

LAS CAUSAS DEL ABANDONO DE DIOS SEGÚN EVAGRIO Y PAFNUNCIO²

Introducción

En el capítulo 47 de la *Historia Lausiaca*, Paladio describe una visita hecha por él y “los venerables Evagrio y Albano” a los monjes Cronio y Pafnuncio. Su visita, que se debía a la práctica tradicional de consultar a los padres, tenía un propósito específico. Ellos querían preguntar acerca de “las causas por qué algunos hermanos pueden desviarse o vacilar o caer del propio camino de vida”³.

De hecho, la visita y la pregunta estaban motivadas por situaciones recientes dentro de las comunidades del desierto que estaban preocupando a los tres entrevistadores. Un asceta famoso había muerto súbitamente en su trabajo. Otro estaba cavando un pozo de agua y en el proceso fue más o menos enterrado vivo. Un tercero murió de sed cruzando el desierto. Entonces, como ahora, aquellos que desean progresar en la vida espiritual se preguntan por todos estos acontecimientos y qué propósitos puede tener

¹ Monje de la Abadía Saint Benedict–Mount Angel de Oregon, U.S.A. Profesor en el Pontificio Ateneo San Anselmo, Roma.

² Traducción del P. Fernando Giannetti (Parroquia N. Sra. de la Misericordia, Av. Larrazábal 2390, 1440 Buenos Aires, Argentina).

³ *Tās aitiās tōn parapiptōntōn hē kai ekpiptōntōn adelphōn hē sphallōménōn en tō kathēkonti biō*, *Historia Lausiaca* (en adelante *HL*) 47, 3, ll. (= líneas) 23-25. Citaré el texto de acuerdo con la edición proporcionada por PALLADIO, *La Storia Lausiaca, Introduzione di Christine Mohrmann. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Traduzione di Marino Burchiesi*, Fondazione Lorenzo Valla, 1974. Este texto griego es básicamente el que preparó C. BUTLER, *The Lausiaca History of Palladius, I and II*, Cambridge 1898; 1904, con enmiendas, muchas sugeridas más tarde por el mismo Butler. Esta edición tiene la ventaja de párrafos y líneas numeradas facilitando el citar el texto. La introducción por C. Mohrmann es de mucha ayuda para entender las complejidades textuales. Pero para esto es esencial G. BUNGE en *Quatre ermites égyptiens, d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque, présentés par Gabriel Bunge, traduits par Adalbert de Vogüé*, Bellefontaine, 1994, pp. 17-80.



Dios al permitirlos. Pero, lo que realmente le preocupaba a los tres visitantes era la caída mortal de algunos monjes destacados del desierto. Sus nombres nos son revelados: Esteban, Eucarpio, Herón de Alejandría, Valente de Palestina y Ptolomeo el Egipcio, de Escete. Paladio señala claramente que las preguntas de los tres visitantes eran provocadas por el final de estos “malos monjes”. «Por lo tanto nosotros preguntamos: “¿Cuál es la causa de que tales hombres que viven en el desierto puedan ser engañados en sus pensamientos y terminar en tal estado de falta de templanza?”»⁴.

Pafnucio les da una respuesta⁵. Es una respuesta teológicamente sofisticada y nosotros examinaremos aquí brevemente su contenido. Pero las tendencias de la obra de Paladio combinadas con el hecho de que Evagrio es mencionado aquí explícitamente como uno de los visitantes, ha planteado la pregunta de si hay fundamento histórico al hecho de que Paladio le asigne esta enseñanza a Pafnucio. De hecho, como veremos, lo que sostiene aquí Pafnucio aparece más ampliamente desarrollado en los escritos de Evagrio. Esta es la cuestión: ¿Ha puesto Paladio simplemente la enseñanza de su antiguo maestro Evagrio en boca de un padre venerable o es éste el mejor intento de Paladio para recordar la visita y la enseñanza que él y sus compañeros recibieron de Pafnucio?⁶. También Casiano en su tercera conferencia señala un encuentro con Pafnucio, durante el cual éste imparte una enseñanza bastante similar a la transmitida aquí por Paladio; pero esto quizás se explique mejor como una dependencia de Casiano respecto al texto de Paladio⁷.

A. y C. Guillaumont sostienen que esta relación textual entre los dos debilita la probabilidad de la autenticidad del citado discurso de Pafnucio, sin dejar de mencionar que aquí podríamos estar frente a dos personas distintas llamadas Pafnucio. Para los Guillaumont esto, combinado con las semejanzas entre las enseñanzas de Evagrio y las transmitidas por Pafnucio los lleva a concluir: «Es muy posible que éste (Paladio), haya hecho que Pafnucio, a quien llama “muy gnóstico”, exponga –y de manera incompleta, ya que se retienen solamente dos causas de abandono– la

⁴ HL 47, 5, ll 35-37. Las traducciones del texto son mías.

⁵ Él es llamado por Paladio *Paphnoítios ho gnōsikōtatos*, HL 47, 5, l. (= línea) 38.

