

DISCRETIO SPIRITUUM UN APORTE A LA HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

PRIMERA PARTE

En la piedad de los primeros tiempos la "discretio spirituum", el discernimiento de los espíritus, desempeñó un papel importante. En los Padres de la Iglesia y especialmente en el monacato primitivo era un tema privilegiado. En la Edad Media se le dedicaron tratados enteros. En los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola ocupó un lugar central y siempre tuvo cabida en los clásicos de la espiritualidad. Sin duda nos encontramos aquí ante una tradición muy venerable, digna de ser tenida en cuenta. Pero también tenemos que admitir que hoy a la mayoría de nosotros nos cuesta abordar este tema de la teología espiritual. Se suele hablar de él en los ejercicios espirituales, pero esto se hace como mecánicamente o con poca convicción.

El hombre de hoy tiene serias reservas respecto de la teoría y praxis del d.d.e.¹. ¿No se trata acaso de vestigios de un mundo en el cual se descubrían demonios por todas partes? ¿No procede la "discretio spirituum" de una época en la que aún no se sabía nada acerca del inconsciente, y por eso se creía que había que atribuir los pensamientos o impulsos que surgen repentinamente en el alma, a un espíritu existente fuera del hombre? La cosmovisión (*Vorstellungswelt*) del d.d.e. ¿no está basada en una cosmología, una psicología y hasta una teología ya superadas? Debemos admitirlo: no nos resulta fácil reconocernos sin, más como partidarios del "realismo espiri-

De la revista *Theologie und Philosophie* 47, 1972, pp. 36-76.

Traducción de la Hna. Bernarda Bianchi di Carcano, osb (Ntra. Sra. de la Esperanza), publicada con la amable autorización del P. SWITEK y del Editor.

1. Podemos mencionar, a modo de ejemplo, a R. SCHWAGER: *La comprensión dramática de la Iglesia en Ignacio de Loyola*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970, 153-161, donde se formulan objeciones contra el discernimiento de espíritus (d.d.e.) en los *Ejercicios*.

tual"². Y en verdad, ¿será posible buscar la causa del cerrado frente de la tradición, en una dependencia metahistórica³? ¿No habrá sucedido tal vez que por respeto a los Padres siempre se ha continuado arrastrando antiguos conceptos?

Por su significado para la teología y la vida, el tema merece que le dediquemos nuestra atención. Como fundamento de estas reflexiones presentamos aquí un compendio de la historia del d.d.e.⁴.

I. *DISCRETIO SPIRITUUM* EN LA ÉPOCA DE LOS PADRES

Comienzos en el judaísmo tardío

Para poder entender mejor las afirmaciones de los Padres sobre el d.d.e., debemos primero retroceder hasta los comienzos de esta doctrina en la piedad del judaísmo tardío⁵.

La catequesis judía de esa época empleaba de buen grado la imagen de los *dos caminos*, a saber el camino de la luz y el camino de las tinieblas, de la justicia y de la injusticia; ambos eran ilustrados mediante extensas listas de virtudes y de vicios⁶. Una profundización teológica asimiló esta doctrina de los dos caminos a la doctrina de los

2. Tal vez no todos estarán de acuerdo con la siguiente afirmación: "Para Ignacio los Ejercicios son verdaderamente un 'acontecimiento espiritual', un tiempo en el cual los 'diferentes espíritus' se tornan activos en el alma... Sin éste 'realismo espiritual', los Ejercicios de san Ignacio no se pueden entender en absoluto" (H. BACHT, *Los fundamentos del monaquismo primitivo en la piedad ignaciana*, en Ignacio de Loyola, edit. por F. WULF, Würzburg, 1956, p. 260).

3. Con este concepto H. RAHNER procura explicar, respecto de Ignacio de Loyola y el devenir histórico de su piedad (Graz-Salzburg-Wien, 1949) el hecho de que Ignacio sintonizaba con la antigua tradición del d.d.e.; las mismas experiencias lo habrían llevado a las mismas formulaciones (ibid. 62).

4. Esta ojeada debe resultar necesariamente algo sumaria; ante todo se trata de desarrollar las grandes líneas y las formas esenciales del d.d.e. Una exposición detallada, a la cual este aporte tiene mucho que agradecer, la ofrece el artículo *Discernement des esprits*, en el DSAM III, 1222-1291, que hay que completar con el artículo *Démon* (III, 141-238), *Direction spirituelle* (III, 1002-1142), *Discretion* (III, 1311-1330). Cf. también DTC IV, 1375-1415.

5. Las afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre el d.d.e. no serán tratadas en particular. Cf. un breve compendio en DSAM III, 1222-1247.

6. Sobre los *dos caminos* en los Pseudo-epígrafes y en la literatura rabínica cf. *ThWBNT* V, 56-60. Textos como Test. Aser 1, 3-5 (cf. P. RIESSLER, *Escritos vetero-judíos no bíblicos*, Augsburg 1928, 1227); Aeth. Henoch 94, 1, ibid., 436). El mismo tema también encontró su expresión en la teoría del impulso bueno y malo; cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* IV, München; 1928; 466-483.

dos espíritus, en la que había que dar una respuesta a la pregunta: ¿a qué se debe que tal hombre siga el camino de la luz, y tal otro el de las tinieblas? Algo así leemos en el *Testamento de los Doce Patriarcas*: “Dos espíritus se ocupan del hombre; el espíritu de la verdad y el de la mentira”⁷, y el mismo libro atribuye los siete (u ocho) vicios capitales a otros tantos demonios que están sometidos a Belial, el espíritu de la mentira⁸.

El texto más importante del judaísmo tardío, relativo a este tema, es la llamada *Regla de unión* o *Manual de disciplina*, que fue hallada en 1947 en una de las grutas de Khirbèt-Qumrán. Allí hay un párrafo entero dedicado a la doctrina de los dos espíritus y su discernimiento⁹.

Y (Dios) ha creado al hombre para la dominación del mundo. Ha dispuesto dos espíritus para que el hombre luche con ellos hasta el tiempo fijado para su visita. Son los espíritus de la verdad y de la perversidad. De la fuente de la luz salen las generaciones de la verdad y de las fuentes de las tinieblas salen las generaciones de la perversidad. En el poder del príncipe de las luces está la dominación de todos los hijos de la justicia; por los caminos de la luz avanzan. Pero en el poder del ángel de las tinieblas se encuentra la dominación de los hijos de la perversidad y van por los caminos de las tinieblas. Y a causa del ángel de las tinieblas van seducidos todos los hijos de la justicia y todos sus pecados y sus faltas y sus trasgresiones y los errores de sus acciones están en su poder¹⁰.

El dualismo de los dos espíritus no es, ciertamente, absoluto ni metafísico; sino sólo relativo y ético, pues ambos espíritus han sido creados por Dios¹¹. Ambos procuran conducir al hombre, cada uno por su respectivo camino: el camino de la justicia o el camino de la injusticia¹². El que quiere adherirse a la secta será probado por parte de la comunidad acerca de su espíritu y sus obras¹³. Con todo parece que el *discernimiento* de que aquí se habla sólo tiene por objeto verificar la idoneidad de los candidatos y no, como en la tradición

7. *Test. Juda* 20, 1, RIESSLER, ibid. 1188.

8. *Test. Ruben* 3, 3-7, ibid. 1151; reminiscencias neotestamentarias de esta teoría: tal vez *Lc* 8, 2 y *Mt* 12, 45.

9. Especialmente 1 QS III, 13 – IV, 26. Texto alemán: J. MAIER, *Die Texte vom Toten Meer*, München-Basel 1960, 25-29. Texto castellano: A. VINCENT, *Los manuscritos del Desierto de Judá*, Madrid, Escelicer, 1957, colec. Piscis 11, pp. 158 ss.

10. 1 QS III, 17-22, MAIER, ibid. 25-26; op. cit. p. 163.

11. 1 QS III, 25; cf. ibid.

