombro y miedo ya que, como indica C. Delcorno: “Illusione diabolica e meraviglioso quotidiano

sión al hecho de que Evagrio, por ejemplo, en sus *Capítulos gnósticos* 1, 22 (p. 24)³¹, nos dice que los cuerpos sutiles de los demonios cuentan sólo con color y forma (mientras que en otros manuscritos de esta misma obra se afirma que “reciben el color negro”)³². Care-

nell' *exemplum* medievale” en V. Branca-C. Ossola (eds.): *Gli universi del fantastico*, Florencia 1988, p. 250, trayendo a colación el estudio de G. Lascault: *Le monstre dans l'art occidental*, París 1973, pp. 171-172, abolir la gravedad es “el fenómeno físico monstruoso por excelencia”. Aparte de la literatura ya mencionada en notas anteriores, sobre las moradas infernales y las visitas a ellas (acompañadas con frecuencia también del estudio de las visitas al paraíso) puede verse H.R. Patch: *El otro mundo en la literatura medieval. Seguido de un Apéndice: “La visión de transmundo en las literaturas hispánicas”* por M.R. Lida de Malkiel, tr. esp., México-Madrid-B. Aires 1983 (es reimpr.); E. Gardiner: *Visions of Heaven and Hell before Dante*, N. York 1989 (doce descripciones, visiones y viajes de interés con notas); A. Morgan: *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge 1990 (con una lista de viajes al otro mundo descritos brevemente y con sus ediciones en pp. 201-233). De orientación diferente, aunque también obras de interés, son P. Xella (ed.): *Arqueología del infierno. El más allá en el mundo antiguo, próximo-oriental y clásico*, tr. esp., Sabadell 1991 y G. Minois: *Historia de los infiernos*, tr. esp., Barcelona-B. Aires-México 1994. En lo que al mundo bizantino se refiere, la obra clásica es la de St. Lampakes: *Οἱ καταβάσεις στὸν κάτω κόσμον στὴ βυζαντινὴ καὶ στὴ μεταβυζαντινὴ λογοτεχνία*, Atenas 1982.

³¹ Nos servimos de la ed. de A. Guillaumont en la *PO*, 28,1 (nº 134).

³² Sobre la identificación del diablo con el color negro véase Russell: *Satanás*, pp. 47-48 (en Bernabé), p. 217 (*Vida de san Antonio* escrita por Atanasio), p. 218, n. 42 (Pacomio y Macario) y p. 78 (*Actas de Pedro*); es de mucho interés L. Cracco Ruggini: “Il negro buono e il negro malvagio nel mondo classico” en M. Sordi (ed.): *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, Milán 1979, pp. 109-135; “il motivo del diavolo nell'aspetto di un Etiope (e non soltanto come creatura ‘nera’ in quanto nefasta e infera, metafora del male: spunto quest’ultimo di grande fortuna presso l’immaginazione popolare già pagana e poi medioevale, ma scisso da un riferimento etnico specifico)” —resume esta investigadora, *o.c.*, pp. 131-132— “fu dunque un prodotto tipico degli ambienti monastici d’Egitto, da qui affacciandosi anche in Siria-Palestina e nell’Africa Settentrionale. Per secoli, esso non riuscì ad attecchire al di fuori di queste aree se non eccezionalmente, nonostante il rigoglioso diffondersi in Occidente delle biografie dei monaci e degli uomini santi; evidentemente si trattava dell’aggancio simbolico a una realtà che sfuggiva all’esperienza quotidiana nelle province galliche o italiane. Così, quando la *Vita Martini* di Sulpicio Severo ricalcò, già allo spirare del IV secolo d.C., la *Vita Antonii* di Atanasio, nel passo parallelo la presenza del demone etiope scomparve”; un análisis de algunas cuestiones tocantes a los etíopes “bienheureux et proches du divin” en la antigüedad —justamente un precedente contrario en todo a lo que testimonian los tentadores demoníacos— puede verse en A. Ballabriga: *Le soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, París 1986, pp. 190-215. El demonio de la fornicación, representado como un jovencito negro sin más, para terminar, es sin embargo un tópico que perdurará de s. Agustín hasta sta. Teresa, como ha señalado Delcorno: *o.c.*, p. 242, remitiendo a P. Francastel: “Mise en scène et conscience: le diable dans la rue à la fin du Moyen Age” en E. Castelli (ed.): *Cristianesimo e Ragione di Stato. L’Umanesimo e il Demoniaci nell’arte. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici*, Roma 1953, p. 196. Resulta especialmente notable y gráfica la alusión de Hesiquio el Presbítero (en su tratado *Acerca de la vigilancia y la santidad* [Λόγος ψυχωφελής καὶ σωτήριος περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς κεφαλαιώδης] 23, traducido en Palmer-Sherard-Ware: *Philokalia* I, pp. 165-6 y texto en *Φιλοκαλία* I, p. 144) a la constante presencia de los demonios, a su número y a su color. Tal como alguien en medio de una muchedumbre, viene a decir Hesiquio, si se mira a un espejo verá su cara rodeada de otras muchas que se miran en éste con él, así, el que se mira dentro de su propio corazón (ἐἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ) ve no sólo su propio estado (τὴν ἑαυτοῦ κατάσταση) sino las negras caras de los demonios (τὰ μέλανα πρόσωπα τῶν νοητῶν αἰθιόπων). Igualmente es de interés la descripción que Delcorno: *o.c.*, p. 255 nos ofrece, tomada de un

cen, por supuesto, del don de lenguas que el Espíritu Santo concede pero, a pesar de ello, dado el mucho tiempo que llevan en el mundo, son capaces de hablar bastantes de aquéllas (*Capítulos gnósticos* 4,35 [p. 150])³³. En cuanto a sus “sentidos”, cabe señalar que pueden ver sólo a los hombres mientras que estos últimos ni les ven a ellos ni tampoco a los ángeles, que son los únicos seres que pueden ver, como es lógico, tanto a unos como a otros (*Capítulos gnósticos* 6,69 [p. 246]); en definitiva, no nos sorprenden demasiado por sus poderes maravillosos³⁴ y abundan los autores que no se alejan demasiado de estas descripciones. Por lo que toca a sus astucias, la literatura ascético-mística y Evagrio en particular vienen a ser, más o menos, tan ricos en detalles como lo son los *Dichos de los Padres*, la obra de Mosco ya citada o los infinitos relatos hagiográficos; a veces, por ejemplo, se dividen en dos grupos y, cuando el orante pide ayuda contra uno de ellos, entonces el otro viene como si fuera un contingente de ángeles y vence al primero, de forma que luego consiguen engañar por completo al monje. En Clímaco, por ejemplo —un autor del que volveremos a hablar—, hay todo un repertorio de diabluras que tienen mayor interés que las excentricidades que aparecen en la *Vida de s. Antonio*, obra de Atanasio en el s. IV³⁵.

Cabría decir muchas más cosas, ciertamente, pero nos parece más adecuado en este trabajo ceñirnos simplemente a algunos datos generales acerca de la demonología tal como es dado contemplarla en este tipo de literatura e insistir sobre todo en los aspectos de índole filosófica que, de consuno con los demás, ayudan a explicar la vida psíquica del ascesta —en ocasiones de una manera verdaderamente sorprendente³⁶— según las concepciones de Evagrio, Juan Clímaco y otros escritores. Son los demonios finalmente, para terminar con estas notas de carácter general, omnipresentes y malvados; son ignorantes, de nada sa-

exemplum medieval: “erant enim parvi ut glires, nigri ut aethiopes, et sicut pisces intra lagenam conclusi saltantes”. En otra versión del mismo *exemplum*, “i diavoli saltano come pesci nella rete”. A la vista de estas descripciones, el “mi nombre es Legión” de *Mc*, 5, 9 (Λεγιὼν ὄνομα μοι, ὅτι πολλοὶ ἐσμεν), en el episodio del endemoniado de Gerasa, (respuesta que muchos toman como “véritable plaisanterie diabolique”; véase C. Bonner: “The Technique of Exorcism”, *HTR* 36 [1943], p. 44), no deja de ser un recuerdo apropiado; no hay que olvidar tampoco las opiniones de N. Baynes en E. Dawes-N. Baynes: *Three Byzantine Saints*, Londres 1977, p. XII, para quien una manera de entender la concepción antigua sobre los demonios sería imaginar millones de bacilos en torno a nosotros dispuestos a hacernos daño (véase, sin embargo, Horden: *o.c.*, pp. 7-9, con algunas críticas razonadas).

³³ No siempre, sin embargo, parece ser así; Svoboda: *o.c.*, p. 38, menciona una plegaria griega medieval editada por Fr. Pradel: *Griechische und süditalienische Gebetes, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen 1907, p. 9, 11, en la que se califica a los diablos de mudos y sordos, tal como ya antes aparece en Orígenes: *Homilía sobre Josué*, 24, 1 y en *Mc*, 9,25. Se trata de diablos como aquél (ἀλάλου καὶ κακοῦ πνεύματος), del que nos habla Plutarco: *Sobre la desaparición de los oráculos*, 438 B, según señala Bonner: *o.c.*, p. 43.

³⁴ Frente a lo que ocurre en Clemente y Orígenes, para Evagrio —nota Russell: *Satanás*, pp. 140 y 162— los demonios ocupan un lugar muy bajo tanto moral como ontológicamente; quiere decir esto que no se trata de poderosos seres malignos caídos en desgracia sino, más bien, de astutas bestezuelas que, sin dejar de ser peligrosas para la vida espiritual del monje, rozan muchas veces lo cómico en su comportamiento.

³⁵ La edición de la *PG* 26 ha sido sustituida recientemente por la de G.J.M. Bartelink: *Athanasie d'Alexandrie. Vie d'Antoine*, París 1994, que no hemos podido manejar. Son de mucho interés también los comentarios de C. Mohrman a la versión latina de esta vida (VV.AA. en la Fondazione L. Valla, 1987, 4ª ed.).

³⁶ Un ejemplo notable es lo que ocurre con el “olor” que los demonios despiden y su influencia sobre las emociones humanas; más adelante se hablará de ello.

ben y menos del futuro³⁷, pero parecen colaborar íntimamente en el funcionamiento del esquema de acción y reacción que gobierna la psicología especial del eremita, centrada en la tentación multiforme, proteica casi, y en la victoria sobre ella. Lo mismo que ciertas aves vuelan en grupo formando letras sin saber escribir, dice Evagrio (*Capítulos gnósticos* 6, 37 [p. 232]), así también los demonios recitan las palabras de temor de Dios, aunque no conocen este temor; sin embargo, su enfrentamiento, al menos tal como aparece en los textos que manejamos, no reviste en modo alguno caracteres grandiosos ni trágicos. “Unlike Milton’s Satan,” —ha escrito Cyril Mango³⁸— “the Byzantine devil was not a proud rebel; instead, he was rather seedy, as Dostoevsky, too, imagined him”.

Una primera aproximación, pues, al papel de los demonios en la actividad psicológica del hombre podría consistir en pasar revista a cómo, desde un punto de vista filosófico, se concibe la tentación. Antes de empezar con ello, hay dos cuestiones que requieren una cierta explicación. La primera es el concepto de λογισμό³⁹ que, para algunos estudiosos, parece tener que ver lejanamente con el *yésér*, o espíritu maligno entre los judíos, que, en ocasiones, ha sido vertido por διαβούλιον, διάνοια, ἐνθύμημα y ἔννοια en lengua griega⁴⁰. Significa las más de las veces λογισμό⁴¹ en Evagrio (normalmente en plural) “malos pensamientos” y la lista de ellos se halla recogida en su *Tratado práctico*, 6, siendo estudiada con detención, además, en el *Anti-rético*⁴². Ocho son estos malos pensamientos que asedian continuamente al hombre, enviados por los demonios: gula, lujuria, avaricia, tristeza o desaliento, cólera, fastidio (acedia⁴²), vana-

³⁷ Muchas son las tretas de que se sirven para engañar al hombre sobre su capacidad de predecir el futuro. En la *Vida de s. Antonio* —que influyó bastante, en estos aspectos, sobre la demonología evagriana, tal como lo hizo también la obra de Orígenes, del que Russell: *Satanás*, p. 155, ha escrito que es “el más inventivo diábolico de toda la tradición cristiana”— podemos ver sus argucias a este respecto (5, 23-28 y 31-40) y es ésta, la posible adivinación del futuro por parte del diablo (normalmente negada), una idea que seguirá llamando la atención en tiempos de s. Agustín o en la Edad Media y el Renacimiento. En nuestro “*Los Parva naturalia* en el Aristotelismo español: Alonso de Freylas y sus opiniones sobre la adivinación por medio de los sueños” en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo (Simposio de la Universidad de Murcia, 1985)*, Murcia 1991, pp. 65 y 75, por ejemplo, hemos llamado la atención, entre otros muchos pasajes de diversos autores, sobre el episodio del mono adivino de maese Pedro que aparece en la obra cumbre de Cervantes. En torno a las influencias de Orígenes en la demonología puede verse J. Daniélou: “Demon” en *Dictionnaire de Spiritualité* III (1954), cols. 187-188 y S. Bettencourt: *Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus*, Vaticano 1945, *passim*.

³⁸ *Byzantium*, p. 163.

³⁹ Véase, en general, Spidlík: *La spiritualité*, pp. 232-236.

⁴⁰ Véase A.-Cl. Guillaumont: *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, 2 vols., París 1971, pp. 60-63, acerca de las características de la concepción hebrea; en pp. 63-84, se extienden estos autores sobre los precedentes del concepto en lengua griega.

⁴¹ En general, sobre la obra, véase J. Quasten: *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, tr. esp., Madrid 1962, pp. 178-179.

⁴² En concreto, sobre este pecado, véase lo que escriben los Guillaumont: *Tratado práctico*, pp. 84-90; literatura reciente sobre el particular son los estudios de G. Bunge: *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, (*Spiritualité Orientale* 52), tr. fr., Bellefontaine 1991 y P. Toohey: “Acedia in Late Classical Antiquity”, *ICS* 15 (1991), pp. 339-352. Para M. Harl: “Y a-t-il une influence du ‘grec biblique’ sur la langue spirituelle des chrétiens? Exemples tirés du psaume 118 et de ses commentateurs, d’Origène à Théodore” en *La Bible et les Pères (Colloque de Strasbourg [...])* 1969, París 1971, p. 256, “le mot [...] rare en grec classique, utilisé (lui ou le verbe correspondant, ἀκεδῶν) une dizaine de fois dans la Septante, est

gloria y orgullo, relación⁴³ que, según escribe A. Louth⁴⁴, es más “a diagnostic device than a topic of moral theology”, lo que no impide —o precisamente por eso— que la sigamos encontrando en los textos religiosos hasta nuestros días⁴⁵.