⁶ R. DRAGUET ha demostrado convincentemente que la *Historia Lausiaca* está muy configurada y marcada por el marco teológico y espiritual de Evagrio. Esta postura ha sido generalmente aceptada desde su *L'Histoire Lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Evagre*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 41 (1946) 321-364; 42 (1947) 5-49.

⁷ Por ejemplo, C. BUTLER, *The Lausiaca History of Palladius II*, pp. 224-225. Cf. CASIANO, *Conferencia* 3,20.

doctrina de su maestro Evagrio»⁸.

La enseñanza incompleta de Pafnucio en comparación con la de Evagrio –como veremos, Evagrio da cinco razones de por qué un monje es abandonado por Dios, mientras que Pafnucio da dos–, en realidad nos permite argumentar con mayor firmeza, pienso, en favor de la autenticidad de lo que Paladio nos trasmite aquí. Si podemos conjeturar que Paladio conocía la enseñanza de Evagrio sobre el tema, ¿qué razón podía tener para abreviarla y así “ponerla en labios de Pafnucio”? Existen vínculos con otros temas evagrianos, no sólo acerca de la cuestión central sino también con respecto a otras partes del discurso de Pafnucio, pero aquí, de nuevo, sólo en la que debería ser llamada, por comparación, “forma abreviada”. ¿Con qué propósito? No es probable que Paladio esté desviando intencionalmente al lector de la esencia evagriana, especialmente en un capítulo donde menciona explícitamente la participación de Evagrio en la visita; quizás una explicación más simple y a tono es que Paladio ha transmitido, como mejor lo pudo recordar, la enseñanza que él, junto a Evagrio y Albano, recibió de Pafnucio; y que Evagrio fue orientado por esta enseñanza en una cierta dirección que él mismo desarrolló más tarde.

No creo ser capaz de resolver este problema en el presente estudio ni tampoco es ahora mi objetivo. Espero más bien estudiar la enseñanza sobre el abandono como es presentada en el capítulo 47 de la *Historia Lausiaca*, junto a la enseñanza de Evagrio sobre el mismo tema. Tal ejercicio vale la pena hacerlo en sí mismo, aparte de determinar si la enseñanza corresponde o no a un Pafnucio histórico. Es mucho todavía lo que podemos aprender mientras vamos avanzando; en primer lugar, que la enseñanza de Evagrio no es totalmente de su propia invención; que, como la mayoría de sus otras enseñanzas, la enseñanza sobre el abandono está enraizada en una tradición que lo precede; que los problemas y las circunstancias concretas dieron pie a la enseñanza en primer lugar y la hicieron relevante para la propia vida de Evagrio; y que sí, por supuesto, como hizo con otras partes de la tradición, Evagrio puso en ella su sello, haciéndola más clara, con una presentación más nítida, profundizándola a través de su experiencia particular.

A partir de los estudios de Draguet sobre la *Historia Lausiaca*, una frase de su título se ha convertido en una forma abreviada entre los escolásticos para referirse al fuerte sello de Evagrio que pone de manifiesto el trabajo de Paladio: “une œuvre écrite dans l’esprit d’Évagre”. Pero es neces-

⁸ A. y C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Le Gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science, Sources Chrétiennes*, n° 356. Paris, 1989, p. 142. Para el argumento completo ver pp. 141-142.

* “Una obra escrita en el espíritu de Evagrio” (N.d.T.).

sario quizás matizar el significado que tiene esta descripción, ciertamente correcta. Es demasiado simplista pensar que esto significa que Paladio haya repetido simplemente las historias del desierto y las enseñanzas de los padres transmitidas allí y las haya aprovechado para promover las enseñanzas de Evagrio, las cuales son, por otro lado, *sui generis* y por lo tanto, no representativas del genuino espíritu del monacato egipcio.

Evagrio no es solamente un maestro espiritual muy capaz y creativo que ciertamente impone su propio sello a lo que enseña, sino que es, primero, el vocero de una tradición que lo precede. Por supuesto, siendo uno de los primeros en escribir sobre esto desde adentro y en reflexionar teológicamente sobre ello, ha contribuido mucho a darle forma. Pero lo que enseña tiene sus raíces en padres que lo precedieron y en la sabiduría acumulada a través de experiencias más amplias que la suya propia. Por lo tanto, “una obra en el espíritu de Evagrio”, necesita dejar sentado que nos encontramos aquí no con el espíritu de un peculiar innovador sino más bien con la tradición que él representa. Paladio aprovecha el enfoque, orden y lógica espiritual con las que Evagrio comunica la sabiduría del monacato del desierto⁹.