12. 1 QS IV, 2-6. 9-11; cf. op. cit. p. 164.

13. 1 QS V, 20-21.24; VI, 16-17; IX, 15; cf. op. cit. p. 169, 172 y 179.

cristiana posterior, la búsqueda de la voluntad de Dios. Para esto basta con cumplir las reglas de la secta.

Los primeros testimonios cristianos.

Dos áreas de aplicación del discernimiento de los espíritus

La doctrina de los dos espíritus que encontramos en el rollo de Qumrán, ejerció sobre algunos escritos cristianos primitivos una influencia que no se puede desconocer. Tal vez no se trate propiamente de una dependencia literaria, sino más bien de un patrimonio común¹⁴.

El testimonio cristiano más antiguo respecto del discernimiento de los espíritus es el *Pastor* de HERMAS, un apocalipsis apócrifo que expresa la fe cristiana en categorías aún manifiestamente judías, y que de esta manera se convirtió en lazo de unión entre la espiritualidad judía y la cristiana¹⁵.

Ya en Hermas encontramos una doble aplicación del d.d.e., a saber, el discernimiento entre *bueno y malo*, como también entre *verdadero y falso* o sea *auténtico e inauténtico*. En el primer caso trata de averiguar cómo se pueden discernir las insinuaciones que vienen de Dios, de las que tienen como origen al Maligno; en el segundo caso se procura discernir una verdad dogmática de un error herético, o sea una profecía auténtica de una inauténtica. Ambos temas aparecen en primer plano a lo largo de la historia de la espiritualidad, con mayor o menor relieve, según las características propias de los autores, pero ambos expresados con las mismas palabras, "discernimiento de espíritus". Ambos, en efecto, están íntimamente entrelazados. Hermas se mueve en primer lugar en la línea tradicional de los dos

14. Sobre las relaciones entre la doctrina del d.d.e. en 1 QS y la literatura cristiana primitiva, cf. A. DUPONT-SOMMER, *L'instruction sur les deux Esprits dans le Manuel de discipline*, en RHR 142, 1952, 5-35; J. P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du "Manuel de discipline"*, en RB 59, 1952, 219-238 (Influencia sobre la Didajé); 60, 1953, 41-82 (Influencia sobre Hermas); J. DANIELOU, *Une source de la spiritualité chrétienne dans les manuscrits de la Mer Morte: la doctrine des Deux Voies*, en Dieu vivant, n. 25, 127-136; H. HOLSTEIN, *Les "deux esprits" dans la Règle de la communauté essénienne du Désert de Juda*, en RAM 31, 1955, 297-303; P. LLUIS-FONT, *Sources de la doctrine d'Hermas sur les deux esprits*, en RAM 39, 1963, 83-98.
15. Texto alemán: M. DIBELIUS, *Der Hirt des Hermas*, en Handbuch zum NT, edit. por H. LIETZMANN, Erg.-Bd. Die Apostolischen Väter, Tübingen, 1923. Texto castellano: *Padres apostólicos*. Versión, introducción y notas de Daniel RUIZ BUENO. BAC, Madrid, 1985, 5a. edic. *Pastor de Hermas*, pp. 889 ss.

caminos: "Así, pues, por tu parte cree a lo justo y no creas a lo injusto. Lo justo en efecto, lleva camino recto; lo injusto, torcido. Tú marcha por el camino recto y llano y deja el torcido"¹⁶. Pero a la salida de los dos caminos están los dos espíritus: "Dos ángeles hay en cada hombre: uno de la justicia y otro de la maldad"¹⁷. Se los puede distinguir según sus obras o efectos.

—¿Cómo, pues, señor—le dije—, conoceré las operaciones de uno y otro, puesto que ambos habitan conmigo?

—Escucha—me dijo—y entiende. El ángel de la justicia es delicado, y vergonzoso, y manso, y tranquilo. Así, pues, cuandoquiera subiere a tu corazón este ángel, al punto se pondrá a hablár contigo sobre la justicia, la castidad, la santidad, sobre la mortificación y sobre toda obra justa y sobre toda virtud gloriosa. Cuando todas estas cosas subieren a tu corazón, entiende que el ángel de la justicia está contigo. Mira también las obras del ángel de la maldad. Ante todas las cosas, ese ángel es impaciente, amargo e insensato, y sus obras malas, que derriban a los siervos de Dios.

...Cuando te sobrevenga un arrebató de ira o un sentimiento de amargura, entiende que él está contigo, y lo mismo hay que decir de un deseo de deramarte en muchas acciones, de la preciosidad y abundancia de comidas y bebidas, y embriagueces muchas, y deleites variados y no convenientes, del deseo, otrosí, de mujeres, avaricia, mucho boato de soberbia y altanería y, en fin, todo cuanto a estas cosas se acerca y asemeja. Siempre, pues, que cualquiera de estas cosas subiere a tu corazón, entiende que el ángel de la maldad está contigo¹⁸.

En estas reglas de discernimiento se utiliza el criterio señalado por Jesús en el evangelio: "*Por sus frutos los conoceréis*" (Mt 7, 16). Pensemos también en las listas de virtudes y vicios que hallamos en las cartas de San Pablo¹⁹.

Es importante observar que ya aquí encontramos un criterio fundamental para el discernimiento de los espíritus, a saber el de la consolación y la desolación: el espíritu bueno proporciona quietud y paz, el espíritu malo, inquietud:

Si fueres paciente, el Espíritu Santo, que mora en ti, será puro, no estando ensombrecido por otro espíritu malo. Antes bien, habitando en lugar espacioso, se alegrará y regocijará juntamente con el vaso en que mora, y

16. PH, *Mand.* VI, 1, 2; RUIZ BUENO, op. cit. p. 983.

17. PH, *Mand.* VI, 2, 1; op. cit. p. 984.

18. PH, *Mand.* VI, 2, 2-5; op. cit. pp. 984-985. Semejante también *Mand.* VIII, 3-10; op. cit. 987-990.

19. Cf. por ej. Ga 5, 19-22, donde son confrontadas las obras de la carne con los frutos del Espíritu.

servirá a Dios con alegría, como quiera que tiene la felicidad en sí mismo. Mas apenas sobreviene un arrebató de ira, el Espíritu Santo, delicado como es, se siente angustiado por no tener limpio el lugar en que mora y busca cómo alejarse de allí. Es que se siente ahogado por el espíritu malo, al no tener lugar para servir a Dios como él quiere, mancillado que está por la ira. Porque en la paciencia mora el Señor; en la impaciencia, el diablo²⁰.

A través del modo de expresión algo torpe, aferrado aún a las categorías locales, se revela una profunda comprensión de la naturaleza de los *espíritus*. También llama la atención que para describir un mismo contenido se habla una vez de *dos espíritus*, otra vez de *dos caminos*, luego de *virtud y vicio*²¹ o de *buen y mal deseo*²². Aquí está claramente expresada la doble característica que implica el concepto *espíritu*: "espíritu" como ser personal y "espíritu" como sentimiento.

Junto a este discernimiento acerca de lo *bueno* y lo *malo*, encontramos también en Hermas el de lo *verdadero* y lo *falso*, lo *auténtico* y lo *inauténtico*. Hermas se pregunta concretamente cómo se puede discernir a los profetas auténticos de los inauténticos, a los maestros verdaderos de los falsos, lo cual constituye un problema que preocupa a la Iglesia primitiva y también a nosotros. Hermas señala que el espíritu auténtico conduce a la inserción tranquila y humilde en la comunidad, es decir, en la Iglesia visible, mientras que el falso profeta se enaltece a sí mismo y quiere ocupar los primeros puestos²³.

Con este criterio de la eclesialidad, Hermas se sitúa en total consonancia con Ignacio de Antioquía, quien reconoce también al profeta auténtico por su inserción en la Iglesia, por la obediencia al obispo²⁴, por la humildad y el amor a la cruz²⁵, si bien parece que no utiliza la expresión "discernimiento de espíritus"²⁶.