Casiano, Gregorio Magno, la Contrarreforma en Occidente y Juan Damasceno en Oriente son algunos de los nombres⁴⁶ o movimientos que han hecho que esta doctrina haya llegado a nosotros. Por lo que se refiere a los orígenes más inmediatos de la concepción, el amplio y erudito comentario de los Guillaumont trae a colación los textos de Orígenes⁴⁷, de quien Evagrio no tomó sino los elementos necesarios para trabajar él mismo en su propia lista y concepción, de los estoicos⁴⁸, cuya influencia sobre la ἀπάθεια⁴⁹ evagriana es innegable, de los catálogos de vicios y virtudes de época helenística (“thème littéraire largement répandue”⁵⁰), del NT, del *Testamento de los doce Patriarcas*⁵¹ y algunas

passé dans le grec des chrétiens comme terme technique pour désigner un des dangers que court le moine dans sa vie spirituelle, le ‘degoût’, et cela alors qu’aucun texte néotestamentaire (c’était également le cas pour ἀδολεσχία) n’en suggérerait directement l’emploi [...] En grec classique,” —prosigue este estudioso— “le mot ἀκεδία apparaît en ionien, dans des textes médicaux; il désigne la torpeur, l’apathie, l’état d’indifférence d’un malade; on reconnaît le sens primitif (ἀ-κῆδος: absence de souci) appliqué, semble-t-il, à un symptôme psychiatrique. On comprend bien qu’un mot désignant si nettement la négligence, ou plutôt l’indifférence, puisse servir lorsque l’on observe en quelqu’un (ou en soi-même) une forme morbide du désintéret, de la dépression”. Véase también Spidlík: *La spiritualité*, pp. 251-252.

⁴³ Héla aquí en griego: γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία, ἐπερηφανία.

⁴⁴ *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1981, p. 105.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, R. Garrigou-Lagrange: *Las tres edades de la Vida interior*, 2 vols., tr. esp., Madrid 1988, p. 373, 6ª ed. .

⁴⁶ Remitimos a la obra de M.W. Bloomfield: *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan 1952, citada por los Guillaumont. La literatura sobre la cuestión es abundante.

⁴⁷ “Nous trouvons donc chez Origène, de façon éparsée, tous les éléments de la liste évagrienne des huit principaux vices; mais il n’y a pas, chez lui,” —escriben los Guillaumont: *Tratado práctico*, p. 71— “d’exemple d’une liste constituée selon un ordre fixe et arrêtée à un chiffre déterminé”.

⁴⁸ De acuerdo con las hipótesis de diversos estudiosos, si se suman las cuatro pasiones fundamentales estoicas (λύπη, φόβος, ἐπιθυμία y ἡδονή) con los cuatro vicios principales (ἀφροσύνη, δειλία, ἀδικία y ἀσλασία) tenemos ocho términos más o menos paralelos a los de Evagrio; véase la exposición de los Guillaumont: *Tratado práctico*, pp. 73-74.

⁴⁹ Sobre este concepto puede verse la excelente visión general que ofrece M. Spanneut: “Apatheia ancienne, apatheia chrétienne. Ière partie: L’apatheia ancienne”, *ANRW* II, 36, 7 (1994), pp. 4641-4717, que llega en su análisis hasta el pensamiento de Jámblico (ca. 250-325).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 75, con bibliografía; añadamos a ella, para el caso de las virtudes, H.F. Norton: “Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature” en L. Wallace (ed.): *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of H. Kaplan*, Ithaca, N.Y. 1966, pp. 155-183 y, en general, véase el tratamiento y la exhaustiva información bibliográfica de A.J. Malherbe: “Hellenistic Moralists and the New Testament”, *ANRW* II, 26, 1 (1992), pp. 325-326.

⁵¹ *Tratado práctico*, pp. 59-60 y 77-79. Para el texto griego del *Testamento* véase R.H. Charles: *The Greek Versions of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908; un documentado estudio sobre los paralelos semíticos y diversas cuestiones de crítica literaria pueden verse en J. Becker: *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente des Zwölf Patriarchen*, Leiden 1970.

obras más que relacionan los pecados capitales con la teoría de las siete esferas planetarias⁵².

En resumidas cuentas, lo que nos interesa especialmente de toda esta cuestión, en lo que toca al hecho en sí de la tentación es que el lazo de unión entre los λογισμοί y los demonios que los inspiran llega a ser tan estrecho en la teoría evagriana que se habla en ella tanto del “demonio” como del “pensamiento” para referirse a una y la misma noción⁵³. El esquema, pues, desde su punto de vista, funciona sin la menor fisura y desempeña un papel no pequeño en la psicología de la tentación. Por otro lado, aunque tiene menor importancia en relación con temas que aquí nos interesan en mayor grado —por ejemplo, las distintas etapas que pueden reconocerse en el proceso—, hay que señalar que, en opinión de Evagrio, los vicios o pecados (y también las virtudes) se engendran unos a otros en cadena y quien comete uno de aquéllos o practica una de éstas va a otro y otra, quedando libre de ellos y ellas si prescinde de su causante. La idea, que es de una manifiesta utilidad práctica para el devoto asceta, parece tener un origen estoico; en Diógenes Laercio⁵⁴ la encontramos, y la volvemos a ver en Clemente de Alejandría de donde, tal vez —así lo creen los Guillaumont⁵⁵—, pudo haberla tomado Evagrio (*Sobre el salmo 16* [PG 12, col. 221 B]: ἀντακολουθοῦσιν ἀλλήλαι αἱ κακίαι ὥσπερ καὶ ἀρεταί). Un detallado estudio de los lazos que unen un vicio, pecado o pasión con otro perteneciente al mismo espectro está presente también en *Acerca de la virginidad* 4,5,1 y ss., pp. 319 y ss. ed. Aubineau, de un capadocio, Gregorio de Nisa, en cuyas obras pueden encontrarse no pocas ideas que luego se verán aparecer en Evagrio. Recordemos que este último fue discípulo de Gregorio de Nacianzo y ordenado diácono por él, ordenado lector previamente por Basilio el Grande (hermano este último de Gregorio de Nisa como es bien sabido), y desde luego —sin discusión— buen conocedor de las doctrinas de los tres Padres capadocios.

Si ahora intentamos rastrear estas ideas sobre la tentación demoníaca en algunos escritores de la época que tomamos en consideración, descubriremos que la complicación filosófica, el nivel de abstracción es igual, si no superior, al que muestra el ya varias veces mencionado Evagrio⁵⁶, uno de sus representantes más importantes, del que hemos tenido

⁵² “La thèse de l’origine astrale” —escriben los Guillaumont: *ibidem*, p. 81— “rend compte de façon séduisante d’une classification septénaire des principaux vices. De fait, ceux qui l’ont soutenue ont surtout pris en considération la liste traditionnelle des sept péchés mortels. Mais la liste d’Evagre comporte huit termes, et nous savons que c’est à partir d’elle, après réduction d’une unité, que s’est constituée la liste traditionnelle de sept termes. C’est là une grosse difficulté à laquelle se heurte la thèse de l’origine astrale”.

⁵³ No viene mal recordar aquí que, en un conocidísimo grabado de Martin Schongauer: *La tentación de s. Antonio* (hacia 1470-75), los temibles monstruos que rodean en círculo al santo son precisamente ocho, tantos como los λογισμοί; véase J. Bialostocki: *L’art du XV^e siècle des Parler à Durer*, tr. fr., París 1993, p. 221; para este autor (*ibidem*, p. 225), estos seres aéreos obra de Schongauer abren el camino al mundo demoníaco y monstruoso “qui devait bientôt prendre une réalité terrifiante et grouillante dans les oeuvres de Jérôme Bosch”.

⁵⁴ *Vidas de los filósofos*, 7, 125; véase J. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903-1924, vol. III, p. 72, nº 295 (hay reimpr.).

⁵⁵ *Tratado práctico*, p. 53, n.2.

⁵⁶ Lo que nos dice exactamente este autor es bien conocido y, fragmentariamente, hemos tenido ocasión de referirnos a ello en nuestro trabajo “Sueño y ensueño”. Para Evagrio, *Tratado práctico*, 80, los demonios inspiran (ἐκβάλλειν) pensamientos (λογισμοί) a los ascetas y cuando estos pensamientos arraigan de alguna manera en aquéllos, entonces van y mueven (κινεῖν) las pasiones (véase *ibidem* 6 y Spidlík: *La spiritualité*, pp. 236-237). Lo que hay que hacer, por lo tanto, es impedir que esos λογισμοί arraiguen en nosotros, no darles acogida en nuestro νοῦς. A propósito del alcance de esta última noción, fundamental en Evagrio, véase K. Ware: “Nous and noesis in Plato, Aristotle and Evagrius of Pontus”, *Diotima* 13 (1985), pp. 158-163.

ocasión de estudiar algunas ideas aquí mismo y en otros lugares⁵⁷. En efecto, una versión más sutil del proceso, más estructurada desde el punto de vista de los fenómenos psicológicos que tienen lugar en el interior del pecador en ciernes y, por lo tanto, más próxima –salvadas todas las distancias necesarias– a la teoría del conocimiento, aparece en algunos escritores ascético-místicos posteriores al autor del *Tratado práctico*. Son tres los estados noéticos (νοητοὶ τόποι) en los que puede hallarse el νοῦς como consecuencia de un cambio (ἐκ μεταβολῆς), afirma por ejemplo Marcos el Asceta (s. V?) en uno de sus opúsculos⁵⁸. El primero de aquéllos es un estado *de acuerdo con la naturaleza* en el que el intelecto (νοῦς) se reconoce a sí mismo como causa de los malos pensamientos (τῶν ποιητῶν λογισμῶν) y confiesa a Dios sus pecados. Efectivamente, afirma en otro lugar⁵⁹, cuando encuentres que en tu interior te turbas profundamente y tu νοῦς, que estaba en calma, se inflama de pasión, comprende que ha sido él quien ha puesto en acción este proceso y lo ha colocado dentro de tí. Un segundo estado, *contrario a la naturaleza*, es aquél en el cual uno se olvida de la justicia de Dios y lucha contra los hombres creyéndose injustamente tratado por éstos; finalmente, cuando el νοῦς arriba al tercer estado noético, el que se halla *por encima de la naturaleza*, es entonces cuando encuentra los frutos del Espíritu Santo, es decir, amor, alegría, paz y todo aquello de lo que san Pablo, *Gal.*, 5, 22, nos habla. Es también entonces cuando uno se da cuenta de que, si se da prioridad a lo corporal (ἐὰν προκρίνη τὰς σωματικὰς φροντίδας), es imposible permanecer en este tercer estado.

Que la responsabilidad es de uno mismo queda claro para Marcos cuando afirma⁶⁰ que, puesto que la *Sagrada Escritura* dice que lo que es voluntario es causa de lo involuntario, no hay peor enemigo del hombre que él mismo; efectivamente, en su opinión⁶¹, los pensamientos involuntarios (οἱ ἀκούσιοι λογισμοί) surgen de un pecado que previamente hemos cometido⁶², mientras que los voluntarios provienen de nuestra libre voluntad (ἐκ τοῦ αὐτεξουσίου θελήματος); estos últimos van acompañados de placer y son difíciles de expulsar, mientras que aquéllos, los involuntarios, se acompañan de pesar (λύπη) y desaparecen pronto⁶³. ¿Cómo se llega a cometer el pecado? Su teoría de la tentación merece exponerse con cierto detalle ya que, como se ha anticipado, sigue teniendo no poco que ver con el diablo. Es este último quien da comienzo al proceso tentando al

⁵⁷ Véase nuestro “Sueño y ensueño”, ya citado varias veces y “Evagrio Póntico, *Tractatus* 17 ed. Guillaumont”; en ambos trabajos se menciona la bibliografía reciente sobre este autor.

⁵⁸ Véase PG 65, cols. 905 y ss.; seguimos aquí la edición de la *Φιλοκαλία* I, pp. 109 y ss.. La obrita y el capítulo en cuestión son *Sobre los que piensan que, por las obras, se justifican* (Περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιούσθαι), 90.

⁵⁹ *Sobre la ley espiritual* (Περὶ νόμου πνευματικοῦ), 179 (*Φιλοκαλία* I, p. 107).

⁶⁰ *Ibidem*, 104 (*Φιλοκαλία* I, p. 116).

⁶¹ *Ibidem*, 190 (*Φιλοκαλία* I, p. 122).

⁶² La idea, de la que se hablará también más adelante, es compartida por otros muchos autores de la misma época; Nilo de Ancyra: *Tratado ascético* (Λόγος ἀσκητικός, *Φιλοκαλία* I, p. 194), critica el proceder de algunos que quieren ser ascetas y no se preocupan de lavar las manchas que, en su alma, han dejado los pecados pasados ni de borrar las marcas que éstos han estampado en su mente (καὶ οὐδέπω τὰς κηλίδας ἀπονιψάμενος τῆς ψυχῆς, οὐδὲ τοὺς ἐγκεχαραγμένους τύπους τῶν παλαιῶν ἁμαρτημάτων τῆς διάνοιας ἀπαλείφας τῆς ἑαυτοῦ); advierte, a su vez, que tales gentes, de las fantasías que los pecados sugieren, siguen obteniendo placer.

⁶³ *Sobre la ley espiritual*, 191 (*Φιλοκαλία* I, p. 123).

hombre con una provocación que puede rechazarse (*διὰ προσβολῆς ἀβιάστου πειράζοντος*) y es el hombre quien, urgido por su propia tendencia al placer y vanagloria (*φιληδονίας καὶ κενοδοξίας*), da acogida gustosamente a esa provocación, incluso si su discrimen (*διάκρισις*) —concepto del que hablaremos más adelante— le dice que no lo haga⁶⁴. De este proceso, los traductores de la *Filocalia*⁶⁵ al inglés, apoyadas en numerosos textos, han trazado las líneas maestras: En primer lugar, tenemos la *προσβολή*, que no es sino una excitación inicial sin imágenes (*ἀνείδωλος κίνησις καρδίας*)⁶⁶ ni responsabilidad por nuestra parte. Viene luego el *παραρριπισμός*, es decir, algo así como una molestia momentánea (“disturbance” traduce el diccionario de Lampe) que no produce tampoco movimiento alguno o acción por parte de las pasiones (*ἀνευ κινήσεως καὶ ἐνεργείας σωματικοῦ πάθους*) y que, con la ayuda del Espíritu Santo, debe ser expulsado⁶⁷. Sigue la unión o comunión (*ὁμιλία, συνδυασμός*) con aquella *προσβολή* inicial que, a causa de nuestra aceptación (reflejada en el hecho de que se le da vueltas, se habla de ella en nuestro interior, se establece un contacto que no es todavía consentimiento pleno), pasa a ser ya una *προσβολή* con imágenes, es decir un *λογισμός* o (mal) pensamiento y, como señalan los traductores aludidos, el hombre “is morally responsible for having allowed this to happen”.