Aplicando todo esto a la cuestión entre manos, no hay razón para excluir *a priori* que la enseñanza de Evagrio sobre el abandono tenga sus raíces en padres a los cuales pueda haber consultado acerca de esto, según la tradición de ir al desierto a aprender. Sea como sea, ciertamente Evagrio ofrece una profunda y clara enseñanza sobre el tema. Estudiándolo en el contexto del relato de su visita a Pafnucio, más allá de que sea una enseñanza auténtica o no de Pafnucio, podemos obtener algún indicio sobre

⁹ El negarle a Evagrio un lugar cercano a las fuentes principales de las corrientes del monacato egipcio comenzó con la primera crisis origenista al final del siglo cuarto, continuó con las denuncias de Jerónimo y fue confirmado en la segunda crisis origenista en el siglo sexto, con la condena específica de Evagrio, junto con Orígenes y Dídimo en el Segundo Concilio de Constantinopla en 553. Esta imagen dañada es aceptada por muchos estudiosos modernos que siguen siendo influenciados por los antiguos textos que señalan un fuerte contraste entre los monjes activos intelectualmente (generalmente agrupados como “origenistas”) y los monjes más simples, menos educados, y (así lo dan a entender los textos) más santos y más humildes. Que este contraste entre dos tipos de monjes es una interpretación muy forzada de la situación del monacato egipcio del siglo cuarto, está ampliamente ilustrada en el trabajo de G. BUNGE, especialmente su “Évagre le Pontique et les deux Macaire”, *Irénikon* 56 (1983) 215-227. 323-360. Ver también, S. RUBENSON, *The Letters of St. Anthony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund, 1990 y M. SHERIDAN, “Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachismo egiziano” en *L'Egitto Cristiano, aspetti e problemi in età tardo-antica*, ed. A. Camplani, Roma, 1997, pp. 177-216. Para una perspectiva que sugiere también una interpretación más detallada de las deducciones del estudio de Draguet, ver la introducción de C. Mohrmann en *Palladio. La Storia Lausiaca*, pp. xxii-xxiii.

el contexto en el cual Evagrio propone su propia enseñanza, generalmente muy escuetamente expresada. Este contexto nos ayudará a ver que la enseñanza de Evagrio en cortas sentencias y breves capítulos, tiene sus raíces en experiencias muy concretas, las suyas y las de los monjes con los cuales compartía un estilo de vida.

Me propongo desarrollar este estudio en cuatro partes. En la primera parte examinaré los cinco monjes caídos que son mencionados en el capítulo 47 de la *Historia Lausiaca* y cuyas caídas ocasionaron la pregunta hecha a Pafnucio. De hecho, en toda la *Historia Lausiaca* hay capítulos sobre tres de estos monjes cuyas caídas se describen. Los otros dos también son mencionados en los fragmentos siríacos que probablemente son obra de Paladio. Nosotros veremos que Evagrio conocía personalmente y estaba relacionado con los monjes en cuestión. En la segunda parte de este estudio, la respuesta de Pafnucio a sus interlocutores será expuesta y examinada en sí misma. En la tercera parte ofreceré una reacción a esta enseñanza desde el punto de vista de las enseñanzas de Evagrio en general. Finalmente, en la cuarta parte, con un contexto más ampliamente establecido, pueden ser examinados los textos de la enseñanza propia de Evagrio sobre el abandono.

I. Los monjes caídos

I.1. Valente

Al comienzo de su relato, Paladio tiene una serie de tres capítulos en los cuales cuenta la historia de tres de los cinco monjes mencionados en el capítulo 47, monjes cuyas caídas ocasionaron la pregunta presentada a Pafnucio sobre el abandono. En el modo como se desarrolla la narración se manifiestan a veces las características del pensamiento de Evagrio, que son típicas de Paladio. El primero de los monjes mencionados es Valente. “Él era palestino de nacimiento pero corintio por su carácter”¹⁰. La referencia es a san Pablo, que atribuía a los corintios la pasión de ser engreídos (*to pathos tē physioēs*)¹¹. Lo que es central en la enseñanza de Evagrio sobre el abandono es introducido entonces inmediatamente. Virtualmente todo está centrado en el orgullo y cómo puede ser evitado y vencido. Este Valente ha vivido muchos años “con nosotros”, dice Paladio,

¹⁰ HL 25, 1, ll. 1-2.

¹¹ I Co 4,18 ss.

y alcanzó “tal grado de orgullo que los demonios pudieron engañarlo”¹².

Lo que hicieron los demonios fue lo siguiente: Valente estaba tejiendo en la oscuridad y perdió su aguja. Un demonio produjo una luz que le permitió encontrarla y Valente presumió erróneamente de que fue su propia santidad la que produjo esta situación milagrosa. Él se volvió tan engreído que llegó hasta el punto de descartar “la participación en los misterios” (*tēs koinōnías tōn mystērion autōn kataphronēsai*) como algo que no necesitaba¹³. Más tarde, como otro ejemplo de orgullo, cuando Macario, su sacerdote, —a quien Evagrio consideraba como uno de sus maestros sobresalientes¹⁴— le había enviado una porción de golosinas que los huéspedes habían traído, Valente agarró al mensajero y dijo: «Ve y dile a Macario: “Yo no soy un inferior tuyo para que me envíes un regalo”». De este modo Macario entendió que él estaba engañado por un demonio y fue a corregirlo al día siguiente, pero, ¡ay!, no tuvo éxito¹⁵.