Volvemos a encontrar el mismo concepto en la *Didajé*²⁷. El criterio principal para el discernimiento de los verdaderos y falsos

20. PH, *Mand.* V, 1, 2-3, RUIZ BUENO, op. cit., p. 980.

21. PH, *Mand.* V, 1, 6, op. cit., p. 981, tiene "ira" y "paciencia" en vez de los dos espíritus de *Mand.* V, 1, 2.

22. PH, *Mand.* XII, 1, 1-3, 1; op. cit., pp. 1000 y 1001.

23. PH, *Mand.* XI, 7-16, op. cit., pp. 997-999.

24. Por ejemplo Ef. 5, 2-3; 13, 1-2; *Filad.* 7, 1-2; *Polio.* 6, 1.

25. *Tral.* 4, 1-2.

26. Sobre el discernimiento de espíritus en Ignacio de Antioquía, cf. también H. RAHNER, op. cit. en nota 3, 63-68.

27. *Didajé* 11-13. Texto castellano: RUIZ BUENO, op. cit., pp. 29-100.

profetas es aquí su estilo de vida: "Sin embargo, no todo el que habla en espíritu es profeta, sino el que tiene las costumbres del Señor"²⁸. El que, por ej. reclama dinero por su profecía o procura obtener ventajas gracias a su carisma, ciertamente es un falso profeta²⁹. Por lo demás, toda la primera parte de la *Didajé* —los capítulos 1-6— es prácticamente una doctrina moral cristiana presentada bajo la imagen de los dos caminos; al comienzo se insinúa muy débilmente la relación con los dos espíritus³⁰.

Los Apologistas se interesan menos en el d.d.e. pues su finalidad no es estudiar los movimientos interiores del alma sino defender el cristianismo ante el mundo pagano. Por otra parte, en los escritos de Justino, Taciano y Tertuliano, la acción del espíritu malo ocupa un lugar considerable: los dioses paganos no son sino demonios, y precisamente ellos incitan constantemente al estado pagano a perseguir a los cristianos, porque necesitan el incienso y la sangre del sacrificio como alimento. El cristiano, en el bautismo, ha renunciado para siempre al culto de los ídolos, a la *pompâ diaboli*³¹. Sin embargo hay que admitir que, justamente en los Apologistas, la creencia en los demonios presenta una fuerte semejanza con la del paganismo circundante³², de modo que H. RAHNER puede afirmar con razón:

Es indiscutible que precisamente en la demonología de la patrística se infiltraron algunos conceptos del helenismo. Sin modificar la substancia cristiana, sin llegar a una concepción meramente cósmica de la caída de los ángeles malos, con todo hablan de los demonios que dominan el cosmos de una manera que evoca manifiestamente a Plutarco o a Posidonio³³.

El combate espiritual en Orígenes

Todas las líneas del discernimiento de los espíritus señaladas hasta aquí, son retomadas y sistematizadas por Orígenes. Con él se

28. Ibid., 1, 8; op. cit. p. 89.

29. Ibid., 1, 6, 12; op. cit. pp. 89-90.

30. Ibid., 1, 1; op. cit. p. 1.

31. Cf. H. RAHNER, *Pompâ diaboli*, en ZkTh 55, 1931, 239-273; F. J. DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1909; del mismo *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwärze*, Münster, 1918.

32. Sobre la demonología del paganismo greco-romano cf. F. ANDRES, art. *Daimon*, en Pauly-Wissowa, *Suppl.* Bd. III, 267-322. Sobre la demonología del cristianismo primitivo cf. del mismo, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie* en *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, XIII/3, Paderborn, 1914.

33. H. RAHNER, *Erdegeist und Himmelgeist*, en *Franos-Jahrbuch* 13, 1945, 244.

alcanza una primera cumbre de la especulación teológica del cristianismo primitivo, y su obra ejerció sobre la espiritualidad cristiana posterior una enorme influencia.

Orígenes concibe la historia del mundo como un combate entre los espíritus³⁴, en el que el d.d.e. constituye un elemento esencial. Al principio Dios había creado sólo una clase de espíritus, la cual, a consecuencia de la caída, se desmembró en tres órdenes: ángeles, demonios, hombres. Mientras que los ángeles y los demonios ya han alcanzado un estado definitivo, subsiste para los hombres la posibilidad de una nueva decisión. Por eso el hombre es el centro de todo el mundo material, y colocado en el medio, entre los ángeles y los demonios, está expuesto a la acción de ambos. El combate "espiritual" de cada individuo es, por tanto, manifestación de una realidad cósmica. Cada hombre está expuesto a la influencia de un ángel bueno y de uno malo, y ambos procuran anexárselo; lo mismo sucede con los pueblos. Los demonios son causa de las persecuciones externas tanto como de las tentaciones internas. La forma más extrema del combate espiritual es el martirio: éste libera al alma para siempre, del poder de los demonios³⁵.

En un sistema de tales características, necesariamente corresponde al d.d.e. un lugar central. Así se ha dicho con razón:

Si se reunieran los datos dispersos en dos o tres capítulos de su libro *De Principiis*, sería fácil componer un tratado sobre el discernimiento de los espíritus, en el cual estaría sintetizada toda la doctrina de la Sagrada Escritura sobre ese tema³⁶.

Orígenes parte del principio de que existen diferentes clases de "pensamientos": "Los pensamientos que provienen de nuestro corazón, unas veces salen de nosotros mismos, otras son provocados por

34. Para lo que sigue cf. St. T. BETTENCOURT, o.s.b., *Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus*, Studia Anselmiana XVI, Romae, 1945.

35. Cf. F. J. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel*, en: *Antike und Christentum* III, Münster, 1932, 177-188.

36. M. VILLER-K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg, 1939, 75. Una selección de textos de Orígenes sobre el d.d.e. se encuentra en H. U. v. BALTHASAR, *Origenes. Geist und Feuer*, Salzburg, 1938, especialmente 331-341. La mayoría de las citas siguientes han sido tomadas de esta traducción. Cf. también F. MARTY, *Le discernement des esprits dans le Peri Archôn d'Origène*, en *RAM* 34, 1958, 147-164, 253-274; K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, en *RAM* 13, 1932, 113-145.

los poderes enemigos, y a veces son insinuados por Dios o por ángeles santos.³⁷

Por tanto, no todos los pensamientos malos provienen de Satanás³⁸. El primer estímulo para exceder la medida proviene del impulso natural del hombre mismo; sólo cuando el hombre no resiste de inmediato, lo agarran los demonios y lo conducen a los más extremos excesos³⁹. Por tanto Orígenes no pasa por alto el lado humano de la tentación, como parece haber sucedido a veces en la literatura monástica posterior. Asimismo pone énfasis en la libertad.

Es manifiesto y reconocible por muchos indicios, que el alma humana, mientras permanece en este cuerpo, puede padecer múltiples influencias de los espíritus buenos y malos... pero siempre de modo que queda al arbitrio de la libertad y del juicio del hombre, el obedecer o no⁴⁰.

En estos textos aparece de nuevo claramente el doble carácter psicológico-demoníaco de los "dialogismoi poneroi", de los *pensamientos malos*, la transición ambigua entre los pensamientos propios y los del demonio, en suma, la ambivalencia de "espíritu":

Como en las forinas posteriores, las reglas del discernimiento se refieren a dos espíritus; que (con aquella ambivalencia que ya habíamos establecido en el concepto de "espíritu") significan al mismo tiempo tanto dos "espiritualidades" humanas como dos "espíritus" que están junto al hombre ("ángel custodio" y diablo personal), y apuntan últimamente a la máxima oposición entre Dios-Espíritu y "espíritu" satánico. Porque sólo en esta múltiple ambivalencia son de algún modo comprensibles las perspectivas infinitas significadas por las reglas⁴¹.