La cuarta etapa es el asentimiento pleno a la provocación diabólica (*συγκατάθεσις*); ya no se trata de jugar con las sugerencias que el diablo nos trae sino que el hombre decide actuar, por lo que no hay duda de su culpabilidad moral en este punto. Nada tiene que ver que el pecado no llegue a producirse (lo que es muy propio de las doctrinas psicológicas estoicas, así como de la idea de culpabilidad sólo por el pensamiento cristiana⁶⁸); en su fuero interno ha tomado la decisión, ha pecado interiormente, y por ello Dios le habrá de juzgar. Sigue a ésta la *πρόληψις*, que Marcos define como un estado de “pre-posesión” involuntaria en el que los pecados cometidos anteriormente predisponen al alma a tentaciones particulares; cierto que podemos rechazar este estado al que el demonio nos conduce, pero la fuerza del hábito suele hacernos permanecer en él. *Πρόληψις* es pues un recuerdo voluntario de pecados cometidos anteriormente (*τῶν προτέρων κακῶν μνήμη ἀκούσιος*)⁶⁹ y cuando mantenemos la lucha impedimos que ese estado se convierta en una pasión y es entonces rechazado como una simple *προσβολή*; cuando arrojamus las armas, sin embargo, se convierte en nuestro verdugo. Finalmente, el último estadio de este proceso —cuyos elementos no sólo pueden ser encontrados en Marcos el Asceta, sino también en Juan Clímaco, Máximo el Confesor y Juan Damasceno entre otros escritores ascético-místicos— es la pasión (*πάθος*), en la que acabará por caer todo aquél que no luche con fuerza para escapar de la *πρόληψις*. Una vez que nuestros pensamientos están acompañados de imágenes no hay duda de que nuestro asentimiento a la *προσβολή* se ha producido; si el movimiento que se produce no lleva consigo imágenes, en cambio, entonces no hay culpabilidad (*κίνημα γὰρ ἐστὶν ἀνείδωλον, ἀναίτιος προσβολή*)⁷⁰, pero la gen-

⁶⁴ *Ibidem*, 224 (*Φιλοκαλία* I, p. 125).

⁶⁵ *Philokalia*, pp. 365-367.

⁶⁶ *Sobre la ley espiritual*, 140 (*Φιλοκαλία* I, p. 104).

⁶⁷ *Carta a Nicolás el Solitario* (*Ἐπιστολή πρὸς Νικόλαον μονάζοντα*), (*Φιλοκαλία* I, p. 132, 36).

⁶⁸ Ya Mt 5, 28 habla de que se puede cometer adulterio con la vista y Orígenes: *Acerca de los Principios* 3,1,121, p. 36 de la ed. con tr., coment. y notas de H. Crouzel-M. Simonetti (París 1980), se encarga de recordárnoslo, entre otros.

⁶⁹ *Sobre la ley espiritual*, 139 (*Φιλοκαλία* I, p. 104).

⁷⁰ *Ibidem*, 141 (*Φιλοκαλία* I, p. 104).

te no actúa de igual manera ante estas provocaciones. Unos huyen de ellas como de un tizón que sale del fuego⁷¹ mientras que otros no se toman la molestia de apartarse y, por lo tanto, se queman sin remedio.

Las etapas del proceso que Marcos describe con claridad⁷² no dejan de ilustrarnos sobre sus orígenes filosóficos lejanos; se trata, sin embargo, de una cuestión en la que no podemos entrar aquí a fondo, aunque su interés es obvio. Por ejemplo, la *συγκατάθεσις* es la “aprobación”, el asentimiento en general en los autores tardíos según el diccionario de Liddell-Scott-Jones (opuesta a *ἀντίφασις*), aunque también significa “acuerdo”, “concordia” en 2 *Cor.* 6, 16; pero, para los estoicos, es precisamente, según la misma obra, “assent given by the mind to its perception” (véase Zenón, Von Arnim: *o.c.* I, 39 y Plotino 1, 8, 14). “Los estoicos” —escribe A.A. Long⁷³— “analizaron la percepción como el acto mental en que ‘asentimos’ a una impresión. Los objetos exteriores provocan alteraciones en la materia (aire [“arte”, sin duda por errata, en la tr. esp.] o agua) que los circunda, y bajo condiciones apropiadas, esos movimientos de la materia interpuesta se comunican a nuestros órganos sensoriales. Son entonces transmitidos al principio rector en el interior del cuerpo” y éste le da su asentimiento.

“Al distinguir entre la pasiva recepción de impresiones y el acto mental de asentimiento, los estoicos” —explica Long— “establecen una distinción entre el mero darse cuenta y la noticia o percepción o prestar atención a algo. Merced al cúmulo de conceptos obtenidos a través de la experiencia, el principio rector no queda normalmente limitado, en su reacción a registrar tomas de conciencia de la impresión. Responde a la impresión interpretando y clasificándola [...] La percepción” —en definitiva— “es correctamente tratada por los estoicos como una forma de juicio: al asentir a la impresión estamos admitiendo que nuestra experiencia sensorial se corresponde con cierto hecho[...]”⁷⁴. Un segundo término de interés es, por ejemplo, *πρόληψις*, con una larga historia en círculos epicúreos y estoicos⁷⁵; también el concepto de pasión (*πάθος*) merece un estudio que precise las semejanzas y diferencias entre los modelos filosóficos antiguos (Platón, Aristóteles, los estoicos y epicúreos) y la literatura que estamos analizando en estas páginas.

Se entiende ahora mejor aquello de que lo voluntario es causa de lo involuntario y de que, en definitiva, dejando aparte la acción diabólica que desencadena todo el proceso en su origen la mayoría de las veces, puede decirse que es siempre el *νοῦς* el que, en última instancia, ha activado en cierto modo los procesos pasionales al haber cometido algún pe-

⁷¹ La comparación (*ὡς δαλὸς ἐκ πυρὸς*) está tomada de *Zacarías* 3,2.

⁷² Se trata, por otra parte, de un autor no demasiado estudiado en la bibliografía reciente; véase, a propósito de un aspecto curioso de la transmisión de sus obras, G.M. Durand: “Vestiges d’une ancienne stichométrie des oeuvres de Marc l’Ascète”, *RHT* 12-13 (1982-83), pp. 371-380.

⁷³ *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, tr. esp., Madrid 1977, pp. 128-129.

⁷⁴ Véase también sobre esta noción —por supuesto, mucho menos complicada en la literatura ascético mística que en la filosofía estoica— M. Pohlenz: *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 vols., tr. it., Florencia 1967, pp. 176-182 (vol. I) y el espléndido análisis del texto de Orígenes: *Acerca de los principios* 3,1,4,58, p. 26, ed. Crouzel-Simonetti (Von Arnim: *o.c.* II, 988) y de otros que tienen que ver con el concepto de *συγκατάθεσις* ofrecido por J. Annas: *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992, pp. 93-101, especialmente.

⁷⁵ Véase Long: *o.c.*, pp. 33-34 para los epicúreos y Pohlenz: *o.c.* I, pp. 102-108, por lo que toca a los estoicos.

cado previamente⁷⁶. Las imágenes de éstos y de otras cosas, que quedan depositadas en el intelecto (τὰ μὲν ὑποστατικά τοῦ νοὸς εἶδωλα), que se establecen en él en la πρόληψις, son sin duda mucho más perniciosas que las que meramente surgen en los pensa-

⁷⁶ El propio Orígenes: *Acerca de los principios* 1,55; 3,1,3 y 2,3, amén de en otros muchos textos que señalan sus editores, traductores y comentaristas Crouzel-Simonetti, a propósito de otro pasaje de esta misma obra (1,1,6; en el vol. de notas, p. 27, n. 35 [París 1978]), se encarga ya de decirnos que la causa del pecado, en definitiva, es el libre albedrío humano y no la naturaleza (φύσις), como querían los gnósticos, ni tampoco los demonios o los astros, como piensan otros. Si no existieran los diablos, nos dice este autor, *ibidem* 3,2,1,85, también se seguiría pecando, pese a que la gente sin mucho seso cree que no (“diabolus non esset, nemo hominum omnino delinqueret” es lo que afirman equivocadamente). Por lo que toca a la “imagen” de un pecado previo, que queda en nuestra memoria, y a una posible intervención directa de Dios para neutralizar el proceso de la tentación, notemos aquí que ya en la *Vida de s. Antonio* su autor afirma que los diablos no tienen realmente poder sobre los hombres y que, en resumidas cuentas, sus ataques no son otra cosa que fantasmas e ilusiones de los sentidos; de todas formas, en ocasiones un diablo puede desde dar una paliza a alguien hasta matarle—Grosdidier de Matons: *o.c.*, p. 341, considera estas cuestiones—; pero lo normal es que su acción esté subordinada a los designios de Dios, quien vigila de cerca sus correrías y las impide cuando estima que los diablos se han pasado de la raya o, si se puede decir así, no han respetado las reglas del juego. Resulta muy interesante la historia de un monje que no sabía nada de las cosas del sexo y fue tentado por el demonio de la *πορνεία* (se trata del nº 455 de la lista de J.C. Guy: *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruselas 1962, pp. 64-74, según señala Grosdidier de Matons, y está traducida en *Les sentences des Pères du désert, nouveau recueil*, Solesmes 1970, p. 70, de acuerdo con este mismo investigador). Dada la inocencia del tentado, al diabólico tentador no se le ocurre nada mejor que mostrarle a una pareja dedicada a tales actividades con el fin de que el monje pueda conocer el objeto del deseo que en él introduce el diablo; inmediatamente Dios mismo aparta al tentador. La historia tiene interés ya que, aparte de condenar de forma dramática la destrucción de la inocencia, es posible ver aquí un cierto correlato con esta teoría ascética que acabamos de ver, que sostiene que los diablos no hacen pecar sino a quien ya ha pecado y, por ello, puede reconocer y experimentar deseo ante las “formas” o “imágenes” (“fantasías” en suma) que le llegan, desde su memoria que las almacena, movidas por el tentador, o bien desde fuera. Una objeción a esta interpretación, claro es, sería que siempre debe haber una primera vez para pecar, lo que implicaría la inexistencia, en un momento dado, de recuerdos de pecados anteriores; no obstante, al parecer, este punto no queda aclarado en los textos que estamos comentando. Una ayuda similar, esta vez por parte del Espíritu Santo en concreto, plantea también problemas a los investigadores; Evagrio: *Acerca de la oración* 63, afirma que, incluso si el νοῦς es impuro, el Espíritu Santo puede visitarle y ayudarle con tal de que encuentre en él un cierto deseo de abandonar esta situación. Tiene razón I. Hausherr: “Le traité de l’oraison d’Evagre le Pontique (Pseudo Nil)”, *Revue de l’Ascétique et de la Mystique* 57 (1964), p. 91, al afirmar que éste es uno de los capítulos del tratado más difíciles de interpretar ya que alguien podría pensar que, a la manera de los mesalianos, tendríamos aquí un νοῦς en el que coexisten el Espíritu Santo y el demonio tentador; no hay nada de eso, para este investigador. Lo que el texto parece querer decir es que, si el alma parece dispuesta a escapar de sus vicios y caídas, puede llegar a recibir una ayuda divina que la lleve hacia el amor (ἔρωτα; o bien hacia las obras [ἔργα], como nos informa una variante textual). De ningún modo significa esto que “le Saint-Esprit nous donne alors l’oraison pure elle-même”, es decir, que luce él directamente con el demonio en nuestra propia alma para conseguir el estado buscado por el asceta; más bien, lo que esto significa, para Hausherr, es que el Espíritu Santo nos da “ou bien un amour intense qui nous en fasse poser les conditions, ou la réalisation de ces conditions (ἔργα)”. Evagrio menciona muy poco más al Espíritu Santo (*ibidem*, 59, por ejemplo), pero en 30, 31 y algún otro capítulo se refiere a la intervención benéfica de los ángeles en estas difíciles situaciones para el alma humana.

mientos (*τὰ δὲ λογιστικά*), aunque no olvidemos que éstas preceden a aquéllas y son su causa, porque lo mismo que no hay nube sin viento, tampoco hay pasión sin un pensamiento (*πάθος ἐκτὸς ἐννοίας*)⁷⁷. Cuando pequemos, además, no hay que echarle la culpa a nuestra acción (*πράξις*) sino precisamente a nuestro pensamiento (*ἐννοία*) pues, si no hubiese seguido adelante nuestro *νοῦς* –todo esto tiene un marcado carácter estoico–, nuestro cuerpo no le hubiese seguido en la acción⁷⁸. En fin, poco más es lo que nos interesa decir a propósito de este esquema según es descrito por Marcos; tras liberarnos de todo pecado voluntario de nuestra mente (*διάνοια*) –es ésta su conclusión–, lo que hay que hacer es luchar contra las pasiones, que son el resultado de nuestras pre-posesiones (*τοῖς κατὰ πρόληψιν πάθεσι*)⁷⁹. Ahora bien, en esta lucha ascética, es preciso tener en cuenta que nunca venceremos los malos pensamientos separados de sus causas ni tampoco sus causas separadas de éstos ya que, si rechazamos lo uno y aceptamos lo otro, no estará lejano el momento en que nuestro proceder nos volverá a llevar a ambas cosas⁸⁰.

Juan Clímaco (VI-VII), autor de la bien conocida *Escalera*⁸¹, nos ofrece un esquema muy parecido en el que los términos *προσβολή*, *συνδυασμός*, *συγκατάθεσις*, *αἰχμαλωσία*, *πάλη* y *πάθος ἐπὶ τῆς ψυχῆς* constituyen el conjunto de los elementos. El primero, sin embargo, es visto aquí como un paso que supone una cierta imagen con la que, en la segunda etapa, uno puede detenerse a hablar; quiere decir esto que, si bien la *προσβολή* sigue siendo sin culpa (*ἀναμάρτητον*), lleve consigo o no imagen de algo, el *συνδυασμός* puede ser *μετὰ πάθους ἢ ἀπαθῶς*, de modo que puede afirmarse de él que es también *ἀναμάρτητον*, aunque no del todo. La tercera etapa del proceso es definida como una “aceptación del alma, acompañada de deleite, a lo que ha sido propuesto” (según traducen Gil-Matthei [15, 74; p. 180]: *νεῦσιν ἐνῆδονον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ὀφθέν γινομένην*), culpable o no en función de su relación con la *κατάστασις*⁸² del que es tentado. La “captura” y el “combate” (*αἰχμαλωσία*, *πάλη*) constituyen las dos etapas, o tal vez mejor los distintos resultados de la actitud que el hombre puede tomar en este proceso que, como vemos, acaba en su descripción con la pasión destructora (aunque, claro es, no quiere esto decir que el tentado no pueda vencer). De hecho, con el auxilio divino y su propia perspicacia, su discernimiento y entrenamiento, puede rechazar al diablo. La lucha es emprendida por el hombre virtuoso y, en ella, vence o es vencido. La *αἰχμαλωσία* no es sino la derrota y captura por parte del demonio y depende de ciertos factores la mayor o menor responsabilidad que el hombre tenga en estas etapas. Finalmente,

⁷⁷ Véase *Sobre la ley espiritual*, 182 y 180 (*Φιλοκαλία* I, p. 107).