Este desafío fue lo suficientemente claro para mostrar al demonio que el monje estaba ahora completamente en su poder. Entonces preparó una visión de sí mismo como el Salvador y se apareció (a Valente) en la imaginación (en *phantasia*) rodeado de miles de ángeles. Uno de estos le dice al monje engañado: “Cristo está satisfecho con tu observancia y la intrepidez con que hablas y por eso ha venido a verte”. Le indica entonces a Valente que se arrodille y lo adore cuando lo vea a la distancia, lo que él hace rápidamente. Es claro que los demonios se están burlando de él, pero todavía no se da cuenta. Al día siguiente corre a la iglesia donde anuncia a la comunidad reunida: “Yo no tengo necesidad de comulgar porque hoy he visto a Cristo”. Esto fue demasiado para los padres, quienes adoptaron entonces fuertes medidas disciplinarias. Ellos lo encadenaron por un año y esto, junto con sus oraciones, trajo la curación. Paladio termina su relato explicando que la razón por la cual está contando ésta y las historias siguientes es que “a menudo, aún la virtud se convierte en ocasión de una caída”¹⁶. Entonces cita el *Eclesiastés*: *Yo he visto a un hombre justo morir en su justicia, y también esto es vanidad (Qo 7,15)*¹⁷.

El lector queda impresionado por este relato debido a varias cone-

¹² HL 2, 1, ll. 4-5.

¹³ HL, 25, 2, ll. 1.13. Aquí se refiere a la celebración de la Eucaristía.

¹⁴ Cf. G. BUNGE, “Évagre le Pontique et les deux Macaires”, *Irénikon* 56 (1983) 215-227. 323-360.

¹⁵ HL 25, 3, ll. 18-23.

¹⁶ Para todo lo anterior, ver HL 25, 4-6.

¹⁷ Evagrio tiene un escolio sobre este texto que será examinado más abajo.

xiones claras con temas de Evagrio y una vez más se vuelve a presentar la antigua pregunta: Paladio ¿inventó esta historia para ilustrar temas de Evagrio, o su conocimiento personal de sucesos como el relatado aquí ha dado forma a la enseñanza propia de Evagrio? Para mí, esta última es la explicación más natural, aunque probablemente es imposible arribar a una conclusión definitiva. De cualquier manera ¿cuáles son las conexiones con Evagrio?

En el *Tratado sobre la oración*, Evagrio habla, desde muy distintos ángulos, sobre la experiencia de un monje con la oración pura, el fin de la vida monástica como él y su tradición la conciben. En algunos de los capítulos habla de sus características positivas, en otros, de posibles peligros. Los capítulos 73 y 74 son formulaciones a las cuales puede haber llegado debido a su propia reflexión y la reflexión con otros padres sobre la clase de engaños que sufrió el monje Valente. Es suficiente citar las propias palabras de Evagrio para que aparezca evidente la conexión. Habría que señalar las varias menciones explícitas de la vanagloria. Esta es una pasión asociada con monjes que han hecho un progreso real en algunos aspectos. Se debe señalar también que Evagrio hace referencia a las ideas sobre el tema de algún otro padre al que no se nombra.

73. “Cuando el espíritu ora con pureza y sin interferencia de las pasiones, los demonios ya no la atacan por la izquierda sino por la derecha. Le proponen alguna irradiación divina o alguna figura tomada de las cosas que agradan a los sentidos, entonces la mente pensará que ha alcanzado perfectamente su objetivo respecto de la oración. Un asceta experimentado dijo que esto sucede debido a la pasión de vanagloria y debido al demonio, el cual, al oprimir el lugar que rodea el cerebro, provoca una vibración en las venas”.

74. “Yo pienso que el demonio toca este lugar y manipula como él quiere la luz que rodea la mente, y así es como la pasión de vanagloria es estimulada para producir una línea de pensamiento que dirige la mente de tal manera que intentará irreflexivamente localizar el conocimiento divino y sustancial. Alguien como éste no estará atribulado por las pasiones sucias y carnales y esto, aparentemente, lo tiene de pie, puro, ante Dios; así cree que no se ejerce contra él ninguna acción contraria y esto le hace suponer que la aparición que ve es divina, si bien, de hecho, le viene de la extrema astucia del demonio que manipula, por medio del cerebro, la luz que está ligada a la mente y así estimula la mente, como hemos dicho”¹⁸.

¹⁸ *Capítulos sobre la Oración*, 73. 74; PG 79,1181D-1183A. Traducción inglesa de S. TUGWELL, *Evagrius Ponticus: Praktikos and On Prayer, translated by Simon Tugwell*.

Debemos considerar esto como un análisis muy pensado de las ilusiones experimentadas por un monje como Valente, cuya historia nos presenta un concreto *sitz im leben* para el tema de la oración sin imágenes que aparece a lo largo de los *Capítulos sobre la Oración*. Tal tema no debe ser entendido como un extraño neoplatonismo esotérico importado por Evagrio hacia tradiciones cristianas más puramente concebidas, sino más bien como su extrema prudencia y la de su tradición ante monjes cuyo orgullo en sus logros ascéticos los llevan a imaginar que están teniendo visiones de Cristo, no sin mencionar que ellos ya no sienten necesidad de participar en los misterios eucarísticos.