El obrar de Satanás tiene por objeto engañar al hombre:

O bien nuestra alma es iluminada por la luz verdadera que nunca engaña, Cristo, o bien, cuando no tiene en sí esta luz eterna, indudablemente es irradiada sobre ella una luz transitoria y pasajera, por aquél que se "transfigura en ángel de luz", e ilumina el alma del pecador con una luz falsa, para que lo presente y caduco aparezca con el brillo de lo bueno y valioso⁴².

Esta situación requiere la aptitud del d.d.e., la *diakrisis*. Precisamente este es el don que constituye la señal distintiva del *pneumatikos*; del "espiritual"⁴³.

37: *Peri Archón* III, 2, 4, PG 11, 308D.

38: Cf. también *ibid.*, III, 2, 1-2, PG 11, 305BC.

39: *Ibid.*, III, 2, 2, PG 11, 306BC.

40: *Ibid.*, III, 3, 4, PG 11, 317A-C.

41: H. U. v. BALTHASAR, op. cit. en nota 36, 330-331.

42: *In Judic.* Hom. 1, 1, PG 12, 952C-953A.

43: Sobre el concepto del "pneumatikos" cf. H. BACHT; op. cit. en nota 2, 231-239.

Los criterios para el d.d.e. se basan, como ya lo vimos en la tradición anterior, en los efectos que proceden de estos espíritus, así como se conoce el árbol por sus frutos (*Cf. Mt 12, 33*).

Junto a cada uno hay dos ángeles: uno de la justicia, otro de la maldad. Cuando ascienden a nuestro corazón pensamientos buenos y la justicia produce sus retoños en el espíritu, no hay duda de que el ángel del Señor nos está hablando. Pero si anidan en nuestro corazón pensamientos malos, es porque nos habla el ángel de Satanás⁴⁴.

De particular importancia para el discernimiento es nuevamente el criterio de la consolación:

Cuando constatamos que un alma está perturbada por pecados, faltas, tristeza, ira, concupiscencias, y avaricia, sabemos que a esta alma el demonio la está conduciendo a Babilonia. Cuando, por el contrario, fructifican en el fondo de su corazón la calma, el gozo y la paz, sabemos que en ella habita "Jerusalén", es decir que la "visión de paz" está en su interior⁴⁵.

Más claro aún es el texto siguiente:

"Es posible reconocer mediante este 'discernimiento' manifiesto, de qué manera el alma es movida por la presencia del buen espíritu: a saber cuando, mediante la consolación presente, no padece la menor melancolía del espíritu"⁴⁶.

Paz y libertad por una parte; inquietud, turbación y enajenación por la otra, son pues los criterios para reconocer a ambos espíritus.

La importancia de Orígenes para la espiritualidad estaría en que ha puesto claramente de relieve la relación entre el d.d.e. y el ejercicio de la libertad⁴⁷ como opción entre lo bueno y lo malo. El ejercicio de la libertad supone el discernimiento de los "movimientos" del alma, hecho que G. FESSARD destaca particularmente en su estudio sobre la "dialéctica de los Ejercicios"⁴⁸.

Padres del desierto y demonios

Lo que Orígenes expuso con elevado pensamiento teológico y profunda visión psicológica acerca del combate contra los demonios

44. *In Lc.*, Hom. 12, PG 13, 1829CD.

45. *In Ezech.*, Hom. 12, 2, PG 13, 754BC.

46. *Peri Archón* III, 3, 4, PG 11, 317C.

47. Cf. F. MARTY, op. cit. en nota 36, 273.

48. "...permettre l'application du schème général de la Liberté à chaque acte libre, en tout moment, tel est le but des 'Règles du discernement des esprits' ". G. FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, t. 1, Paris, 1956, 237.

y el d.d.e., resultaba de gran importancia práctica para el haciente monacato. En efecto, el anacoreta no partía al desierto para huir de los peligros del mundo ni tampoco por "ineptitud para la vida", sino porque había tomado en serio la palabra de la carta a los Efesios: *Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal que están en las alturas* (Cf. Ef 6, 12). Para poder hacer frente sin ningún estorbo al maligno enemigo en esta lucha con los demonios, en la que consiste la esencia de la vida cristiana, partían al desierto⁴⁹ que, en la Antigüedad, era considerado como "el lugar" de los demonios⁵⁰. Por tanto la anacoresis era concebida por los primeros monjes como un contra-ataque a los enemigos de la salvación, como una obra propiamente "misionera"⁵¹. Sobre este trasfondo se entiende sin más la importancia del d.d.e. para el monje.

La descripción más popular de la lucha contra los demonios y del discernimiento de los espíritus nos la brinda San ATANASIO en su *Vita Antonii*⁵². Esta obra, escrita en 357, más o menos un año después de la muerte del famoso ermitaño, era prácticamente "el" escrito de propaganda en favor del monacato⁵³. A juicio de A. J. FES-

49. Sobre la lucha con los demonios como motivo de la anacoresis cf. K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, 108-115; U. RANKEE-HEINEMANN, *Das frühe Mönchtum*, Essen, 1964, 50-64; L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, 378-380.
50. Cf. R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, Heidelberg, 1914, 12. La Sagrada Escritura parecía confirmar esta creencia: en el desierto vive el demonio Azael, a él es enviado, el día de la expiación, el macho cabrío emisario (Lv 16, 8 ss.); el ángel Rafael destierra al demonio Asmodeo al desierto del Egipto meridional (Tb 8, 3); Jesús es tentado en el desierto (Mt 4, 1); los malos espíritus que han sido expulsados, huyen al desierto (Mt 12, 43; Lc 11, 24).
51. Hasta qué punto también muchos autores no católicos toman en serio la anacoresis como aspiración auténticamente cristiana, lo demuestra la siguiente observación de G. EBELING: "Hay que plantearse la pregunta de hasta qué punto se justifica la barata crítica protestante de la vida monástica como *fuga mundi*. Incluso la forma más extrema de ascética renuncia al mundo, como es el anacoretismo, optaba por el desierto como lugar de fe, precisamente porque en la soledad se consideraba presente el mundo en todo su poder demoníaco. Y por ello, pensaban los anacoretas, debía entablarse en este lugar la lucha espiritual de la fe". *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Tübingen, 1959, p. 201.
52. PG 26, 837-976. Sobre el valor histórico de la *Vita Antonii*, cf. K. HEUSSI, op. cit. en nota 49, 78-108; H. DÖRRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Philos. -Hist. Klasse, 1949; L. BOUYER, *La vie de saint Antoine*, Abbaye St. Wandrille, 1950, 15-40. Edición castellana de la *Vida de Antonio*, en CCMM X, 1975, n. 33-34, pp. 171-234.
53. Un ejemplo de la atracción causada por la *Vita Antonii* lo proporciona AGUSTIN, *Conf. VIII*, c. 6.

TUGIÈRE la *Vita Antonii* es “menos el relato de una vida que la descripción de una forma ideal de vida, que en parte reproduce rasgos del retrato del perfecto “gnóstico” de Clemente de Alejandría y está destinada a servir de modelo a todos los futuros monjes”⁵⁴.

De la vida de Antonio, lo que más se ha grabado en la conciencia popular, son las terroríficas descripciones de las tentaciones y de la lucha contra los demonios⁵⁵. Pero, para una recta comprensión de las mismas, es importante no quedarse adherido a lo que aparece en primer plano, a las figuras aterradoras, qué con ruido infernal arremeten contra el ermitaño; hay que dirigir la atención hacia las observaciones, muy finas, acerca de la acción del demonio en el alma humana. La sección central de la *Vita* —capítulos 16-43— presenta en forma de discurso de Antonio una detallada doctrina sobre las maquinaciones y la táctica de los demonios. En cuanto a los ataques del diablo, no se trata simplemente de espectros sin sentido; antes bien, están en relación estrecha con el progreso interior de Antonio, pues los tres principales combates que debió sostener, corresponden exactamente a las tres etapas de perfección sucesiva en la vida eremítica: El cristiano debe contar con maniobras particulares del diablo, precisamente cuando quiere tomar una decisión importante, cuando quiere “convertirse”, cuando hace progresos en la vida espiritual⁵⁶.