⁷⁸ *Ibidem*, 119 (*Φιλοκαλία* I, p. 103). Lo que importa, pues, es la *συγκατάθεσις*, es decir, el asentimiento interior que se da a lo que nos presentan los sentidos y nos atrae a la acción.

⁷⁹ *Ibidem*, 138 (*Φιλοκαλία* I, p. 104).

⁸⁰ *Ibidem*, 170 (*Φιλοκαλία* I, p. 121).

⁸¹ Véase PG 88, 896-897 en concreto, para el pasaje que aquí nos interesa; una traducción reciente de la obra a nuestra lengua es la de I. Gil Almolda-M. Matthei: *La escala espiritual o escala del Paraíso*, Zamora 1990. En general, sobre este influyente escritor, puede verse J. Chrysavgis: “The Monk and the Demon: The Demonology of the Byzantine Fathers. A Study of the Ladder of St. John Climacus (580-649)”, *Θεολογία* 57 (1986), pp. 753-764, I. Hausherr: “The Monastic Theology of St. John Climacus”, *American Benedictine Review* 38 (1987), pp. 381-407 y, también de Chrysavgis: *Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder*, Brookline, Mass. 1989.

⁸² Es decir, de acuerdo con la “condición”, “naturaleza” o “estado” del que es tentado; “según el estado interior del combatiente”, como traducen Gil-Matthei.

la “pasión” viene a ser una enfermedad del alma consistente en un vicio que por largo tiempo se asienta en ésta y, finalmente, como si la arrastrara a un hábito (ἔξις), a causa de su trato constante con ella (συνήθεια), hace también que el alma, voluntariamente, se pase a su bando. Esto sí que es grave y, por lo tanto, merece la correspondiente penitencia, o bien una serie de castigos en la otra vida.

Llama la atención que Clímaco coloque aparte el παραρριπισμός como ἑτέρα τις τούτων λεπτοτέρα ἔννοια, es decir, como un pensamiento mucho más sutil que los anteriores, un contenido mental (“quidam insinuationem seu subreptionem” como se traduce en la PG), cuyo conocimiento lo debemos a las observaciones de los Padres más sabios e inteligentes, según este mismo autor. Se trata aquí de una presencia rapidísima, sin insinuación de la menor palabra o imagen, casi sin detención en la mente, que hace que la pasión, veloz y repentinamente, entre en la persona que es tentada. Es pues algo extraordinariamente rápido; basta una mirada, el roce de una mano, el son de una música⁸³ para que el alma se corrompa sin que exista una verdadera ἔννοια o un λογισμός. Un auténtico “procedimiento abreviado” para que las intenciones del diablo triunfen sobre el hombre. Que el concepto no debió parecer del todo comprensible a los intérpretes puede deducirse de la nota que el editor, M. Rader, coloca en la PG: “inepte” –nos dice– “emendat contra omnium codicum fidem Isseltius, πριαπισμόν, et σατυρίαν exponens, morbum, inquam, corporis veretritentiginem”. La sustitución de παραρριπισμός por πριαπισμόν en nada parece ir bien con el sentido que el texto expresa a propósito de esa λεπτοτέρα ἔννοια; por otra parte, el testimonio de Marcos el Asceta, al que acabamos de aludir, es claro al respecto.

De no menor interés es el análisis del concepto de νῆψις en la obra de Hesiquio el Presbítero, monje del Sinaí (s. VIII/IX ?)⁸⁴, quien, como otros escritores ascético-místicos, afirma hablar con experiencia de lo que dice⁸⁵; en general, la palabra νῆψις significa “alerta”, “vigilancia”, “sobriedad espiritual”, una atención especial (προσοχή) que se mantiene en guardia contra los malos pensamientos y fantasías que atacan el corazón y el intelecto (φυλακή [τήρησις] καρδίας/νοῦ), aunque, como precisan Palmer-Sherrard-Ware, los traductores de la *Filocalía* al inglés –que precisamente es obra τῶν ἱερῶν ιηγουανῶν (“de los sagrados népticos”) como reza su título–, el concepto en Hesiquio “is given a very broad definition, being used to indicate the whole range of the practice of the virtues. It is closely linked” –añaden– “with purity of heart and stillness”⁸⁶.

⁸³ Los cantos demoníacos (αἱ μὲν δαιμονιώδεις) también pueden llegar a mover nuestros deseos (τὴν ἐπιθυμίαν ἡμῶν κινεῶσι; “déclenchent notre concupiscence”, como traducen los Guillaumont) según advierte Evagrio: *Tratado práctico*, 71; pasajes paralelos de s. Basilio y Gregorio de Nacianzo mencionan estos mismos editores y comentaristas de la obra de Evagrio en cuestión, sin dejar de señalar *Efesios* 5, 19 (οἱ δὲ ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι καὶ αἱ πνευματικαὶ ᾠδαί), que recuerda otros cantos de efectos muy beneficiosos para el νοῦς. Más adelante nos extenderemos sobre otras actividades demoníacas dotadas de un carácter más “físico” que el que poseen los procesos mentales hasta ahora descritos en estas páginas.

⁸⁴ Puede verse sobre su obra, una breve introducción, J. Kirchmeyer: “Hesychius le Sinaïte et ses centuriers” en *Le Millénaire du Mont Athos* (1963-1963). *Études et mélanges (Atti del Convegno int. di studio. Venezia)*, Chevetogne 1964, pp. 320-329.

⁸⁵ *Sobre la vigilancia y la virtud*, 170 (*Φιλοκαλία* I, p. 167): “Escribimos de lo que sabemos y, de lo que hemos visto en nuestro camino, a los que quieran, les ofrecemos pruebas de ello si es que su propósito es comprender lo que decimos”.

⁸⁶ *Philokalia*, p. 367. Sobre la paz interior, la tranquilidad de espíritu (la literatura de los tratados *Περὶ εὐθυμίας* y *De tranquillitate animi* en la filosofía tardo-antigua) puede verse Ch. Gill: “Peace of Mind and Being Yourself: Panaetius to Plutarch”, *ANRW* II 36, 7 (1994), pp. 4599-4640.

En su escrito dirigido a Teodulo, *Sobre la vigilancia y la virtud*, la νῆψις viene a ser un método espiritual que, si se practica asiduamente, puede liberarnos, con la ayuda de Dios, de los pensamientos y palabras llenos de pasión, así como de las malas obras⁸⁷; tres son sus tipos. En primer lugar⁸⁸, tenemos el que consiste en observar (σκοπεῖν) cada imagen mental (φαντασία), es decir, la posible provocación (προσβολή)⁸⁹ de la que ya se ha hablado; hay que advertir que, para Hesiquio, sólo por medio de una imagen mental puede el diablo fabricar un mal pensamiento y meterlo en nuestro νοῦς para engañarnos (παράδεικνύειν τῷ νῷ πρὸς ἀπάτην ψευδῆ). Esto se debe, precisamente, a que el diablo no es sino un intelecto sin cuerpo (νοῦς γὰρ ἀσώματος ὁ πονηρός)⁹⁰ y, por lo tanto, únicamente puede engañar sirviéndose de φαντασῆαι y λογισμοί; le falta, pues, la densidad de los cuerpos físicos (παχύτητος...σώματων)⁹¹. Si la tuviera, no obstante, pecaría de continuo —así es su naturaleza— mediante acciones externas (πράξεις); pero como no la tiene, se limita tan solo a servirse de λογισμοί y engaños variados para castigarse y castigarnos.

El segundo tipo de νῆψις consiste en liberar el corazón de todo pensamiento y mantenerlo en profundo silencio y tranquilidad, dedicado únicamente a la oración⁹². El tercero, en invocar en nuestro auxilio, continuamente y con humildad, a Nuestro Señor Jesucristo; finalmente, el cuarto es tener, también de continuo, el recuerdo de la muerte en nuestra alma. Estos cuatro tipos vienen a ser una especie de porteros que impiden la entrada a todos los malos pensamientos (πονηρὰς ἐννοίας) que el diablo suele enviarnos⁹³. Esta

⁸⁷ *Sobre la vigilancia y la virtud*, 1 (Φιλοκαλία I, p. 140).

⁸⁸ *Ibidem*, 14 (Φιλοκαλία I, p. 143).

⁸⁹ La primera etapa del esquema de la tentación es en Hesiquio: *ibidem*, 47 (Φιλοκαλία I, pp. 148-149) también la προσβολή (no olvidemos que muchos de nuestros λογισμοί vienen de esta provocación demoníaca [*ibidem*, 88 (Φιλοκαλία I, p. 154)]) y a ésta siguen el συνδυασμός, es decir, la mezcla de nuestros λογισμοί con los de los malvados diablos, la συγκατάθεσις y, en cuarto lugar, ἡ αἰσθητή πράξις, ἡ γονὴ ἢ ἀμαρτία o, como traducen Palmer-Sherrard-Ware, "the concret action —that is, the sin itself". Las diferencias con el esquema que hemos visto en Marcos el Asceta no son demasiado grandes; hay tan sólo una simplificación y alguna explicaciones de detalle. Por ejemplo, Hesiquio: *ibidem*, 143 (Φιλοκαλία I, p. 162-163) nos aclara que, cuando la provocación ha tomado en nuestra alma la forma de una imagen mental de un objeto sensible (μορφωθείσα ἐν φαντασίᾳ αἰσθητοῦ πράγματος), entonces el mal pensamiento que ésta representa puede ser identificado; así, si la imagen es de alguien que nos ha irritado, de una bella mujer, de oro o plata, esta claro que se trata de pensamientos de rencor, lujuria o avaricia que llenan nuestro corazón de fantasías. Tenemos aquí una observación que aparece también en Evagrio y en otros escritores. De otra parte, este autor retrotrae la doctrina de la νῆψις a ὁ μέγας νομοθέτης Μωσῆς (Deut. 15, 9); véase *Sobre la vigilancia y la virtud*, 2 (Φιλοκαλία I, p. 141).

⁹⁰ *Ibidem*, 46 (Φιλοκαλία I, p. 149); como el diablo es un intelecto (νοῦς γὰρ ὢν ὁ Ἀσσύριος [sobre el término véase, entre otros, Greenfield: *o.c.*, *passim*]), volverá a decirnos en 180 (Φιλοκαλία I, p. 169), no puede engañarnos más que mediante cosas que estamos acostumbrados a percibir a través de nuestros sentidos (τοῖς παρ' ἡμῶν αἰσθητοῖς καὶ συνήθεσι), de modo que todo mal pensamiento (λογισμός) por fuerza ha de producir en nuestro νοῦς la imagen de una cosa percibida realmente.

⁹¹ *Sobre la vigilancia y la virtud*, 173 (Φιλοκαλία I, p. 168)

⁹² Sobre esta cuestión puede verse, entre otros muchos trabajos, lo que decimos en "El monte Atos", *passim*, así como Spidlík: *La spiritualité*, pp. 293-310.

⁹³ Para todo ello véase *Sobre la vigilancia y la virtud*, 15-18 (Φιλοκαλία I, p. 143) y también 3 (Φιλοκαλία I, p. 142), donde se nos habla de que la νῆψις, en general, es una φυλακὴ νοός. Destaquemos, en lo que toca al tercer tipo, la literatura científica recogida en la n. anterior y, para el cuarto, C. Malandrakis:

actividad toda, esta vigilancia de uno mismo, es llamada por Hesiquio *διανοητική φιλοσοφία* y también *πρακτική φιλοσοφία νοός*⁹⁴. Dominar los malos pensamientos, para él, es *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν καὶ τέχνη τεχνῶν*, es decir, el mejor de los conocimientos y la más excelsa de las artes; y la mejor manera para conseguirlo, como se ha visto, es, siempre junto a Cristo, advertir la fantasía mediante la cual tiene lugar la provocación demoníaca (*τὴν φαντασίαν...τῆς προσβολῆς*) y proteger de ella el pensamiento (*διὰ νοιαν*)⁹⁵. Esta incesante tarea que es la *νηψις* —a la que se vuelve una y otra vez en el tratado *Sobre la vigilancia y la virtud*— consiste, pues, en avistar las fantasías de los malos pensamientos tan pronto como empiezan a tomar forma (*εὐθὺς σχηματιζομένας*)⁹⁶ en

“The Mindfulness of Death according to the Ascetic Patristic Tradition”, *Θεολογία* 59 (1988), pp. 346-360. Basilio el Grande, en *Sobre la creación del hombre* (*Homilía* 2,13,1-4, p. 262 de la ed. con intr., trad. y notas de A. Smets- M. Van Sbroeck [París 1970]), nos recuerda que este pensamiento, el de la muerte, será un remedio eficaz para huir del pecado: *ἐὰν ἐνθυμηθῆς ὅτι λυθήσῃ εἰς γῆν, πέπνυται ἡ μαῖα τῆς ἐπιθυμίας*; somos polvo...según el Génesis 3,19 sentencia, y el recuerdo perenne de lo que nos espera ha de servir como una protección ante las asechanzas que al pecado nos invitan (*τοῦτο ἐπὶ πάσης ἁμαρτίας φυλακτήριον ἡμῖν ἔστω τὸ ὑπόμνημα*). Hesiquio: *Sobre la vigilancia y la virtud*, 95 (*Φιλοκαλία* I, p. 155), llegará a decir que no hay nada como imaginarse a uno mismo en su lecho mortuario (*αὐτὴν τὴν κλίνην, ἔνθα ψυχorraγοῦντες μέλλομεν κατακεῖσθαι*) para no caer en pecado, y los propios emperadores, en ciertas ceremonias, solían llevar en su mano derecha una bolsita de seda llena de polvo mientras que en la izquierda portaban el cetro, la cruz u otros ornamentos. “Two late Byz. writers” —señala A.P. Kazhdan, art. “Akakia (*ἀκακία*)” en *The Oxford Dictionary of Byzantium* I, N.York-Oxford 1991, p. 42— “(pseudo-)Kod. 201.12-203.3; Symeon of Thessalonike, PG 155:356 AB) both emphasized that the *akakia* symbolized the instability of temporal power and the humility of its mortal bearer. According to Harun ibn Yahya’s description of the emperor’s procession to Hagia Sophia on Ash Wednesday, the ruler went on foot carrying a golden box with a bit of earth in it; at every two paces his ‘minister’ exclaimed, ‘Be mindful of death’ and the emperor paused, opened the box, looked at the dust, and wept (A. Vasiliev: *SemKond* 5 [1932] 159)”.

⁹⁴ *Sobre la vigilancia y la virtud*, 157 (*Φιλοκαλία* I, p. 166).

⁹⁵ *Ibidem*, 121 (*Φιλοκαλία* I, p. 159).