Como veremos más abajo, cuando examinemos los propios textos de Evagrio sobre el abandono, él frecuentemente habla de los demonios que se burlan de los monjes vanidosos y orgullosos, como relata aquí Paladio. Más aún, existe una providencia divina involucrada al permitir que esto suceda, porque, como en el caso presente, dará como resultado, eventualmente, la curación del monje¹⁹.

1.2. Herón

La historia de Herón tiene un final menos feliz o, de algún modo, más ambiguo. Él vivía cerca de Paladio, era su “vecino” y se dice que había hablado ofensivamente al “bienaventurado Evagrio”. Sin embargo, Paladio es justo con él. Lo describe como un hombre joven, refinado, dotado de inteligencia y de una vida pura²⁰. Pero esto precisamente se transforma en el problema. En la mentalidad monástica el orgullo está basado en algunos dones reales y en los logros ascéticos. Algo en el propio éxito de Evagrio como padre venerable, debe haberle molestado a Herón, ya que un día le dijo: “Aquellos que obedecen tus enseñanzas están engañados, porque no hay necesidad de escuchar a otros maestros más que a Cristo mismo”²¹.

En esta presunción de un vínculo directo con Cristo, Herón se muestra a sí mismo similar a Valente, como lo hace también en otra acti-

Publicación privada de la Facultad de Teología, Oxford, 1987, pp. 39-40.

¹⁹ G. Bunge señala que también el método de encadenar al monje es conocido por Evagrio como parte de este tema, a lo cual hace alusión su carta 52:4. Ver G. BUNGE, *Evagrios Pontikos, Briefe aus der Wüste, Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gabriel Bunge*, Trier, 1986, pp. 369-370.

²⁰ *HL* 26, 1.

²¹ *HL* 26, 1, ll. 5-8.

tud. “Él no quiso acercarse más a los misterios”²². Entonces, también él fue encadenado. Sin embargo, como continúa el relato, Paladio todavía se siente obligado a hacerle justicia. “Era extremadamente frugal en su manera de vivir”²³, comía y bebía muy poco, podía recitar de memoria muchos salmos, sabía de memoria la *Carta a los Hebreos*, el profeta *Isaías* y partes de *Jeremías*, el evangelio de *Lucas* y los *Proverbios*²⁴. Sin embargo, su orgullo lo hacía inquieto en su celda, la cual finalmente abandonó para ir a Alejandría, su ciudad natal. Frecuentó el teatro, el hipódromo y las tabernas, donde finalmente cayó a los niveles comunes de las pasiones: gula, gusto por el vino y deseo de las mujeres. Habiendo conocido una actriz, se enfermó sorpresivamente, al punto que se le cayeron sus testículos. Esto lo hizo volver a sus pensamientos divinos. Se confesó con los padres pero fue incapaz de recuperar su antiguo ascetismo, ya que murió algunos días después.

Esta historia sorprendente turbó a Evagrio, Paladio y Albano. Ellos se preguntaban: ¿Cómo puede ser que un monje tan logrado pueda caer tan bajo? ¿Por qué Dios lo permitió? Y: ¿Cuál es el sentido de su enfermedad y de su muerte? Estas fueron las preguntas presentadas a propósito por ellos a Pafnucio.

El mismo Evagrio enseñará más tarde que el monje perfecto que piensa de sí mismo con suficiencia, se encontrará imprevistamente a sí mismo inmerso en los deseos carnales más sórdidos²⁵. Por más vergonzante que sea, hay una providencia involucrada en esto. Veremos cómo en las enseñanzas de Pafnucio y Evagrio.

1.3. Tolomeo

La historia de Tolomeo es más sencilla pero están presentes los mismos temas básicos. Él era un gran monje, o al menos un gran asceta, viviendo por más de 15 años en un lugar aparentemente imposible de habitar. Pero “porque se alejó de la enseñanza y de la compañía de hombres santos, como también de la comunión en los misterios”, llegó al

²² HL 26, 2, ll. 11-12.

²³ HL 26, 2, ll. 12-13.

²⁴ HL 26, 3.

²⁵ *Tratado Práctico* (en adelante TP) 13, especialmente “... a veces es entregado también al demonio de la fornicación, aquel que, justo antes estaba obligado y forzado a ser un santo sacerdote”. Ver también TP 14, citado de acuerdo a la edición crítica de A. y C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique, Traité Pratique. Sources Chrétiennes*, n° 171, Paris, 1971, pp. 528-535.

punto de sostener que estas cosas no tenían valor²⁶. También abandona el desierto y cae víctima de la gula y del gusto por el vino, su problema básico se puede resumir como “nunca hablaba con nadie”²⁷, es decir, nunca pedía consejo a los padres por ser autosuficiente. De todo este relato surge que Tolomeo todavía no está curado. La historia termina con palabras del libro de los Proverbios: *Aquellos que no tienen cabeza (kybérnēsis) caen como las hojas* (Pr 11,14), un texto que Evagrio comenta citando simplemente dos versículo del *Nuevo Testamento: Agitados por todo viento de doctrina y náufragos en la fe*²⁸.