El arma corriente del demonio son los *poneroi logismoi*, los “pensamientos malos”⁵⁷. Al principiante generalmente le sugiere pensamientos sobre las comodidades y placeres que ha dejado y estimula su sensualidad⁵⁸. Si los *logismoi* no surten efecto, el demonio emplea otras astucias: las *phantasiai*, imágenes engañosas de animales⁵⁹, de mujeres⁶⁰; procura aterrorizar mediante ruido ensordecedor⁶¹ y llega hasta los ataques manifiestos⁶². Una y otra vez señala

54. A.-J. FESTUGIÈRE, *Ursprünge christlicher Frömmigkeit*, Freiburg, 1963, 21.

55. Sobre la lucha de Antonio con los demonios, cf. L. BOUYER, op. cit. en nota 52, especialmente 69-98, 119-152, 181-219; J. DANIELLOU, *Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine*, en *Antonius Magnus Eremita*, edit. por B. STEIDLE, osb, *Studia Anselmiana* 38, Romae, 1956, 136-147; J. M. GRANERO, *San Antonio el Grande y los demonios*, en *Manresa* 27, 1955, 195-230; M. JOURJON, *Qui allait-il voir au désert? Simple question posée au moine sur son démon*, en *Lumière et Vie*, n. 78, 1966, 3-15.

56. *Vita Ant.*, 23, PG 26, 877A; CCMM, 1975, X, 33-34, pp. 171-234; intr., trad. y notas por los Monjes de Isla Liquiña, Chile.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, 5, 848A; op. cit. p. 181.

59. *Ibid.*, 9, 857AB; op. cit. p. 185.

60. *Ibid.*, 5, 848B; loc. cit. en nota 58.

61. *Ibid.*, 39, 900C-901A; op. cit. p. 199.

62. *Ibid.*, 40, 901AB; op. cit. p. 199.

Antonio. los ardides de los demonios, que se disfrazan de "ángel de luz": dan consejos piadosos, procuran apartar al ermitaño de su severa ascesis, según ellos porque ésta perjudicaría a la humildad; apelan a la necesidad de evitar excesos⁶³ o incitan a piadosos extremismos, por ejemplo despertando continuamente a Antonio durante la noche, para que rece y así agote sus fuerzas⁶⁴. Cuando sus intrigas no dan resultado, simulan admiración, para seducir al monje con la vanagloria⁶⁵. La protección contra estos ardides es la ascesis: vigiliias, ayunos, lectura fervorosa, oración, trabajo. Pero igualmente necesario para el monje es el d.d.e. que se obtiene en parte por la propia experiencia⁶⁶ y en parte es un don especial de Dios⁶⁷. Todo el discurso de Antonio tiene por objeto proporcionar también a los otros monjes la aptitud para el discernimiento; lo que aún no logra el principiante, lo hace para él el *pater pneumatikos*, el "padre espiritual".

Al discernimiento de los espíritus malos y de los buenos están especialmente dedicados los capítulos 35 al 38. En realidad Antonio habla explícitamente del d.d.e. sólo cuando se trata de "visiones" y *phantasiai*, pero de hecho sus criterios son válidos para todas las experiencias interiores. La característica fundamental para el discernimiento es siempre la "consolación" o "desolación".

Es totalmente posible distinguir entre el bien y el mal cuando Dios lo garantiza. Una visión de los santos no es turbulenta, *pues no contenderá ni gritará, y nadie oirá su voz en las calles (Mt 12, 19; cf. Is 42, 2)*. Tal visión llega tan tranquila y suave, que de inmediato hay alegría, gozo y valor en el alma. Con ellos está nuestro Señor, que es nuestra alegría, y el poder de Dios Padre. Y los pensamientos del alma permanecen sin molestias ni olaje...⁶⁸

Por otra parte, el ataque y aparición de los malos están llenos de confusión, acompañada de ruidos, bramidos y alaridos; bien podría ser el tumulto producido por muchachos groseros o salteadores. Esto al comienzo ocasiona terror en el alma, disturbios y confusión de pensamientos, desaliento, odio de la vida ascética, tedio, tristeza, recuerdo de los pa-

63. Ibid.

64. Ibid., 25, 881A; op. cit. p. 193.

65. Ibid., 39, 900B; loc. cit. en nota 61.

66. Ibid., 22, 876B; op. cit. p. 191.

67. Ibid., 38, 900A; op. cit. p. 198.

68. Ibid., 35, 893C-896A. Citado según BK², Bd. 31, *Leben des hl. Antonius*, Kempten-München, 1917, 48; op. cit. p. 197.

rientes, miedo de la muerte; y luego viene el deseo del mal, el desprecio de la virtud y un completo cambio de carácter⁶⁹.

Si el alma sigue con miedo, el enemigo está presente⁷⁰.

En estos capítulos la doctrina del d.d.e. encontró suprimera estructuración clásica, y aun la *formulación lingüística* de estos conceptos queda en adelante profundamente insertada en la tradición occidental

En estos capítulos la doctrina del d.d.e. encontró su primera estructuración clásica, y aun la *formulación lingüística* de estos conceptos queda en adelante profundamente insertada en la tradición occidental⁷¹. A este respecto se pueden examinar los paralelismos que H. RAHNER hace ver en lo referente a la acción de ambos espíritus según las traducciones latinas de la *Vida de Antonio* y la primera versión latina del *Libro de los Ejercicios*⁷².

Las exhortaciones de Antonio cayeron en tierra fértil, según el testimonio de las numerosas *Vitae monachorum*. En la *Vida de Pacomio*, o en las tres *Vidas* escritas por JERONIMO, la de *Pablo de Tebas*, la de *Malco* y la de *Hilarión*; al recorrer la *Historia Monachorum in Aegypto*, la *Historia Lausiaca* de PALADIO o la *Historia religiosa* de TEODORETO, siempre encontramos la misma espiritualidad que en Atanasio: la vida del monje es presentada como una lucha con los demonios, que requiere el don del d.d.e.

Una mención particular merecen los *Apophthegmata Patrum*⁷³, florilegio de dichos de los Padres, que sin duda reflejan lo más auténtico

69. *Vita Ant.* 36, 896B =BK², Bd. 31, 49; op. cit. p. 198.

70. *Ibid.*, 37, 897A =BK², *ibid.*; op. cit. p. 198.

71. Y esto debido a las dos traducciones latinas de la *Vita Antonii*; cf. L. Th. A. LORIE, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*, Nijmegen, 1955.

72. H. RAHNER, *Werdet kundige Geldwechsler*, en Ignatius von Loyola, edit. por F. WULF, op. cit. en nota 2, 331-332.

73. *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 71-440. Alemán: *Sprüche der Väter*, edic. y trad. de P. Bonifatius osb, Chevetogne, Graz 1963. Ediciones castellanas: *Sentencias de los Padres del Desierto*, Intr. de Dom L. Regnault, trad. de J. F. de Retana, Burgos, Mon. de Las Huelgas, 1981, col. Espiritualidad Monástica (fuera de comercio); CCMM, *Los Dichos de los Padres del Desierto*, 1966, I, 1 pp. 1-22; 2, pp. 1-20; 1967, II, 3, pp. 1-13; 1968, III, 7, pp. 103-121, intr. y trad. de M. Matthei, osb; *Dichos de los Padres del Desierto. Suplemento a la serie alfabética*, 1971, VI, 17, pp. 151-169, intr. y trad. de M. de Elizalde, osb; *Apoteqmas de San Antonio y Abba Arsenio, serie alfabética*, 1975, X, 33-34, pp. 235-249, trad. M. de Elizalde, osb; *Apoteqmas de los Padres, serie alfabética*, 1977, XII, 40, pp. 83-119; 41, pp. 217-246; 43, 483-498; 1979, XIV, 50, pp. 225-247; 1982, XVII, 63, pp. 427-454, trad. de M. de Elizalde, osb.

tico de la primitiva espiritualidad monástica egipcia⁷⁴. Como los primeros Padres monásticos eran en su mayoría personas incultas, que poco se interesaban por las especulaciones teológicas, casi no encontramos en los Apotegmas criterios teóricos para el discernimiento; en cambio mediante ejemplos de la vida de los grandes Padres, se muestra prácticamente lo que hay que hacer en las diversas circunstancias⁷⁵.