⁹⁶ Es un tópico del ascetismo que no debe darse cuartel a los malos pensamientos sino echarlos cuanto antes, en el mismo momento en que empiezan a formarse; es todavía peor permitirles entrar para, así, acostumbrarnos a la batalla con ellos (*Sobre la vigilancia y la virtud*, 44 [*Φιλοκαλία* I, p. 148]). Costumbre del demonio es ponerse a charlar con el alma que lo permite mediante malos pensamientos y solapadamente dañarla; véase *ibidem*, 174. Si no llegase a entrar ninguna de estas formas demoníacas (*δαιμονιώδης...μορφή*) en nuestro corazón, éste estaría libre de todo mal pensamiento (*λογισμῶν*). Hay que vigilar, pues, perennemente porque, si uno se distrae, van y se acercan a la entrada del corazón (*πύλη καρδίας*) y se cuelan dentro (*ibidem*, 177 [*Φιλοκαλία* I, p. 169]). No debe sorprendernos en demasía la referencia al corazón ya que, como advierten repetidas veces, en su ed. con tr. y comentario del *Acerca de los principios* origeniano, Crouzel-Simonetti, el corazón designa en Orígenes (y en otros escritores posteriores) el *νοῦς* o *ἡγεμονικόν*. Se trata tal vez (véase p. 302, n.2 de la ed. de Aubineau del *Acerca de la virginidad* de Gregorio de Nisa) de una influencia semítica, que se manifiesta abundantemente en las obras de Filón. Son muchas las alusiones que al “corazón” dedica también Spidlík: *La spiritualité* y, remitiendo a una serie de pasajes e investigaciones de interés, también W.C. Grese: *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden 1979, p. 149, n. 512, llega a la conclusión de que, en lo que se ha dado en llamar “Early Christian Literature”, “heart can frequently be translated ‘mind’”. Recordemos finalmente que una relativamente reciente introducción a la espiritualidad oriental lleva en su mismo título una referencia directa a este órgano, cuya significación en el pensamiento religioso ortodoxo es tan importante: se trata de E. Behr-Sigel: *Le lieu du coeur. Initiation à la spiritualité de l’Eglise orthodoxe*, París 1989.

nuestro intelecto, impedir que éste las acepte⁹⁷ cuando intentan infiltrarse en él bajo la apariencia de cosas sensibles y, finalmente, destrozar todo lo que se nos insinúa por parte del Diablo (πάν νόημα, πάντα λόγον, πάν φάντασμα, πάν εἶδωλον, πᾶσαν στήλην πονηράν) mediante la invocación a nuestro Señor, que es la mejor ayuda para ello⁹⁸. La mayor parte de nosotros no nos damos cuenta –afirma Hesiquio– de que todos los malos pensamientos (λογισμοί) no son otra cosa que imágenes de cosas sensibles de nuestro entorno (φαντασίαι μόναι αἰσθητῶν καὶ κοσμικῶν πραγμάτων) ni de que, si persistimos en nuestra vigilancia y oramos, acabaremos por desembarazarnos de toda fantasía material de malos pensamientos (πάσης ὑλώδους φαντασίας λογισμῶν πονηρῶν)⁹⁹.

Una vez analizado, aunque sea sumariamente, el proceso de la tentación –proceso que aparecerá también en Occidente¹⁰⁰ y, luego, será asimilado por los eslavos¹⁰¹ a partir del

⁹⁷ Cuando el intelecto no está entrenado en la νῆψις, entonces es fácil que caiga en el engaño y, como un corderito que confunde con su madre al perro que le ataca y va hacia éste, acaba cayendo en sus fauces; el νοῦς que no tiene experiencia, además, corre tras las fantasías demoníacas y, junto con ellas, se apresta a destrozar Troya como hicieron en su día Agamenón y Menelao. Así se expresa Hesiquio: *Sobre la vigilancia y la virtud*, 144 (Φιλοκαλία I, p. 163), pero, entre éstas y otras imágenes propias de la prédica ascética, observa que, al prestar atención a las fantasías y aceptarlas, es entonces cuando nuestros propios pensamientos (οἱ ἡμετέροι λογισμοί) se mezclan con aquellas (ἀναμιξ γίνονται [...] τῇ δαιμονιώδει φαντασίᾳ). La traducción parece ser aquí ésta y no “nuestros malos pensamientos”.

⁹⁸ *Sobre la vigilancia y la virtud*, 153 (Φιλοκαλία I, p. 165); véase también 144 (p. 163) y 174 (p. 168): Εὐχὴ δὲ μονολόγιστος κτείνει τε καὶ ἐκτεφροῖ τὰς αὐτῶν ἀπάτας.

⁹⁹ *Ibidem*, 154 (Φιλοκαλία I, p. 165).

¹⁰⁰ S. Agustín: *Explicación del Salmo 143*, 6 (PL 37, 1859), por ejemplo –señala Spidlík: *La spiritualité*, p. 237–, se sirve de términos como *suggestus*, *delectatio*, *consensus* y habla también del acto pecaminoso, de la lucha y de la *consuetudo* en el mal; en lo que se refiere a un uso algo diferente (pero también con colorido estoico) del “asentimiento” (*assensio*), véase J.M. Rist: *Augustine. Ancient Thought baptized*, Cambridge 1994, p. 61. La fortuna de aquéllos o similares esquemas de la tentación diabólica, por otra parte, llegó a ser inmensa en el medievo y pueden encontrarse en sitios insospechados; una serie de informaciones al respecto nos da P. Cátedra: “Amor y magia” en *Amor y pedagogía en la Edad Media (Estudios de doctrina amorosa y práctica literaria)*, Salamanca 1989, pp. 90 y ss. tomados de los manuales de inquisidores. Este mismo investigador menciona un ejemplo literario (la *Crónica sarracina* de Pedro del Corral) donde se describen los amores entre Rodrigo y la Cava: “y el diablo uvo de buscar comienzo para que uviese lugar la destrucción y andava todavía çerca del rey, quanto más lo viesse a los estrados por le meter en ellos da tal guisa que oviese lugar de acabar lo que codiciava, ca la natura del diablo no es para fazer bien, antes es para de un mal hazer ciento y del bien tornar en mal, y como halla la persona mudable más unos tiempos que otros, está presto para llevar su camino [...] Y entró tal imaginación en el rey que él no codiciava tanto como averla a voluntad”. El pasaje (Cátedra: *o.c.*, pp. 93-94; en él, “imaginación” equivale obviamente a “fantasía”, “forma” o “pensamiento” [λογισμός]) aparece también en A. Garrosa Resina: *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid 1987, p. 461 y en Flores Arroyuelo: *o.c.*, p. 24. Por lo que se refiere a la doctrina moderna, limitémonos a citar aquí la opinión de Ad. Tanqueray: *Compendio de Teología Ascética y Mística*, tr. esp., Madrid 1970, pp. 131-132 (221, 2º, La táctica del demonio A); escribe este autor que el demonio “puede obrar directamente sobre el cuerpo, sobre los sentidos externos y sobre los internos, en especial sobre la memoria y la imaginación, así como sobre las pasiones que tienen su asiento en el aspecto sensitivo; y de esta manera” –prosigue– “obra indirectamente sobre la voluntad, cuyo consentimiento solicita por medio de los diversos movimientos de la sensualidad”. Su opinión depende no poco, como él mismo lo reconoce, de la versión que s. Tomás de Aquino ofrece en su *Summa* (I, 114 a 3).

¹⁰¹ Según Spidlík: *La spiritualité*, p. 237, Teófanos el Recluso distingue entre *prilóg* (sugerencia diabólica), *unimanie* (atención), *slazdenie* (delectación) *zelanie* (deseo), *resimost'* (resolución) y la obra (*delo*). Sobre

magisterio de Bizancio¹⁰²—, es necesario ahora llamar la atención sobre otro concepto al que hemos hecho alusión varias veces al hablar del proceder que permite al monje saber lo que es demoníaco o no; se trata de lo que hemos llamado *discrimen* (διακρίσις), una facultad que tiene tradición en la literatura ascético-mística y remonta a fuentes anteriores. Según Evagrio, es fácil reconocer (ἐπιγινώσκειν) al demonio en concreto (el del rencor, el de la vanagloria, el de la lujuria...) que nos ataca enviándonos λογισμοί¹⁰³. En efecto, todos los demonios son malos voluntariamente¹⁰⁴, pero su maldad difiere en cada uno de ellos; algunos son especialmente malos (*Capítulos gnósticos* 3,39 [p. 130]) y, por decirlo así, cada uno se especializa en algún tipo de maldad¹⁰⁵. En general, unos se oponen a la práctica de los mandamientos, otros a las intelecciones de las naturalezas¹⁰⁶, otros a los λόγοι

esta concepción y sus etapas en el hesicasta Nilo de Sora véase M.N. Gromov: "Medieval Natural Philosophy in Russia: Some Aspects" en A. Zimmermann-A. Speer (eds.): *Mensch und Natur in Mittelalter 1. Halbband (Miscellanea Medievalia 21,1)*, Berlín-N. York 1991, pp. 365-366; en general, resulta utilísimo para la herencia eslava, entre otros, el libro de Spidlík: *Los grandes místicos rusos*, tr. esp., Madrid 1986 y, en lo que se refiere a la sexualidad de inspiración demoníaca en el ámbito del monacato, puede verse E. Levin: *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs 900-1700*, Ithaca-Londres 1989.

¹⁰² El pensamiento bizantino, como ya se ha anticipado, seguirá operando, en su vertiente religiosa, con un esquema de la tentación parecido, en el que no entraremos aquí; mencionaremos, sin embargo, y desde un punto de vista un poco distinto, algunas opiniones de Psellos que Svoboda: *o.c.*, pp. 32-33, recoge. Para este autor, Miguel Psellos (en el s. XII) trata de explicar la influencia de los demonios sobre nuestra alma de una manera psicológica; "il dit" —afirma— "qu'étant soufflés (πνεῦμα), les démons se mettent en contact avec notre souffle d'imagination (τὸ φανταστικὸν πνεῦμα). Ils nous suggèrent des mots, mais ils ne se servent pas de la voix réelle. De même qu'on crie en étant loin, qu'on parle bas en étant près," —argumenta el filósofo bizantino— "de même en s'approchant du souffle de l'âme (πνεῦμα ψυχῆς), on n'a pas besoin du son". Psellos, como se ve, no hace hincapié en las teorías ya vistas de los ascetas y místicos sino que se remonta a una explicación mediante el φανταστικὸν πνεῦμα, que parece ser de Porfirio, según podemos leerlo en el *Acerca de los sueños* de Sinesio de Cirene, tal como Svoboda indica. Una vía, en definitiva, bastante distinta de la que siguen los autores que, hasta el momento, hemos analizado.

¹⁰³ Véase *Tratado práctico* 43 y *En torno a la discriminación de pasiones y malos pensamientos* 2; esta última obrita lleva el título *Περὶ διακρίσεως παθῶν καὶ λογισμῶν* en *Φιλοκαλία* I, pp. 44-57, pero se encuentra en la PG 79, 1199-1234, bajo el nombre de *De diversis malignis cogitationibus* y, además —como sucede también en el caso del *Acerca de la Oración* de Evagrio (*ibidem*, 1165-1200) — atribuida a Nilo de Ancyra en PG 79, 1201 BC.

¹⁰⁴ El demonio, efectivamente, eligió voluntariamente su mala vida como se ha mostrado ya; así opinará también, siglos después, el Pseudo-Antonio: *Sobre el carácter del hombre y la vida virtuosa* (Παραινέσεις περὶ ἡθῶν ἀνθρώπων καὶ χρηστῆς πολιτείας) en *Φιλοκαλία* I, p. 16: αἰρέσει δὲ γνώμης οἱ δαίμονες γηγένηται πονηροί. Ya Orígenes, oponiéndose a los gnósticos, *Comentario sobre Juan* 20,13, insistió en que todos los seres son libres para elegir y Evagrio, siguiéndole una vez más, lo volverá a afirmar; véase Russell: *Satanás*, pp. 160, 183 y 231.

¹⁰⁵ En Orígenes puede leerse que, para cada vicio, existe un demonio distinto que se encarga de él; véase *Homilía sobre Josué* 15,5-6 y *Homilía sobre Ezequiel* 6, 11, pasajes a los que remite Russell: *Satanás*, p. 176, n. 85. También en el *Testamento de los doce Patriarcas* encontramos la idea, como señalan los Guillaumont: *Tratado práctico*, pp. 59-60 y 77-79.

¹⁰⁶ Sobre lo que significa la "contemplación natural" y la intelección de los principios que al mundo que nos rodea subyacen, véase Louth: *o.c.*, pp. 107-108. Conviene señalar, en lo que toca al misticismo de Eva-

que tienen que ver con la Divinidad (*Capítulos gnósticos* 1,10 [p. 20])¹⁰⁷; los hay que tientan con un determinado tipo de λογισμοί y, a los que atacan el νοῦν, se les llama pájaros y animales (“feroces”; según un manuscrito), mientras que los que atacan la ἐπιθυμία, en el alma –es decir, la parte apetitiva– se denominan “bestiaux” (*ibidem* 1,53 [p. 42]).

En el pasaje que hemos citado, *Tratado práctico* 43, se nos dice que hay que reconocer (ἐπιγινώσκειν) las diferencias que existen entre los demonios y las circunstancias de sus ataques. Ciertamente, la posibilidad de discriminar unas fantasías de otras, de distinguir las diferentes artimañas de los demonios, se da por supuesta en el asceta devoto y entrenado¹⁰⁸. Se trata de un discernimiento especial, “a spiritual gift” –escriben los traductores al inglés de la *Filocalia*¹⁰⁹– “permitting one to discriminate between the types of thought that enter into one’s mind, to assess them accurately and to treat them accordingly”. Por supuesto, ya en la *Vida de s. Antonio*, obra de extraordinaria influencia tanto en Oriente como en Occidente, aparece este *discrimen*¹¹⁰ (χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων), lo mismo ocurre en los textos de Orígenes y otros Padres¹¹¹ y lo encontramos también en el

grio, que, para este investigador (p. 109), “there is no entry into the divine darkness in Evagrius’ theology, no apophatic theology. Nor is there any idea that the final state of the soul is ecstatic [...] Evagrius understood the darkness of Exod. 20:21, which Gregory of Nyssa and Denys the Areopagite interpret as the divine darkness, as the ‘spiritual contemplation concerning the *logoi* of the providence and judgement of those who are on earth’”.

¹⁰⁷ Estos tres factores constituyen para Evagrio “la science de notre salut” como traduce del siríaco A. Guillaumont.

¹⁰⁸ Véase también Evagrio: *En torno a la discriminación de pasiones*, 4 (*Φιλοκαλία* I, p. 46).

¹⁰⁹ *O.c.*, p. 359.