Esta triste historia refuerza las frecuentes declaraciones de Evagrio de que el monje no debe dedicarse solamente al ascetismo corporal²⁹ e, igualmente, su insistencia en la importancia de consultar a los padres³⁰.

I.4. Esteban

Los monjes Esteban y Eucarpio, mencionados en el capítulo 47 de la *Historia Lausiaca*, no son citados en ninguna de las versiones recibidas del texto original, sin embargo, en su edición crítica de los materiales siríacos de la *Historia Lausiaca*, Draguet publicó en un apéndice dos fragmentos que cuentan la historia de dos monjes caídos, Esteban y Eucarpio. Los relatos, aunque apenas más largos que los tres capítulos examinados hasta ahora, ciertamente parecen ser propios de Paladio, ellos siguen el mismo tenor del resto de la *Historia Lausiaca*. En ambos relatos el autor tiene de primera mano la experiencia de la caída en cuestión y, en ambos, Evagrio está involucrado. Nosotros podemos considerar razonablemente que estos son Esteban y Eucarpio, acerca de cuya caída van a preguntarle a Pafnucio tanto Paladio como Evagrio y Albano. Draguet señala estos fragmentos como *HL* [72] (historia de Esteban) y *HL* [73] (relato sobre

²⁶ *HL* 27, 2, ll. 10-13.

²⁷ *HL* 27, 2, l. 15: ... *mēdeni mēdēn homiloúnta*.

²⁸ *Comentario a los Proverbios* 11,14 (en adelante *In Prov.*), citado de acuerdo con la edición crítica de P. GÉHIN, *Évagre le Pontique, Scholies aux Proverbes, Sources Chrétiennes*, n° 340, Paris, 1987. La numeración de los *scholias* en Géhin será indicada entre paréntesis después de la cita, así (G 125), p. 222. Para los textos del *Nuevo Testamento* citados por Evagrio, ver *Ef* 4,14 y *1 Tm* 1,19.

²⁹ Por ejemplo: *Cartas* 27,3; 28,1; 52,5-6; 56,5; *TP* 38; *In Prov.* 2,5 (G 20); *Ad Monachos* 38-44 con mis comentarios en J. DRISCOLL, *The Ad Monachos of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary*, Rome, 1991, pp. 90-93.

³⁰ Por ejemplo: *Ad Monachos* 88-92.

Eucarpio)³¹. Un resumen de sus relatos servirá aquí a nuestro propósito, como con los tres monjes caídos previamente citados.

Mientras los monjes Valente, Herón y Tolomeo provienen todos del monasterio de las Celdas, los relatos de Esteban y Eucarpio se desarrollan en Escete. Por lo tanto es muy probable que Pafnucio de Escete pudiera conocer ciertamente sus historias y, como los otros padres, podría haber reflexionado sobre ellas. Sus historias muestran los mismos temas que ya hemos encontrado, pero cada uno muestra su propia versión particular sobre el mismo problema de siempre: el orgullo.

Al comienzo de la historia de Esteban, Paladio³² usa explícitamente una expresión sobre la cual estamos centrados en este estudio, a saber: “fue abandonado por la providencia divina debido a su arrogancia y orgullo más allá de toda medida”³³. Su problema comenzó cuando él se separó de la fraternidad, llegando al extremo de decir: “estoy sometido a Macario y, sin embargo, mi observancia es mejor que la suya”. Finalmente se marcha buscando la vida ciudadana en Alejandría y cae en la dinámica común de las pasiones que va desde la gula hasta la fornicación. Esteban tiene la costumbre de referirse explícitamente a las actitudes más chocantes, sin darse cuenta de lo engañado que se muestra. Con respecto a su fornicación dice: “No hay ley para el perfecto. Lo que hago, no lo hago por pasión. No hay pecado en la fornicación porque —aquí cita la Escritura— después de todo *varón y mujer fueron creados por Dios (Gn 1,27)*”³⁴.

Sucede que Paladio y “el venerable Evagrio” tienen que ir un día a Alejandría en compañía de otros cuatro monjes. Ellos descubren que la ciudad entera comenta vivamente sobre las aventuras de Esteban. Cuando Evagrio se encuentra con Esteban, comienza a llorar y realiza el gesto humilde de postrarse a los pies de éste suplicándole que regrese a la cordura, pero Esteban ni siquiera vuelve su cabeza hacia el hombre tirado en el suelo, a sus pies. Finalmente ellos persuaden al monje equivocado de ir a la parte de la ciudad a donde ellos van y Evagrio le dice: “Querido, ver-

³¹ R. DRAGUET, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque* (CSCO Script. syr. 169-170; 173-174; Louvain, 1978). El texto siríaco se encuentra en v. 173, pp. 365-372; la traducción en v. 174, pp. 236-241. En cuanto a las razones de Draguet para considerar que el material es auténticamente de Paladio, ver v. 173, p. 365. Para una discusión más amplia sobre el significado de estos fragmentos, ver G. BUNGE, *Quatre ermites égyptiens*, pp. 53-55; 68-69; 76-80.