Finalmente hay que señalar que en la misma historia del monacato se producirá una cierta rectificación y desmitificación ("Entmythologisierung") inmanente respecto de la lucha con los demonios, ya que poco después de la época de los primeros Padres del desierto —a medida que se propagaba el cenobitismo— las formas extraordinarias del combate espiritual pasaban a segundo plano⁷⁶.

Evagrio Póntico, teorizador del monacato

Mientras que la *Vida de Antonio* debe ser considerada más bien como un "escrito de divulgación", el mérito de haber expuesto teórica y teológicamente la espiritualidad del desierto corresponde a Evagrio Póntico⁷⁷.

Ordenado diácono por Gregorio de Nacianzo, famoso predicador y hábil polemizador teológico en Constantinopla, preocupado por la salvación de su alma se retiró al desierto de Nitria, al sur de Alejandría, donde se puso en contacto con la mejor tradición del monacato copto. Evagrio fue uno de los pocos intelectuales entre los

74. Cf. K. HEUSSI, op. cit. en nota 49, 133-153; W. BOUSSET, *Apophthegmata*, Tübingen 1923, 91-92.
75. Cf. G. SWITEK, *Wüstenväter und Dämonen. Ein Beitrag zur Geschichte des "Geistlichen Kampfes"*, en G. U.L. 37, 1964, 340-358.
76. Cf. el juicio de D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1948, 262, en nota 319: "Las miríadas de demonios egipcios han desaparecido de improviso. El monje según Basilio debe esencialmente revestirse del hombre nuevo. En adelante el conflicto es psicológico y religioso. Lo maravilloso diabólico se ha desvanecido. No nos quejemos por ello".
77. Cf. Antoine et Claire GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, en DSAM IV, 1731 bis 1744; A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia' 'Gnostika' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les grecs et chez les syriens*, Patristica Sorbonensia 5, Paris, 1962; K. RAHNER, *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus*, en ZAM 8, 1933, 21-38; H. U. v. BALTHASAR, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus*, en ZAM 14, 1939, 31-47; H. BACHT, *Pachomius und Evagrius*, en Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung Koptischer Kunst, Recklinghausen, 1964, 142-157; CCMM, 1976, XI, 36, pp. 83-110, intr. de E. Contreras, osb; trad. de M. E. Tamburini, osb, y 37, intr., trad. y notas de P. Saenz, osb y E. Contreras, osb.

monjes y el primer Padre del desierto que realizó una extensa actividad literaria. Si bien más tarde el segundo Concilio de Constantinopla en el año 553 y el Lateranense del año 649 lo condenaron junto con Orígenes y Dídimo⁷⁸, sin embargo “no sólo se constituyó en el soberano absoluto de la mística griega y bizantina” sino que también “ejerció una influencia preponderante en la mística y ascética de Occidente”⁷⁹. En Evagrio —a diferencia de la mayoría de los otros Padres monásticos— también desempeñan un papel importante algunas cuestiones especulativas de la demonología (especialmente en los *Kephalaia Gnostika*), pero para nosotros resulta más importante su aporte sobre la “psicología” del combate espiritual, que consiste en una abundancia de agudas observaciones acerca de la estrategia de los ataques demoníacos y de cómo el monje ha de hacerles frente mediante el d.d.e.⁸⁰.

Evagrio clasifica a los demonios (a partir de la psicología humana) según los ocho pecados capitales, en ocho grupos, cuyas armas principales son a su vez los ocho *logismoi*⁸¹. Son los ocho demonios de la intemperancia, de la impureza, de la avaricia, de la ira, de la tristeza, de la pereza espiritual, de la soberbia, de la vanagloria. Cada demonio está, pues, en cierto modo “especializado” y así puede ser reconocido. El demonio de la fornicación y el espíritu de blasfemia, por ejemplo, se caracterizan por una particular agilidad; casi pueden adelantarse al movimiento del entendimiento⁸². Los demonios no atacan todos al mismo tiempo; es más, entre ellos existe cierta in-

78. El origenismo de Evagrio —“él es más origenista que Orígenes”, H. U. v. BALTHASAR, op. cit. en nota 80, 32— fue causa de que de su obra principal *Kephalaia Gnostika* sólo hayan quedado algunos fragmentos en griego. El texto original completo (en traducción siria) fue publicado sólo en 1958 por A. y Cl. GUILLAUMONT según un manuscrito descubierto por ellos en el British Museum. *Les Six Centuries des 'Kephalaia Gnostika' d'Evagre le Pontique* (Patrologia Orientalis; XXVIII, 1). Otras obras suyas se propagaron bajo el nombre protector de Nilo y también fueron publicadas como tales en Migne. Entre éstas se cuentan ante todo los escritos *De diversis malignis cogitationibus*, PG 79, 1200-1233 y *De Oratione*, PG 79, 1165-1200; traducción francesa y comentario de I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris 1960; *Tratado de la oración*, intr., trad. y notas de P. Saenz, osh; op. cit. en nota 77. Ambos, junto con el *Praktikos*, PG 40, 1220-1236, 1244-1252, 1272-1276, *Tratado Práctico*, intr., trad. y notas de E. Contreras, osh, op. cit. en nota 77, y el *Antirrhetikos*, por W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Abh. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. F. XIII, 2, Berlin, 1912, 472-545, son una verdadera mina para la exposición de la doctrina del discernimiento de los espíritus.

79. H. U. v. BALTHASAR, op. cit. en nota 80, 31.

80. Un compendio muy bueno en DSAM III, 196-205.

81. Según este esquema está redactado por ej. el *Antirrhetikos* que, como su nombre lo indica, trata sobre las “Respuestas” de los monjes a los *logismoi*.

82. *Prakt.*, I, 51, PG 40, 1229C; op. cit. en nota 77, p. 240.

compatibilidad: el demonio de la fornicación nunca ataca al mismo tiempo que el demonio de la soberbia⁸³. Cada nuevo demonio que ataca, es más fuerte que el anterior⁸⁴. Por último, cuando todos los otros han sido rechazados, lanza su ofensiva el demonio de la soberbia para aprovecharse incluso de la victoria del monje⁸⁵. Además de los demonios que luchan contra el principiante, el *praktikos*, están también los que ponen la mira particularmente en el más adelantado, el *gnostikos*, y quieren estorbar su "teoría"⁸⁶.

El arma principal de los demonios son los *logismoi*, pero sólo contra los anacoretas; con los cristianos que están en el mundo emplean las "cosas"⁸⁷, y cuando se trata de los cenobitas, se valen de los hermanos relajados⁸⁸. Para Evagrio el *logismos* tiene casi siempre un significado negativo (no así en Orígenes). Pero el *logismos* no es el demonio mismo, sino sólo su arma, una representación suscitada por él en el alma. Aquí llama la atención nuevamente la falta de transición entre ambos: "La relación entre el demonio que provoca y el 'pensamiento' suscitado por él es tan estrecha, que ambos parecen identificarse: el 'pensamiento' es el 'espíritu' —sin que por eso se pueda hablar de una disolución en lo meramente psicológico"⁸⁹.