¹¹⁰ No deja de ser curioso que, en el Pseudo-Antonio: *Sobre el carácter del hombre*, 1, 29 y 168 –precisamente una obra de fuerte colorido estoico (véase, por ejemplo, I. Hausherr: “Un écrit stoicien sous le nom de Saint Antoine Ermite” en *De doctrina Spirituali Christianorum Orientalium Quaestiones et Scripta* V, Roma 1933, pp. 212-216)–, se encarezca sobremanera el valor de este *discrimen* o “discernimiento de espíritus”, que es un don de Dios. Nótese también en el mismo tratado, 7, una alusión al carácter cambiante y vacilante del νοῦν (ὁ γὰρ κοινὸς νοῦς κοσμικὸς ἐστὶ καὶ τρεπτὸς, νοήσεις παρέχων ἀγαθὰς τε καὶ κακὰς, ἀλλοιούμενος τῇ φύσει καὶ πρὸς τὴν ἕλην ἀλλαττόμενος), lo que viene a ser casi un *topos* de la literatura ascético-mística.

¹¹¹ Véase, por ejemplo, entre otras obras de Orígenes, su *Acerca de los principios*, 3, 1, 2, p. 23, ed. Crouzel-Simonetti. Refiriéndose al quinto día de la creación, Orígenes: *Homilía sobre el Génesis* 1,8,10 y ss., p. 44 de la ed. con tr. e intr. de H. de Lubac y L. Doutreleau (París 1976), afirma que, cuando nuestro espíritu se ilumina gracias a Cristo, que es nuestro sol, recibe entonces la orden de producir dentro de sí, a partir de las aguas que hay en él –la analogía con la creación en el relato bíblico es evidente– *repentia*, o sea, seres que se arrastran, y *volatilia volantia*. Quiere esto decir, si lo analizamos bajo el velo de la alegoría, que el hombre debe separar y sacar a luz sus *cogitationes bonas vel malas* y separarlas (*ut discretio fiat*). La idea de discernir, separar, está de nuevo presente aquí y no es ocioso recordar que ya en Filón: *Alegoría de la leyes* 2,11, se asimilan las pasiones (que producen los pecados) a bestias y pájaros que destrazan nuestro νοῦς y revolotean sobre nuestro pensamiento. El hombre “espiritual” pues, en Orígenes, posee, entre otros rasgos, el “discernimiento de espíritus, del bien y del mal, de la verdad y de la mentira” como podemos leer en C. Granado: *El Espíritu Santo en la teología patrística griega*, Salamanca 1987, p. 112; véase también, sobre la cuestión, F. Marty: “Le discernement des esprits dans le Peri Archon d’Origène”, *Revue de l’Ascétique et de la Mystique* 34 (1958), pp. 147-164 y 253-273. Por lo que toca a Clemente de Alejandría, diremos que su opinión es que la fuerza de la razón (λογική) no impone a los hombres impulsos (οὐχ... ὁρμῶν ὀφείλει), como sucede entre los animales, sino que obliga a διακρίνειν, es decir, a que

NT¹¹², para volver a hallarlo de nuevo, tras Evagrio. Así, Diádoco de Fótica (ca. 400-486), por ejemplo, en el capítulo 26 de su obra¹¹³, exhorta a que se mantenga a salvo el pensamiento (διάνοια), a fin de que pueda el intelecto (νοῦς) separar (διακρίνῃ) los pensamientos (λογισμούς; “suggestions” en la tr. de Des Places) que le asalten, y que se depositen en la memoria (ἐν τοῖς ταμείοις τῆς μνήμης) los pensamientos buenos enviados por Dios, al tiempo que se expulsan fuera de la propia naturaleza (ἔξω ποντῶν ἀποθηκῶν...τῆς φύσεως) todos los malos y diabólicos (δαιμονιώδεις). El poder distinguir entre bien y mal es una luz del verdadero conocimiento (γνώσεως ἀληθινῆς) que es capaz de llevarnos a la iluminación sin límites a la que éste tiende¹¹⁴. Desde el punto de vista de las fuentes, recordemos la presencia de este término (διάκρισις) en Empédocles, Anaxágoras, Platón y Aristóteles, entre otros, aunque con significados algo diferentes.

Otro concepto ya mencionado, y del que se ha dicho que merece ser estudiado con mayor profundidad, como un ejemplo más de esa herencia de la antigüedad combinada, transformada y puesta al servicio de una nueva concepción, es sin duda el de πάθος. Se ha aludido ya al papel de las pasiones (πάθη)¹¹⁵ en la tentación y tratado de los pensamientos (λογισμοί); ambas cuestiones son de interés y todavía lo es más la relación que existe entre ellas; sin embargo, de nuevo hay que repetir que, pese a su atractivo, es imposible tomar este tema en consideración por falta de tiempo. Aunque pueda parecer extraño, sin embargo, de lo que sí vamos a hablar inmediatamente es de la existencia de un aspecto físico de los demonios que tiene precisamente mucho que ver con las pasiones y, por lo tanto, con los procesos psicológicos y emocionales: nos referimos a su mal olor característico (δυσωδία)¹¹⁶. Aparece ya este olor en la *Vida de s. Antonio* (PG 26, 933 A) y no es cosa infrecuente en las fuentes¹¹⁷; por ejemplo, Ignacio, el obispo de Antioquía, en

entre en juego el *discrimen* y, por ello, a no dejarse llevar sin más por estas representaciones. Son todas ellas, en conclusión, fórmulas estoicas (de Crisipo), que tal vez Clemente sacó de Filón pero que podemos ver también en diversos lugares de la obra de Orígenes como ya se ha indicado.

¹¹² En *Romanos*, 14,1 (διάκρισις...διαλογισμῶν [“cogitaciones”]), en 1 *Corintios*, 12,10 (...πνευμάτων) y en *Hebreos*, 5,14 (...καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ).

¹¹³ E. des Places: *Diadoque de Photice. Oeuvres Spirituelles. Intr., texte critique, trad. et notes*, París 1966; véanse en especial los caps. 26-35. Sobre el autor, en general, remitamos a Th. Polyzogopoulos: “The Anthropology of Diadochus of Photice”, *Θεολογία* 56 (1985), pp. 174-221.

¹¹⁴ Diádoco: *o.c.*, 6, p. 87, ed. Des Places.

¹¹⁵ Véase, en general, Spidlík: *La spiritualité*, pp. 257-270.

¹¹⁶ Una sola alusión (Evagrio: *Tratado práctico*, 39, p. 591), sin nada que ver con las pasiones, hace Spidlík: *La spiritualité*, p. 241, a la cuestión del mal olor de los demonios.

¹¹⁷ En general, sobre la pervivencia de la creencia en un olor del diablo, véase el hecho constatado por Russell: *Il Diavolo*, p. 64, de que, en la Edad Media, era frecuente quemar incienso o servirse de la asafétida (“Teufelsdreck” en alemán; literalmente “excremento del diablo”) para contrarrestar los terribles efectos de la *δυσωδία* demoníaca; véase también Gil Fernández: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969, p. 345. Sobre el caso opuesto, un delicioso olor que acompaña a lo santo, notemos que Pablo, 2 *Cor*, 2,15, dice “nosotros somos el buen olor [incienso, perfume: *θυμίαμα*] de Cristo” (alude a ello, frente al pecado, Orígenes: *Homilía sobre el Génesis*, 11,1,55, p. 280, ed. Doutreleau, así como podemos leerlo también en su *Contra Celso*, 48, p. 82, tr. de D. Ruiz Bueno, con intr. y notas [Madrid 1967]). Alusiones a la *εὐωδία* como un *topos* relacionado con lo divino hay varias en las obras teológicas de Plutarco; véase H.D. Betz (ed.): *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden

una de sus cartas (*Efesios* 17,1), advirtió a los habitantes de aquella ciudad que evitasen el hedor del Demonio, príncipe de este mundo, que podría apartarles de Cristo. En Evagrio, sin embargo, lo interesante es que las pasiones, que pueden surgir como ya se ha dicho de las sensaciones (*Tratado práctico* 38, por ejemplo: ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων πέφυκε κινεῖσθαι τὰ πάθη) y de los recuerdos (*Tratado práctico* 34, entre otros textos), también cabe que surjan por obra directísima de los demonios y son éstos, precisamente, quienes mediante su mal olor consiguen poner en movimiento a aquéllas. Ni más ni menos esto es lo que se nos dice en *Capítulos gnósticos* 5,78 (pp. 209-210)¹¹⁸: “Les corps des démons” —es el texto de la recensión siríaca denominada S2— “ne croissent pas et ne diminuent pas; et une forte puanteur les accompagne, par laquelle ils mettent en mouvement aussi nos passions, et ils sont facilement connus de ceux qui ont reçu du Seigneur la puissance de percevoir cette odeur”. Hay que comentar aquí algunas cosas.

En primer lugar, en la versión siríaca S1 falta precisamente la frase clave que hemos subrayado; de todas maneras, a tenor de las diferencias que entre ambas versiones pueden detectarse, basándonos en el carácter mucho más fiel de S2 demostrado por A. y C. Guillaumont¹¹⁹ y, habida cuenta de que Evagrio parece referirse en otro pasaje a una influencia directa y groseramente física de los demonios sobre el hombre, que veremos más adelante, y de que, en *Tratado práctico* 39 se vuelve a repetir exactamente lo mismo, e incluso más detalladamente¹²⁰,

1975, pp. 49, 162, 167 y 229, con indicaciones bibliográficas. Siglos más tarde, el Pseudo-Dionisio, en su *Jerarquía celeste*, 15, 329 A, p. 179, tr. Martín, escribirá que “el poder de discernir olores indica la capacidad de acoger plenamente las fragancias que el entendimiento no alcanza. Discernimiento también para entender lo que está corrompido y rechazarlo absolutamente”. Los hombres que siguen a Dios y practican los sagrados ministerios, el obispo por ejemplo, “difunden suave olor sin trabas en su mente” (*Jerarquía eclesiástica*, 4, 476 B-C, p. 227, tr. Martín); hay otros pasajes en el *corpus* en los que se habla, de este modo simbólico, del incienso. Refiriéndose a un “hombre admirable” llamado Menas, s. Juan Clímaco, *Escalera*, 4, 37, p. 76, tr. Gil-Matthei, escribe: “tres días después, mientras nosotros celebrábamos el acostumbrado oficio de difuntos por este bienaventurado, súbitamente el lugar donde estaba su santo cuerpo se llenó de un olor de maravillosa suavidad. El superior nos permitió entonces abrir el féretro donde yacía su cuerpo; hecho esto, todos vimos que de sus pies, como de dos fuentes, manaba un ungüento suavísimo”. Para la permanencia de estas creencias en el ámbito ortodoxo, el lector puede releer el episodio de la muerte del padre Zosima y las opiniones al respecto del padre Iosiv en *Los hermanos Karamázov* de Dostoievski. En lo que toca a los santos, en general, véase H. Thurston: *Les phénomènes physiques du mysticisme*, tr. fr., París 1982, pp. 268-280; cuando murió santa Teresa, por ejemplo, el agua con que lavaron su cuerpo quedó perfumada, según lo señala Garrigou Lagrange: *o.c.*, p. 1201. No deja de ser curioso, finalmente, que el Espíritu Santo sea designado en la *Biblia* de modo simbólico por una paloma; las razones, según Gregorio de Nisa: *Sobre la virginidad* 11,4,7 y ss. p. 389, ed. Aubineau, son tal vez que este ave no tiene χολή, es decir, bilis y, por lo tanto, está libre de πάση πικρία; o bien que detesta todo olor fétido (ἢ καὶ ὅτι δυσωδία ἐχθρόν, καθὼς φασιν οἱ ταῦτα παρατηρήσαντες), por ello, se halla libre de σαρκική δυσωδία” (véase también san Basilio: *Homilía sobre el Salmo 33*, 5 [PG 29, col. 364 B]). En la erudita nota 3 de Aubineau: *o.c.*, p. 388, no se hace referencia a ninguna posible relación de la paloma como símbolo con el rechazo al mal olor y la conexión de éste con el diablo.

¹¹⁸ Véase también *Tratado práctico*, comentario de los Guillaumont en p. 590, quienes remiten, además, a los *Skemmata* de Evagrio, cap. 59 (ed. J. Muyldermans: *Evagriana Syriaca*, Lovaina 1952, p. 44).

¹¹⁹ “Le texte véritable des ‘Gnostica’ d’Evagre le Pontique”, *Revue de l’Histoire des Religions* 142 (1952), pp. 156-205.

¹²⁰ Πρό” τὴν ἐπικρατοῦσαν δυσωδίαν ἐν τοῖς δαίμοσιν εἴθωεν ἀνάπτεισθαι πρό” λογισμοῦ” ἢ ψυχῇ, ὅταν αὐτῶν ἐγγιζόντων ἀντιλαμβάνηται, τῷ τοῦ παρεχλοῦντο” πάθει πεποιωμένη.

no dudamos en afirmar que Evagrio participó, junto con otros¹²¹, de estas ideas, que bien poco parecen tener que ver, a simple vista, con las teorías psicológicas y filosóficas antes expuestas. Sin embargo, hay que señalar que en parte alguna se nos decía con los detalles más apropiados a la realidad del caso cómo los demonios, seres inmateriales, se las arreglaban para desencadenar esas reacciones en los diversos niveles de nuestro aparato cognoscitivo y apetitivo. Es ahora, por primera vez y bastante marginalmente, cuando el edificio hecho de piedras filosóficas procedentes de diversos sistemas se corona con un tejado de lo que, a simple vista, parece pensamiento popular tradicional: los portentosos efectos del Diablo. Nótese, además, que estas precisiones por parte de Evagrio no parecen ir del todo bien con las que, más adelante, hará Hesiquio a propósito de la falta de densidad física de los diablos, sobre las que ya hemos dicho algo. Los Guillaumont¹²², sin embargo, no tienen la menor duda acerca de lo que Evagrio parece creer: “nous percevons l’approche des démons” —escriben— “par le fait que nous sommes affectés par telle ou telle passion, étant donné que c’est leur mauvaise odeur qui déclenche cette passion”¹²³.

¹²¹ Por ejemplo, Máximo el Confesor: *Segunda centuria en torno al amor* (*Περὶ ἀγάπης κεφαλαίων ἑκατοντάς β΄*, 85; en *Φιλοκαλία* II [Atenas 1984], p. 25), afirma que unos piensan que los demonios, durante el sueño, toquetean las partes del cuerpo (*τῶν μορίων τοῦ σώματος*; “the genitals” traducen Palmer-Sherrard-Ware: *Philokalia* II [Londres 1990; es reimpr.]) y así aparece la pasión lujuriosa, que se encarga de traer a la mente una forma (*μορφήν*) de mujer sacándola de la memoria y que otros, en cambio, son de la opinión de que ocurre justamente al revés: los demonios, primero, se aparecen al intelecto como una forma de mujer y, luego, toquetean las partes del cuerpo, despiertan el apetito (*τὴν ὀρεξιν κινεῖσιν*) y, así surgen las fantasías (*φαντασίαι*). Lo que importa aquí es destacar que también este autor se hace eco de un cierto contacto físico entre los demonios y los ascetas; más adelante, en el capítulo 92 de la misma obra (*Φιλοκαλία* II, p. 26), s. Máximo escribe que hay cuatro factores que producen cambios en el temperamento (*τὴν κρᾶσιν τοῦ σώματος*) y que, por tanto, llevan a pensamientos llenos o no de pasión (*εἴτε ἐμπαθεῖς [...] εἴτε ἀπαθεῖς*). En primer lugar tenemos los ángeles, luego los demonios, los vientos y, finalmente, la dieta; de los primeros, se dice que producen cambios mediante el pensamiento (*λόγῳ*), de los demonios, que lo hacen *por contacto* (*δι’ ἐπαφῆς*). En último lugar, los vientos influyen sobre el temperamento por medio de los cambios (*ταῖς μεταβολαῖς*) que presentan y la dieta muestra su influencia por la calidad y cantidad de lo que bebemos o comemos. Una vez más, aunque el marco de la teoría no parece ser el mismo que Evagrio adopta (y sin entrar en la tradición médica antigua, de la que estas opiniones son buen testimonio), lo que vale la pena destacar es que Máximo el Confesor no duda en recoger la creencia en que los diablos actúan también físicamente. De todos modos —y es un problema que no hemos considerado en profundidad—, hay que señalar que, en ambos ejemplos, el santo menciona un “se dice”, lo que puede hacer creer que se trata de una opinión general, si bien él no la comparte del todo.