³² Por conveniencia nos referiremos al autor como Paladio, aunque quizás no se pueda determinar con certeza que sea él.

³³ HL [72], 1, siríaco, p. 361; traducción p. 236 ll. 29-30.

³⁴ HL [72], 2, siríaco, p. 366; traducción p. 237 ll. 15-18.

daderamente has caído desde las alturas con los ángeles a los abismos del pecado... pero, aunque Satán haya podido llevarte tan bajo por tal caída, te ruego que no desespere de tu salvación. Levántate, vuelve al desierto con nosotros y por las manos del Dios misericordioso podrás alcanzar nuevamente tu nivel anterior”³⁵. Pero Esteban no se inmutó. Él acusa a los monjes de un ascetismo sin sentido y finalmente proclama que ha encontrado la verdad.

La historia no termina felizmente. Esteban parece que está viviendo en un lugar llamado todavía un monasterio al cual ha llevado a una mujer joven que era huérfana, aparentemente para ayudarla en su necesidad pero en realidad con una intención desviada en su mente³⁶. Aparecen unos bandidos, los atan y al final prenden fuego a su casa. Ellos se queman vivos. Paladio comenta, usando las palabras de Pablo: “Debido a que ellos no creyeron conveniente reconocer a Dios, el mismo Dios los entregó a su mente ofuscada para hacer lo que es impropio (*Rm 1,28*)”³⁷. Él concluye: “Estas cosas le sucedieron a Esteban porque se aisló a sí mismo de la fraternidad y estaba tan lleno de sí en su espíritu que pensaba que era perfecto”³⁸.

1.5. Eucarpio

Como todos los otros monjes de cuyas caídas ya estamos enterados, Eucarpio fue primero un monje impresionantemente avanzado. Él había permanecido encerrado en su celda por dieciocho años y, en quince no había intercambiado una palabra con nadie. Su dieta era frugal. Pero, “al final también él fue desviado por los demonios debido a la opinión falsa que tenía de sí mismo”³⁹.

La discusión de Paladio sobre su caída, señala nuevamente el origen de sus problemas: haberse distanciado a sí mismo del contacto con otros hermanos, haber cesado de meditar sobre los libros sagrados, reduciendo su práctica a la oración constante. Esto último parece, al principio, digno de alabanza, pero el punto es que debe ser sometido a los “contro-

³⁵ *HL* [72], 3, siríaco, p. 367; traducción pp. 237-238 ll. 32-4.

³⁶ *HL* [72], 4. Este ejemplo es usado por Pafnucio en su respuesta en el capítulo 47. Cf. *HL* 47: 7.

³⁷ *HL* [72], 4, siríaco, p. 368; traducción p. 238 ll. 28-29. Este mismo texto es citado por Pafnucio en *HL* 47: 17.

³⁸ *HL* [72], 5, siríaco, p. 368; traducción p. 238 ll. 33-35.

³⁹ *HL* [73], 1, siríaco, pp. 368, 369; traducción p. 239 ll. 10-11.

les y equilibrios” de la comunidad y de los escritos sagrados. En cambio, el orgullo penetró en Eucarpio de tal manera que él pensó que podía ver constantemente a Dios en su mente⁴⁰.

Satanás se aparece a Eucarpio “bajo la forma de un ángel de luz” y le dice, “Yo soy Cristo”⁴¹. Por supuesto, el monje engañado lo adora y le pide una palabra. El mensaje satánico que sigue es comunicado en términos extremadamente sagaces, y no es difícil imaginar que ellos representan un tipo de “espiritualidad” que, de tiempo en tiempo, alguno podría tratar de introducir en el desierto. Interpretando el mensaje desde la perspectiva que nos proporciona la teología de Evagrio, podríamos decir que Satanás, disfrazado de Cristo, convence a Eucarpio de que no hay necesidad de la *praktiké* en la vida monástica, sino que los monjes deberían pasar inmediatamente al lugar placentero del conocimiento. “Yo deseo hacer en ti mi morada... Tú has llegado a ser perfecto”, le dice el falso Cristo “... y ahora irás y enseñarás a los hermanos que ellos no deberían ocuparse más de la lectura de las Escrituras o del Oficio de los *Salmos*, ni tampoco deberían realizar trabajos manuales o exigirse con hambre, sed y ayuno. En cambio, deberían preocuparse por las tareas del alma, así pueden capacitarse más rápidamente para ser introducidos en el grado supremo y contemplarme a mí constantemente en su entendimiento. Entonces yo puedo mostrarles mi gloria”⁴².

En lo que sigue, este Cristo nombra a Eucarpio como nueva cabeza de Escete, especificando que Macario ya no está capacitado para esa función. Al día siguiente es enviado a hacer este anuncio a los hermanos reunidos. Cuando Eucarpio llega a la asamblea, ve a los hermanos reunidos en torno a Juan, escuchando su enseñanza. Es casi seguro que éste es Juan, el Enano⁴³. Eucarpio le lanza un insulto vulgar y le anuncia que

⁴⁰ HL [73], 2. Como señala Bunge, el pensamiento de ser capaz de ver a Dios, es el trasfondo de muchos de los *Capítulos sobre la oración* de Evagrio. Ver BUNGE, *Quatre ermites égyptiens*, p. 55. Constaté lo mismo más arriba sobre Valente; a saber, que el trabajo de Evagrio está formado por sus propias reflexiones y las de otros padres sobre este tipo particular de autoengaño entre los monjes que han conocido.