El discernimiento y rechazo de los *logismoi* se practica según la doctrina que ya se ha hecho tradicional en el monacato. Pero Evagrio agrega algunas reglas de discernimiento que considera especialmente reveladoras. Los espíritus han de discernirse según el estado psicológico que producen en el alma: la paz interior proviene del ángel, la inquietud interior, de los demonios⁹⁰. Sin duda también los demonios pueden producir una ilusoria paz falsa⁹¹. Respecto a los *logismoi* hay que actuar como un portero y preguntar, a cada pensamiento que sobreviene, quién es⁹². A veces lo mejor es tolerar sencillamente los pensamientos. Pero después de unos días, cuando la paz ha retornado al alma, hay que reconstruir cuidadosamente la trayectoria, para aprender mediante ella⁹³, y poder luchar con mayor

83. Ibid., II, 58, 1248C; op. cit. p. 241.

84. *Div. mal. cog.*, I, PG 79, 1200D-1201AB.

85. *Prakt.*, II, 31, PG 40, 1244C; op. cit. p. 237.

86. Ibid., I, 59, 1233D; op. cit. p. 241.

87. Ibid., II, 48, 1245B; op. cit. p. 239.

88. Ibid., I, 5, 1224A; op. cit. p. 233.

89. H. BACHT, op. cit. en nota 2, 245.

90. *Prakt.*, I, 61, PG 40, 1233B; op. cit. p. 241.

91. *De orat.*, 133, PG 79, 1196AB; *Prakt.*, II, 57, PG 40, 1248B; op. cit. en nota 77, p. 226.

92. *Carta 11*, FRANKENBERG, op. cit. en nota 78, 574-575.

93. *Div. mal. cog.*, 9, PG 79, 1212AB.

conocimiento⁹⁴. Hasta se puede sacar provecho de la incompatibilidad de los diversos demonios: cuando viene un demonio, se lo puede rechazar presentándole *logismoi* de otro, pues “un clavo expulsa al otro”⁹⁵. Con Evagrio, la doctrina del d.d.e. va más lejos que la *Vida de Antonio* y en gran parte ya ha encontrado su forma definitiva. Lo estudiado hasta ahora será transmitido con fidelidad, pero también se irán completando algunos rasgos particulares. A continuación se esbozarán las principales etapas de este desarrollo, sin necesidad de volver cada vez sobre los principios generales.

Diadoco de Fótice:

Discernimiento mediante la “experiencia”

Diadoco de Fótice da un decidido paso adelante en la doctrina del d.d.e.⁹⁶. Si bien en la teoría depende de Evagrio Pónico, su obra está claramente marcada por la impronta de la propia experiencia espiritual y de la interioridad. Su obra principal, *los Cien capítulos sobre la perfección espiritual*⁹⁷, es uno de los escritos espirituales más leídos, no sólo en la Iglesia oriental, sino también en Occidente⁹⁸. El d.d.e. desempeña en esta obra un papel decisivo⁹⁹; los capítulos 26-40 así como los 75-89 le están dedicados. Lo característico de Diadoco es que en él la vida espiritual, desde el comienzo hasta el fin, aparece como “vivencia” y habla a menudo de “experiencia espiritual”¹⁰⁰. El “órgano” de esta experiencia es el llamado “sentido” (*Sinn*). Así como por nuestro sentido corporal del gusto estamos capacitados para distinguir sin error lo dulce de lo amargo, así también nuestro espíritu puede gustar, sin temor de equivocarse,

94. *Prakt.*, I, PG 40, 1229C; op. cit. p. 223. ss.

95. *Ibid.*, II, 58, 1248C; op. cit. p. 241.

96. Para Diadoco, cf. É. des PLACES, *Diadoque de Photice*, en DSAM III, 817-834; VILLER-RAHNER, op. cit. en nota 36, 216-228; F. DÖRR, *Diadochs von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, Freiburg, 1937.

97. Edición crítica de J. E. WEIS-LIEBERSDORF, Bibl. Teubneriana, Leipzig, 1912; trad. lat. PG 65, 1167-1212; trad. franc. con Introducción: É. des PLACES, *Diadoque de Photice, Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, Sources Chrétiennes 5, Paris, 1943.

98. Cf. É. des PLACES, *ibid.* 65-67.

99. No sin razón muchos manuscritos tienen como título en vez de “de la perfección espiritual”: “del discernimiento espiritual”; cf. É. des PLACES, *ibid.* 20; para el d.d.e. en Diadoco cf. también la Introducción, *ibid.* 40-46.

100. VILLER-RAHNER, op. cit. en nota 37, 222-223; cf. también la observación sobre “peira” en DSAM III, 825-826.

la consolación del Espíritu Santo¹⁰¹. Pero sólo se adquiere este "sentido" cuando en el alma reina la paz, cuando las pasiones están sometidas, cuando el alma está desprendida de todo¹⁰². Por tanto se puede adquirir un verdadero "gusto" de Dios, Dios es "percibido" en el corazón. Esta vivencia sobrenatural se realiza en la experiencia de la consolación y desolación¹⁰³. Esto ya lo enseñaba la antigua tradición monástica, pero en Diadoco constituye el meollo de su doctrina espiritual. El buen espíritu y el mal espíritu se oponen por sus efectos como el viento norte y el viento sur que traen, el uno, claridad, el otro, niebla¹⁰⁴. El Espíritu Santo produce paz, actúa como el aceite que se derrama sobre las olas¹⁰⁵. Hay una consolación auténtica, acerca de cuyo origen no es posible dudar; cuando surge una duda, es señal de que la consolación no es de Dios, sino del mal espíritu¹⁰⁶. Dios puede permitir que el alma se sienta como abandonada, para afianzarla en la humildad y para dejar que aprenda por la experiencia de los espíritus¹⁰⁷, pero en realidad en esos momentos él está con ella¹⁰⁸. Si bien Diadoco acentúa fuertemente lo vivencial y lo experimental, en modo alguno cae en un falso misticismo; así considera meramente como maniobras diabólicas las visiones corporales, las apariciones luminosas y las voces¹⁰⁹.

Lo que Diadoco escribió sobre el sentido espiritual se ha tornado patrimonio de la tradición oriental. Así Juan CLIMACO en su *Escala del paraíso* habla de un "sentido espiritual" para lo divino, mediante el cual se puede conocer infaliblemente la voluntad de Dios¹¹⁰.

101. *Cien Capítulos*, c. 30; para la doctrina sobre los "sentidos espirituales" cf. G. HORN, *Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photice*, en RAM 8, 1927, 402-419; K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, en RAM 13, 1932, 113-145; F. MARXER, *Die innere geistlichen Sinn*, Freiburg, 1963.

102. *Cien Capítulos*, c. 61, 74.

103. *Ibid.*, c. 30-33.

104. *Ibid.*, c. 75.

105. *Ibid.*, c. 35.

106. *Ibid.*, c. 33.

107. *Ibid.*; c. 31. 77. 86. 87.

108. *Ibid.*, c. 86.

109. *Ibid.*, c. 31. 36-40.

110. *Scala Paradisi* 26, passim, por ej. PG 88, 1013AB; 1020AB; 1029D. Cf. también W. VÖLKER, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen*, Wiesbaden, 1968, especialmente 217-230. Cf. CCMM X; 1975, 35, pp. 459-472, *Selecciones de la Escala Espiritual de S. Juan Climaco*, introd. y trad. de M. Matthei, osb; id., XX, 1985, 73-74, pp. 389-398, *Escala Espiritual o Escala del Paraíso. Primer escalón: De la renuncia al mundo*, intr. de M. Matthei, trad. de I. Gil Almoda, osb; idem 75, pp. 543-546, *Segundo Escalón: Del desapego o desappropriación*, trad. de I. Gil Almoda, osb.

Del discernimiento de los espíritus a la "discreto":
Casiano, Benito, Gregorio

Así como el monacato había surgido en el Oriente del Imperio Romano, también la espiritualidad monástica fue intensamente profundizada en Oriente. El hombre que luego transmitió a Occidente los tesoros espirituales de Oriente fue Juan Casiano¹¹¹. Durante alrededor de catorce años él mismo había vivido en Egipto, entre los más célebres ermitaños, y lo que allí había escuchado, en largas conversaciones con los Padres, lo fijó por escrito en sus veinticuatro *Collationes*. Quizás ningún otro libro espiritual haya tenido tanto éxito como éste: hasta en la Edad Moderna, no faltaba en ningún monasterio, no había monje que no lo hubiera leído. Las *Collationes* contienen la espiritualidad de Evagrius, si bien Casiano —a causa de su sospechoso origenismo— nunca menciona este nombre. Y es así como también asume su doctrina acerca del d.d.e. Los capítulos 16-22 de la primera *Collatio* y toda la segunda *Collatio* están dedicados a la *discreto*.