¹²² Véase *Tratado práctico*, p. 591.

¹²³ Tal vez sea de interés recordar, a propósito de esta causación directa de la pasión por el mal olor demoníaco a que los textos evagrianos aluden, que el *Evangelio de Bernabé*, 59, pp. 566-567, ed. De Santos Otero, nos relata cómo, de una manera especial, el Diablo llevó al pecado a nuestros primeros padres: “Y, tomada la resolución, entendí cómo podía seducirle: Tomé unas hojas de higuera en mis manos, sequé [con ella] el sudor de mi pecho y de mis sobacos (“extersi sudorem pectoris mei et sub alarum mearum”) y [las] arrojé a la corriente. Eva entonces, al beber, encontró el deseo carnal (“desiderium carnis”) y se lo ofreció a su marido. A ambos les pareció dulce su sabor y no cayeron en la cuenta de lo amargo que era por haber prevaricado. De no haber bebido ellos de este agua, jamás pudiera yo haberles embaucado [...]”. La, sin duda alguna, pestilente sudoración del Diablo es contemplada, pues, como el comienzo de la derrota moral de Adán y Eva.

En segundo lugar, en *Capítulos gnósticos* 5,78, siguiendo con un acercamiento al alma y a la fenomenología de la pasión y la tentación, ahora marcadamente físico, Evagrio señala que ese olor demoníaco sólo es percibido por los que han recibido del Señor el poder de percibirlo. No es otra cosa este don, tal vez, que un aspecto del *discrimen*, más físico que los otros ya tratados en estas páginas¹²⁴. En último lugar, hablando ahora desde un punto de vista algo más general, hay que decir que esta antítesis “perfume/mal olor”, según M. Philonenko¹²⁵, viene a ser tan característica de la ideología dualista irania como lo son las otras dos antítesis, bien conocidas éstas, “luz/oscuridad” y “verdad/mentira”. Por otra parte, presente en la literatura mazdea en lengua pelvi (en la obra titulada *Arda Viraz Namag*), la asociación entre oscuridad y mal olor pasó luego a la literatura cristiana antigua donde la vemos, por ejemplo, en los *Hechos de Tomás* 57¹²⁶; se trata de un pasaje en el que el apóstol, conducido al Hades, lo encuentra oscuro (πάνν σκοτεινόν) y maloliente (δυσωδίαν πολλήν ἀποπνέον). En el origen de esta dualidad (“perfume/mal olor”), finalmente, Philonenko¹²⁷ ve la representación irania del doble del alma (*daena*), que recibe a ésta, tras la muerte del cuerpo, con el aspecto de una joven hermosa o fea y maloliente, según sean las obras de cada cual. Algunos aspectos de esta concepción (por ejemplo, la leyenda de un puente que deben franquear las almas, cayendo o salvándose de acuerdo con sus pecados) se encuentran también en la Edad Media Occidental como Patch¹²⁸, ha mostrado.

Otro aspecto de la actuación física de los demonios, que tiene que ver directamente –al menos así parece dejarlo en claro Evagrio en el tratado *Acerca de la oración* 73¹²⁹ y otros lugares– con la tentación y los procesos psicológicos del orante, es el terrible frío que aquéllos suelen producir, así como los tocamientos que adormecen. Nada tiene de raro, por otra parte, que el diablo sea frío; frente a Dios, ángeles, santos etc., todo aquél que se aparta de ellos es frío, se enfría en su corazón; así está dicho en *Mt.* 24,12. Además, al diablo se le llama serpiente y dragón, que son animales extremadamente fríos¹³⁰. La primera

¹²⁴ Sobre el simbolismo de “discernir olores” (suaves olores de los sacrificios), en la *Jerarquía celeste* del Pseudo-Dionisio, 332 A, p. 179, tr. Martín, se hablará también de lo que esto tiene que ver con saber cuándo algo procede de Dios o del Diablo.

¹²⁵ “Un esprit ténébreux et puant (*Alchimistes grecs* 296, 13)”, *CRAI* (1992), p. 657.

¹²⁶ Para el texto griego véase A. Lipsius-M. Bonnet: *Acta Apostolorum Apocrypha* II, 2, Leipzig 1903, pp. 218 y ss.; un comentario general, en G. Bornkamm: *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten*, Göttinga 1933. Se contiene en los *Hechos* la famosa historia de la perla, una traducción con comentario de la cual puede verse, entre otros muchos lugares, en H. Jonas: *Lo gnosticismo*, tr. it. Turín 1973, pp. 130-146.

¹²⁷ *O.c.*, p. 659.

¹²⁸ *El otro mundo, passim*; entre la relativamente abundante literatura dedicada al “puente”, puede verse I.P. Culianu: “*Pons subtilis*. Storia e significato di un simbolo”, *Aevum* 53 (1979), pp. 301-312.

¹²⁹ He aquí el texto griego de este capítulo: τοῦτο δὲ [...] ὑπὸ τοῦ τῆς κενοδοξίας πάθους γίνεσθαι, καὶ ὑπὸ τοῦ δαίμονος τοῦ ἀπτομένου, τοῦ κατὰ τὸν ἐγκέφαλον τόπου, καὶ φλεψὶ πάλλοντος. Hausherr: “Tratado”, pp. 121-122, le dedica un jugoso comentario al tiempo que lo califica de extremadamente curioso. Otra alusión, esta vez concretamente al frío demoníaco producido en los párpados, puede verse en *Acerca de los diferentes pensamientos malos*, 8 (*Φιλοκαλία* I, p. 49): διαδέχεται ὕπνος βαρύτατος καὶ νέκρωσις μετὰ ψυχρότητος πολλῆς βλεφάρων καὶ χάσμαι ἀπειροὶ καὶ ὦμοι βαροῦμενοι.

¹³⁰ Véase, por ejemplo, Orígenes: *Acerca de los principios*, 2,8,3,137, p. 344, ed. Crouzel-Simonetti.

cuestión de interés de este capítulo 73 del *Acerca de la oración* evagriano es la que se refiere al pasaje que los traductores de la *Filocalia* al inglés vierten como “the demons attack no longer with sinister thoughts, but with thoughts of what is good”¹³¹ y Hausherr como “les démons ne viennent plus à elle par la gauche, mais par la droite”¹³². Una comparación con las *Centurias suplementarias* 27¹³³ y con el comentario del sirio Babai el Grande, que Hausherr lleva a cabo, induce a pensar que Evagrio cree que el ojo¹³⁴ derecho es el que sirve para la contemplación de Dios y que, por lo tanto, en este pasaje, cuando el νοῦς se sumerge en el estado de oración puro y verdadero, entonces los demonios “viennent de droite, et non pas par des pensées, mais simplement par des passes physiques”¹³⁵.

¹³¹ Louth: *o.c.*, p. 106, interpreta que existen demonios de la izquierda (es decir, los “irracionales”: gula, lujuria, avaricia...) y de la derecha; estos últimos afectan al cerebro y, controlando el sentido de la vista, producen visiones.

¹³² Τότε δὲν- traduce la versión en griego moderno de la *Filocalia*, obra de A. Galitis (Salónica 1989, vol. I, 3ª ed.), dando la razón al estudioso francés- ὁμοῦν πλέον οἱ δαίμονες ἐναντίον του ἀπὸ τὰ ἀριστερά, ἀλλὰ ἀπὸ τὰ δεξιά. El texto riginal reza así: οὐκ ἔτι ἐκ τῶν ἀριστερῶν ὑπέρχονται οἱ δαίμονες, ἀλλ' ἐκ τῶν δεξιῶν (“non amplius e sinistris adventat daemones, sed a dextris” traduce la PG).

¹³³ Se trata de otra obra evagriana, editada incorrectamente como suplemento de los *Capítulos gnósticos* por W. Frankenberg (Berlín 1912).

¹³⁴ Aunque no hemos estudiado la cuestión a fondo, los ojos y los diablos parecen estar en una cierta relación; por ejemplo, Mango: *Byzantium*, p. 187, siguiendo un texto de Anastasio Sinaíta, menciona el hecho de que ciertos pueblos (los árabes, por ejemplo) poseen poderes especiales que les permiten ver en los ojos de las personas unas señales capaces de indicarles la muerte próxima de aquéllas; los diablos se aprovechan de estas señales y, de este modo, engañan a los mortales al prever falsamente (ya que hay señales naturales que así lo manifiestan) cuándo morirán estas personas.

¹³⁵ Con respecto a la izquierda y la derecha en la especulación del mundo antiguo, puede verse, en general, G.E.R. Lloyd: “Right and Left in Greek Philosophy”, *JHS* 82 (1962), pp. 56-66 (recogido primeramente en R. Needham [ed.]: *Right and Left*, Chicago 1973, pp. 167-186 y luego en Lloyd: *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991). En lo que toca a un dominio curioso, los sueños, véase C. Blum: *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Upsala 1936, pp. 102-104, donde se exponen las diversas concepciones tocantes a la derecha y la izquierda. Escribe Blum, remitiendo a la bibliografía pertinente, que “right-hand auspices had a good, left-hand auspices a bad significance. In astrology, right and left had a certain importance for the aspects. The evil spirits were believed to have their abode in the West”; sin embargo, conviene advertir, como ha hecho Mango: “Diabolus”, p. 217, que en el manual de onirocrítica escrito por Artemidoro no aparecen los diablos “except for a casual reference”. Orígenes: *Acerca de los principios*, 4,3,3, p. 355, ed. Crouzel-Simonetti, de otra parte, dedica un párrafo muy curioso al ojo derecho y el escándalo (*Mt*, 5, 29) y en *Sobre el demonio de Sócrates*, 581 A, de Plutarco, ἐκ δεξιῶν es comentado en Betz (ed.): *Plutarch's Theological Writings*, p. 259, con la frase “the right side is the positive, the left the negative”, que vale tanto para la extensa obra del de Queronea como para la literatura cristiana primitiva (piénsese, por ejemplo, en la abundancia de ejemplos de estar sentado o colocado “a la derecha” que hay en el *NT*). No deja de ser curioso –aunque de hecho nada tenga que ver con lo que acabamos de decir– mencionar aquí que, para la investigación moderna, la distinción “derecha/izquierda” (en los hemisferios cerebrales, no en los ojos) tiene interés para lo que se refiere a ciertas “visiones”. J. Dierkens: “Apparitions et theories psychologiques contemporaines” en A. Dierkens (ed.): *Problèmes d'histoire des religions. Apparitions et miracles*, Bruselas 1991, p. 23, señala que “dans certains états modifiés de la conscience, il est parfois possible de découvrir des éléments informatifs (l'aspect noétique décrit par William James) sur les structures de l'univers et de ses lois, ou d'une manière plus spécifique sur l'entourage (objets, lieux, gens) du sujet. Ces conceptions ne sont pas nécessairement utilisables par la science, mais elles transforment l'individu et lui permettent de vivre avec une cohérence plus grande. Ces

Lo que más nos llama la atención en este capítulo 73 que venimos analizando es que, cuando no pueden excitar las pasiones en el orante, es precisamente cuando los demonios utilizan estratagemas tales como presentar una imagen ilusoria de Dios al *νοῦ*¹³⁶. Según se ha dicho ya, estas imágenes provienen sin duda del demonio de la vanagloria¹³⁷, pero cabe también que, si no han conseguido poner en movimiento los malos pensamientos (en otros manuscritos “pasiones”) del asceta, entonces los demonios vayan y se acerquen a sus ojos y, mediante un intenso frío, le duerman y arruinen, por tanto, su trabajo espiritual (*Capítulos gnósticos* 6,25 [p. 226]). Cosa algo diferente, sin embargo, es lo que viene a decir el capítulo 73 del *Acerca de la Oración* que analizamos ya que, en él, Evagrio acude al testimonio de un anacoreta buen conocedor de la cuestión, quien afirma que estas imágenes ilusorias de Dios son obra de la vanagloria ciertamente, pero, a la vez, también de “un démon” —traduce Hausherr en su comentario— “dont les touches font palpiter les veines du cerveau”

No nos apresuremos a comentar esto último. En resumidas cuentas, tanto con el olor como con la frialdad y los toques corporales —no olvidemos que, en ocasiones, se nos habla de que los diablos han llegado a dar una paliza a un asceta (como sucede con s. Antonio mismo)— se refuerza de manera especial el papel que éstos representan en los procesos psicológicos implicados en la tentación; no quiere decir esto que debamos pensar que es una mera forma de hablar, un mero expediente literario para hacer más visibles, para dar mayor viveza, a la actuación de los espíritus malignos. Todo parece indicar, por el contrario, que Evagrio analiza filosóficamente el conocimiento, las formas sensibles, la tentación, la producción de *λογισμοί*, etc. y, a la vez, analiza con igual seriedad la otra mitad del proceso: la posible acción directa, física, de los demonios. Buena prueba de ello es que, incluso de las notas físicas que caracterizan a los demonios y su actuación, se procura dar razón mediante un análisis cuidadoso en el que no dejan de existir ecos de la filosofía antigua. Por ejemplo, en *Capítulos gnósticos* 1,66 [p. 45], el sueño fisiológico anormal que los demonios producen a veces en algunos orantes, mediante ciertos tocamientos y un intenso frío, está descrito con precisión. Se trata de algo muy distinto al sueño fisiológico natural; al tocar los párpados y la cabeza toda con sus fríos cuerpos, consiguen los diablos extraer el calor de los cráneos y el frío que invade entonces a éstos hace que los párpados se caigan. Ocurre pues lo contrario que en el sueño fisiológico natural, según comenta el propio Evagrio, ya que éste calienta los cuerpos¹³⁸.