El gran ideal del monje es la contemplación, el trato continuo con Dios. Mas el espíritu se ve impedido de ello por pensamientos ajenos, cuya causa no depende de nosotros, pero que podemos aceptar o rechazar¹¹². Pues la piedra de molino muele cuando es impulsada por el agua, pero depende del molinero el qué muele trigo o cebada¹¹³. Por tanto es necesario discernir nuestros pensamientos, si nos son sugeridos por Dios, mediante la iluminación del Espíritu Santo; o si el demonio nos seduce con sus artilugios mediante nuestra inclinación al mal¹¹⁴. A menudo pensamientos de origen diferente parecen muy semejantes, así como una moneda falsa sólo con gran esfuerzo puede distinguirse de una auténtica¹¹⁵. La aptitud para distinguir ambos tiene una importancia inapreciable para la vida espiritual.

111. Cf. M. OLPHE-GALLIARD, *Cassien*, en DSAM II, 214-276; L. CRISTIANI, *Jean Cassien. La spiritualité du désert*, Saint Wandrille, 1946; F. DINGJIAN, *Discreto*, Assen, 1967, 14-77; V. CODINA, *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*, Roma, 1966; J. -C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961.

112. *Coll.* I, 17, CSEL 13, 26. Edic. castellana: Madrid, Rialp; 1958, col. Nebli, Clásicos de espiritualidad. Presentación de L. M. y P. M. Sansegundo osb, p. 65.

113. *Ibid.*, I, 18, 13, 27; op. cit. t. I, p. 66.

114. *Ibid.*, I, 19, 13, 27-29; op. cit., p. 67.

115. *Ibid.*, I, 20, 13, 29-32; op. cit. p. 70. Para el *agraphon* de los "cambistas prudentes" cf. H. RAHNER, op. cit. en nota. 72, especialmente 333 ss.

Ya veis, pues, cómo la discreción no es un don terreno o de relativa importancia, sino un gran premio de la gracia divina. Si el monje no pone todo su empeño para alcanzarla y discernir con su ayuda los espíritus que penetran por las puertas de su alma, se seguirá una consecuencia fatal: como un hombre que camina a tientas en una noche cerrada, envuelto en tinieblas, será víctima de los lazos que le tiende el enemigo y de los precipicios que se abren a su páso. Incluso en caminos llanos y derechos tropezará su pie con harta frecuencia¹¹⁶.

Sin la *discretio* ninguna virtud puede alcanzar la perfección, ni siquiera puede existir, “ya que la *discretio* es la madre, guarda y moderadora de todas las virtudes”¹¹⁷.

Si bien Casiano tiene un concepto tan elevado acerca del don de discernimiento, no hay que pasar por alto el hecho de que con él los conceptos antiguos adquieren un nuevo contenido. Del “discernimiento de los espíritus” se derivan la *discretio*, la *prudencia*, cuyo objeto es mantener la medida y el término medio entre los extremos. Los ejemplos terroríficos que Casiano presenta para ilustrar su punto de vista, siempre se refieren a falta de prudencia y medida, al *vitium nimietatis*¹¹⁸. Si bien la *discretio* en el sentido de Casiano es ciertamente estimable y deseable, hay que admitir su diferencia con la doctrina primitiva del d.d.e. Con razón H. BACHT alaba en Casiano “el valioso don de saber ordenar hábilmente lo que ha oído y leído en otros lugares y transmitirlo de modo aún más elocuente”, pero señala también que Casiano “ha intelectualizado y racionalizado de modo manifiesto los hechos de la vida espiritual”¹¹⁹.

Por lo demás la *discretio* como medida, es un rasgo que Casiano tiene en común con las otras *Reglas monásticas* antiguas. Ya Pacomio era elogiado por su moderación. En su *Règle*¹²⁰ sólo prescribió un mínimo de austeridad para todos, mientras que cada uno —bajo la dirección del superior— tenía campo libre para la propia iniciativa¹²¹. La misma alabanza se tributa a Basilio; su amigo GREGO-

116. *Coll.*, II, 1; 4, CSEL 13, 40; op. cit. t. II, 1, 4, p. 87.

117. *Ibid.*, II, 4, 4, 13, 44; op. cit. II, 4, 4, p. 94.

118. *Ibid.*, I, 23, 3, 13, 35; op. cit. t. I, p. 79 ss.

119. H. BACHT, op. cit. en nota 2, 252.

120. La redacción latina, griega y copta de la Regla en A. BOON-L. TH. LEFORT, *Pachomiana Latina*, Löwen, 1932.

121. Para la espiritualidad de Pacomio cf. H. BACHT, *Antonius und Pachomius. Von der anachorese zum Cönobitentum*, en Antonius Magnus Eremita, Roma 1956, 66-107; del mismo, *Pachomius und Evagrius*, op. cit. en nota 77.

RIO de NACIANZO dice que citaba a menudo la antigua expresión: *tò pân métron áriston*¹²².

Pero la *discretio* es en especial el rasgo fundamental de la *Regla de San Benito*¹²³. En cada página de la *Regla* se puede advertir el empeño por evitar los extremos y por prescribir un modo de vida al alcance de todos. Ante todo el abad debe poseer la *discretio* en grado eminente:

...ora se trate de cosas de Dios o del siglo, discierna y modere la tarea que asigna, pensando en la discreción del santo Jacob, que decía: *Si fatigare mis rebaños haciéndolos andar demasiado, morirán todos en un solo día*¹²⁴.

El aprecio por la *discretio* continúa en GREGORIO MAGNO, y él mismo alaba esta virtud en Benito¹²⁵. Es conocida su máxima de que la tarea de la ascesis no es matar la carne, sino ante todo los vicios de la carne¹²⁶. GREGORIO, experimentado pastor de almas, presenta la *discretio* en el Libro 3 del *Liber regulae pastoralis*¹²⁷ como regla básica del pastor de almas. El predicador tiene que considerar cuidadosamente la edad, familia, profesión, índole, mentalidad, etc., de los oyentes, pues debe "tocar" los corazones sin herirlos. Con Gregorio, el antiguo d.d.e. se ha convertido totalmente en la virtud de la prudencia. También aquí se trata de conocer la voluntad de Dios, pero ya no a través de las diversas acciones de los "espíritus" en el alma, sino mediante un sencillo juicio del entendimiento.

(Continuará)

Offenbacher Landstrasse 224
D - 6000 Frankfurt 70
Alemania

Günter SWITEK, sj

122. Or., 43, 60, 1, PG 36, 573B. Para Basilio cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1948.
123. Cf. H. LANG, *Die benediktinische Discretio*, en J. RATZINGER-H. FRIEDS, *Einsicht und Glaube*, Freiburg, 1962, 193-199; D. FEULING, *Discretio*, en BM 7, 1925, 241-258. 349-366; H. WALTER, *Die benediktinische Discretio*, en *Benedictus, der Vater des Abendlandes*, München, 1947, 195-212; F. DINGJAN, op. cit. en nota 111, 77-86.
124. *Regla*, c. 64, v. 17-19, Madrid, BAC, 1968, p. 677-679; cf. también A. de VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Bruges, 1961.
125. *Dial.*, 2, 36, PL 66, 200C; cf. F. DINGJAN, op. cit. en nota 111, 86-102; v. op. cit. en nota 124, BAC, p. 179-181.
126. *Mor.*, 30, 63, PL 76, 558C.
127. PL 77, 49-126.