états particuliers ne se vivent pratiquement jamais par la voie du discours linéaire analysable et sécable logiquement. Ils sont dépendants de ce que les biopsychologues ont appelé ‘la pensée liée à l’hémisphère cérébral droit’ et qui est exprimée par images et symboles, par analogies ou homologies, par structure globale souvent synesthésique apparaissant comme une ‘intuition’”. La distinción entre cada ojo y sus funciones, tal como la hemos encontrado en la literatura ascético-mística al hablar de ciertas visiones, nada tiene que ver con la distinción de los hemisferios cerebrales y sus funciones con relación a visiones de otro estilo. Los puntos de partida en estas consideraciones son forzosamente diferentes; sin embargo, creemos de interés subrayar el parecido externo.

¹³⁶ Véase también *Tratado práctico*, 23.

¹³⁷ Véase además, entre otros pasajes, *Antirrético*, 3.

¹³⁸ La verdad sea dicha, Evagrio no parece entender muy bien la fisiología tradicional del sueño fisiológico; ya san Basilio: *Sobre el origen del hombre* (*Homilía* 1,6,13-14, pp. 178 y 180 ed. Smets-van Sbroeck), había escrito que el color (*χρῶμα*) de la piel del hombre cuando duerme y cuando está despierto difieren. Despierto es más rojo, ya que el calor llega a la piel; en cambio, durmiendo, el calor regresa a lo profundo (*ἐπὶ τὸ βάθος*) y, por eso, los cuerpos de los que duermen están un poco pálidos (*ὑπαρχα τῶν κοιμῶν μένων τὰ σώματα*). Cabe también que, simplemente, la expresión no sea muy feliz y el sentido de lo escrito

Bien, estamos ya en condiciones de entender lo que Evagrio nos quiere decir; aparte de producir en ocasiones un sueño fisiológico, no exactamente igual al natural, que adormece al asceta y le aparta de la oración, esos toques de los demonios, helados o no, realizados en las zonas corporales mencionadas (*Acerca de la oración* 73), hacen cambiar a su antojo la luz que rodea a la inteligencia (*ibidem* 74) y producen, mediante la vanagloria (que es una pasión), una imagen que, equivocadamente, el orante toma por una manifestación divina. Todo se debe, pues, a una manipulación del cerebro por parte de los demonios, que actúan sobre la luz que rodea al intelecto y producen en él una forma¹³⁹. Pocos rasgos de la actuación demoníaca contra el orante, en resumen, tienen más carácter físico que los que acabamos de ver; de otra parte, hemos de señalar que los demonios suelen entrar en el hombre por la nariz, mientras que los ángeles lo hacen por la boca (*Capítulos gnósticos* 1,68 [p. 48]), opinión que es atribuida por Evagrio a los Padres y que robustece aún más el carácter de real de esta aproximación física de los seres diabólicos. Notemos además, a guisa de ilustración general, que a la frialdad del Demonio parece aludirse incluso en la *Divina Comedia* ("Paraíso", 22, 32)¹⁴⁰, aunque de lo que estamos seguros es de que este clisé seguirá estando presente en las cacerías de brujas de época medieval y moderna, como también Russell ha recordado¹⁴¹.

Todavía nos quedarían por considerar algunas nociones que tienen especial interés para nuestro estudio: por ejemplo, el papel que desempeñan el deseo, la memoria y los sentidos (y, al tiempo, la concepción que de ellos presentan estos textos, así como la que ofrecen de la voluntad y de la fantasía/imaginación, considerada esta última ahora como una parte del alma¹⁴²). No hay que olvidar que el placer comienza por el deseo y éste nace de la sensación, de donde nacen también las pasiones. Sin embargo, todo ello nos llevaría de-

por Evagrio venga a ser el siguiente: el sueño fisiológico natural calienta el cuerpo menos que la vigilia (pero lo calienta al fin y al cabo) y el "sobrenatural" (es decir, el producido por los demonios) lo que hace es enfriarlo todavía más. En general, sobre las interpretaciones antiguas sobre sueño y ensueño, puede verse nuestro "Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños", *Cuadernos de Filología (Colegio Universitario de Ciudad Real)* 4 (1985), pp. 15-65.

¹³⁹ Como señala Hausherr: "Tratado", p. 123, son muchos los pasajes de Evagrio y otros autores en que se habla de esta luz propia del intelecto, que no debe ser confundida con la iluminación que tiene lugar en éste cuando, despojada, purificada de las formas sensibles, contempla a Dios. No parece aclarar Evagrio con la misma claridad que emplea en otros lugares la manera en que los demonios operan con esa luz del intelecto y la transforman.

¹⁴⁰ Así lo señala Russell: *Il Diavolo*, p. 172. Quien habla en el poema dantesco es s. Benito de Nursia y el pasaje reza como sigue: "la carità che tra noi arde"; el estudioso norteamericano —no sabemos si con razón o no— comenta que "il gelido vento di Satana fra contrasto frontale col fuoco d'amore che alita il soffio dello Spirito Santo".

¹⁴¹ *Satanás*, p. 230, n. 59.

¹⁴² A propósito de este punto concreto puede verse, como un punto de partida, por ejemplo, G. Watson: "The Concept of 'Phantasia' from the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism", *ANRW* II, 36, 7 (1994), pp. 4764-4810; no olvidemos, de otra parte, que los diablos se transforman en otros seres, por la fuerza de su propia "fantasía" desde dentro. Porfirio, Psellos y otros autores dan razón de ello, como Svoboda: *o.c.*, p. 22, testimonia. En lo que se refiere a la voluntad y a los problemas que su concepción plantea en el mundo antiguo y tardo-antiguo (incluyendo a s. Agustín), cabe consultar, entre otros, el libro de A. Dihle: *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1982. Sobre estos temas preparamos en la actualidad un trabajo.

masiado lejos en nuestro análisis; limitémosnos a señalar, con Antonio Garzya¹⁴³, que no siempre disquisiciones filosóficas como éstas y otras de las que ya se ha hablado en estas páginas, cuando aparecen en los textos hagiográficos o ascéticos, son una prueba del alto nivel de formación intelectual que sus autores poseían, ya que, más bien, cabría interpretarlas simplemente como tópicos algo diferentes¹⁴⁴. En resumidas cuentas –y con esto vamos acercándonos ya al final de nuestra intervención en este *Seminario* que nos ocupa–, las complicaciones de los esquemas psicológicos en los que el diablo participa según la literatura ascético-mística que hemos analizado, no deben hacernos perder de vista un punto clave que preside estas teorizaciones. El diablo, que está subordinado a la Providencia divina –“l'action des démons est instrument des épreuves qui précèdent la victoire” afirma Spidlik¹⁴⁵–, no es nunca realmente la causa del pecado como ya Orígenes afirmó¹⁴⁶ y otros muchos con él.

Será Evagrio, de otra parte, quien una y otra vez, en el siglo IV, no dejará de aseverar que el diablo jamás logra alcanzar directamente nuestro *νοῦς*¹⁴⁷ ya que es incapaz de hacer que nosotros conozcamos algo verdaderamente, no puede explicarnos las “razones de las cosas”¹⁴⁸ y únicamente se limita a intentar introducir en nuestra mente algunas *φαντασται* o *εἰδωλα*. Está claro pues que los demonios, mediante la “composición” (*κράσις*¹⁴⁹) del cuerpo, pueden suscitar alguna imagen en nuestro *νοῦς*¹⁵⁰ y sólo eso. El *λογισμός* no

¹⁴³ “Capovolgimenti semantici e trasmissione dell'Antico” en *Byzance et les Slaves: Études de civilisation. Mélanges Ivan Dujcev*, París 1979, pp. 175-179 (recogido en *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Nápoles 1983, pp. 261-281 [289]).

¹⁴⁴ Sobre la tónica habitual de la hagiografía puede verse, entre otros trabajos, A. Festugière: “Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'Hagiographie primitive”, *WS* 73 (1960), pp. 123-152 (recogido en *Études de religion grecque et hellénistique*, París 1972, pp. 271-301); L. Ricci: “Topica pagana e topica cristiana negli ‘Acta Martyrum’”, *Atti Accad. Toscana* 38 (1964), pp. 57-122 y G. Guidorici: “Motivi fiabeschi nell'agiografia bizantina” en P. Leone (ed.): *Studi bizantini e neogreci (Atti del IV congresso nazionale di studi bizantini, Lecce [...] , Calimera [...] 1980*, Galatina 1983, pp. 457-467. De todas formas, calificar en ciertas ocasiones como tópicos el bagaje filosófico que caracteriza a la literatura ascético-mística no quiere decir tampoco que, obligatoriamente, toda esta literatura haya sido escrita por personas poco preparadas y, menos, que el público al que iba dirigida haya sido obligatoriamente un público ignorante. Mango: “Diabolus”, p. 215, escribe que no ha podido encontrar indicación alguna de que la *Vida de s. Antonio*, “which proved extremely popular from the start, was addressed to an ignorant audience, and there is certainly no hint that readers would have found it incredible”. De otra parte, ya hemos recordado en “El héroe bizantino” que, pese a ser una literatura muy popular (es decir muy extendida entre el público, ya fuese lector u oyente), por muy diversas razones la hagiografía no parece haber sido ella misma un género “popular”.

¹⁴⁵ *La spiritualité*, p. 229.

¹⁴⁶ *Acerca de los principios*, 3, 2, 1 y ss., pp. 153 y ss., ed. Crouzel-Simonetti.

¹⁴⁷ *Acerca de la oración*, 63; véase también Evagrio: *Tratado práctico*, 46, p. 602.

¹⁴⁸ *Tratado Práctico*, 48, p. 608 y 26, p. 560.

¹⁴⁹ La noción, para Hausherr: *o.c.*, p. 118 –y ya hemos hablado de esto en nuestro “Sueño y ensueño”–, equivale a la “constitution du corps”, mientras que otros la traducen como les “humeurs du corps” o por “temperamentum corporis” (así Suarez en la *PG*). La traducción inglesa de la *Filocalia* vierte “soul-body temperament”, mientras que la griega nos da τὸ ἴδιον τὸ σῶμα. Louth: *o.c.*, pp. 104-105, teniendo a la vista el *Acerca de la oración* evagriano, 63 y ss., escribe en resumen sobre el proceso: “It is the way of the demons to stir up the imagination, the *logismoi*, not directly –for the demons cannot know the heart, only God can [...]– but through the lower part of the soul, the passionate and desiring part”.

¹⁵⁰ *Acerca de la oración*, 68.

es, en suma, sino eso mismo, una simple imagen. “La lutte contre les démons” —escribe en resumidas cuentas Spidlík— “se situe donc surtout dans les *logismoi*, dans le monde imaginaire des illusions, des fausses consolations, des ruses de tante espèce. On les combat par le discernement et par la vigilance du cœur”. Tengamos pues presente, una vez más¹⁵¹ y para dejar ya esta cuestión, que el *λογισμός*, en primer lugar, no es exactamente un “pensamiento”, aunque en esta literatura casi vale por tal, sino una “imagen”, una fantasía creada en un hombre dotado de sensibilidad; en segundo lugar, tampoco aparece exactamente en el *vous* este *λογισμός* sino, más bien, en la *διάνοια* o parte inferior de nuestra facultad cognoscitiva donde se razona para aceptarlo o no, aunque bien es verdad que la inmensa mayoría de los textos —y lo hemos visto— se limitan a mencionar el *vous* simplemente o bien el corazón, término que resulta prácticamente equivalente como también se ha dicho. De otra parte, aunque el aspecto más crudamente físico de la actuación diabólica nos desconcierte en un primer momento, al oponerse a concepciones psicológicas de relativos altos vuelos, hay que pensar que la “pluralidad de las modalidades de creencia” en una cierta época, de la que habla P. Veyne¹⁵², es un hecho cierto con el que tropiezan los estudiosos y no sólo al ocuparse del mundo antiguo.

Poco más nos resta por decir. Hace algunos años Basilio Tatakis¹⁵³ afirmó que fue s. Máximo el Confesor quien aportó un nuevo misticismo especulativo a Bizancio, sustituyendo el que provenía de Oriente y Egipto, misticismo este último “oscuro e inactivo, irracional y repleto de supersticiones”¹⁵⁴. El misticismo original y genuino, afirma Quasten¹⁵⁵, es en las cartas de s. Antonio o de Ammonas y en los *Dichos de los Padres* donde se halla; se trata de un misticismo asistemático, sin la menor teoría ni “el menor indicio de la terminología de Orígenes o de la escuela más reciente, que alcanzó su momento culminante con Evagrio Póntico”¹⁵⁶. Lo que hemos visto en estas páginas pone una vez más de manifiesto, si no lo mucho de elevado que en la mística de Evagrio y otros escritores de esta época puede hallarse ciertamente —para ello ya hemos remitido en estas páginas a otras investigaciones que nos parecen adecuadas—, sí, al menos, el interés y la profundidad de la literatura ascético-mística de estos siglos en el terreno de los procesos psicológicos y su relación con el diablo, así como también parte de las numerosas y sutiles semejanzas que sus concepciones tienen con la filosofía antigua. La tradición clásica, por lo tanto, no anda ausente tampoco de esta interesante parcela que es la literatura religiosa de la primera época de Bizancio, cuyas huellas son fáciles de encontrar en los siglos poste-

¹⁵¹ Es ésta la opinión de Spidlík: *La spiritualité*, p. 233.

¹⁵² ¿Creyeron los griegos en sus mitos? *Ensayo sobre la imaginación constituyente*, tr. esp., Barcelona 1987, pp. 43, n. 33 y 59 y ss.; véase también el análisis de los diferentes “niveles de significación” que encontramos en esta literatura ascético-mística, según hemos mostrado en nuestro trabajo “Evagrio Póntico, *Tractatus* 17, ed. Guillaumont”, mencionado anteriormente.

¹⁵³ *Filosofía bizantina*, tr. esp., Buenos Aires 1952, p. 60.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 53.

¹⁵⁵ *O.c.* II, p. 160.

¹⁵⁶ Evagrio, escribe A. Guillou: “Il modello di vita insegnato nel mondo protobizantino (sec. VIII)” en *Idem: Aspetti della civiltà bizantina in Italia. Società e cultura*, Bari 1976, p. 7, n. 3, “ha creato il vocabolario spirituale dei Bizantini, che sarà, un secolo dopo, arricchito dallo Pseudo-Diosisio l'Areopagita”.

riores; a título de ejemplo, nos contentaremos con señalar que tanto Evagrio, como también Diádoco, Marcos, Nilo y otros autores mencionados, junto a los Capadocios, gozaron de gran popularidad en el Imperio no sólo entre los ascetas o místicos posteriores, sino también, fuera de estos círculos, entre el pueblo llano relativamente educado, cuya sabiduría —por medio de los gnomologios o colecciones de sentencias— ha tomado buena nota de mucho del pensamiento¹⁵⁷ de aquéllos.

¹⁵⁷ Véase, por ejemplo, P. Odorico: *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Viena 1986 e, igualmente, Guillou: "Il modello di vita" ya citado; se estudia en este último trabajo el florilegio *Tà le-pá* (PG 95), conocido también como *Sacra Parallela* y atribuido a s. Juan Damasceno.