⁴¹ HL [73], 3, siríaco, p. 369; traducción p. 239, ll. 18-20. La expresión “Satán, apareciendo como un ángel de luz” está tomada de 2 Co 11,14, cuyo contexto ayuda a entender la alusión. Evagrio habla a menudo de esto. Ver *Capítulos sobre la oración* 95; *Carta* 29,4; *In Prov.* 20,27 (G 221), *Antirretikos* 25,56.

⁴² HL [73], 3, siríaco, pp. 369-370; traducción p. 239, ll. 23-34. Habría que señalar que también aquí la tentación es una cuestión de ver de algún modo realmente a Dios.

⁴³ Fue durante este tiempo que Juan el Enano estaba en actividad en Escete y era muy admirado allí. Draguet señala en una nota que su experiencia está recapitulada en varios manuscritos de los *Apotegmas de los Padres* bajo el nombre de Juan el Enano. Cf. DRAGUET, *Les formes syriaques*, p. 240, n. 1.

él es ahora el jefe en Escete. Cuando le preguntan quién lo había nombrado como tal, dice que Cristo mismo lo había nombrado jefe la noche anterior. Entonces, sorprendentemente, acusa a tres maestros –Evagrio, Juan y Macario– de manera injuriosa. Sobre Macario y Evagrio dice algo que recuerda lo que oímos antes en el mensaje fabricado por el demonio, sugiriendo que los monjes no necesitan perder tiempo en la *praktiké* sino que tendrían que avanzar rápidamente a las cosas más elevadas. Específicamente dice que Macario no sabe cómo conducir a los hermanos hacia “las cosas celestiales”. Y con respecto a Evagrio, él es “una catarata de palabras que cansa a los hermanos con sus escritos y les impide su trabajo espiritual”⁴⁴. Estas quejas suenan verdaderas según lo que conocemos de la enseñanza de Macario y Evagrio. Cada uno a su manera, insiste constantemente en que ningún monje puede avanzar hacia cosas más elevadas sin una *praktiké* firmemente establecida que tiene que mantenerse siempre.

Por lo tanto, como Paladio lo hace explícito, nos enfrentamos aquí de nuevo con un monje “que no quiso meditar sobre los libros sagrados o sobre la doctrina de los padres”⁴⁵. También en su caso, los demás monjes no tuvieron otra alternativa que recurrir a las famosas cadenas y a la oración. Después de once meses en cadenas, Eucarpio recapacita y es curado de su orgullo. Él vive otro año, siguiendo los mandatos de los padres de atender a los enfermos y lavar los pies a los extranjeros, es decir, en ejercicios muy sólidos de la vida de *praktiké*⁴⁶.

1.6. Cinco monjes caídos: un resumen

Teniendo en cuenta las precauciones que cualquier intérprete moderno quisiera hacer sobre estos relatos de Paladio, teniendo en cuenta *l'esprit d'Évagre* que caracteriza su relato, teniendo en cuenta los propósitos didácticos del género literario empleado, es claro que estas historias tienen sus raíces en experiencias concretas que perturbaron la vida monástica no sólo en las Celdas sino también en Escete. Estas historias nos dan un sentido pormenorizado de lo que estaba detrás de la pregunta planteada a Pafnucio en el capítulo 47 de la *Historia Lausiaca*. Ellos nos dan también una visión de las circunstancias concretas en las cuales el mismo Evagrio elaboró su propia enseñanza y las razones por las que esa enseñanza hace hincapié en muchos de los temas.

⁴⁴ HL [73], 4, siríaco, p. 371; traducción pp. 240-241, ll. 20-3.

⁴⁵ HL [73], 4, siríaco, p. 371; traducción p. 241 ll. 6-7.

⁴⁶ HL [73], 5.

Todos los monjes caídos tienen en común un orgullo galopante que se manifiesta a sí mismo en una vanidad por sobresalir y en severos logros ascéticos. Todos ellos se atrevieron a distanciarse de las enseñanzas establecidas de los padres como también de la comunidad de los hermanos, formada alrededor de esos padres. En tres casos se menciona que ellos no sintieron más la necesidad de participar en los misterios eucarísticos debido a que su perfección había llegado a ser tan grande. Ellos piensan que tienen acceso directo a Cristo, más aún, que lo han visto en visiones especiales. Pero lo que es claro a los otros es que estos monjes desafortunados se han convertido en títeres de los demonios, quienes están muy felices de burlarse de ellos. Cuando tales acciones y pensamientos tan perturbadores ocurren entre monjes que alguna vez fueron reconocidos por estar entre los mejores, no sorprende que otros monjes deseen saber, con paciencia y esfuerzo y también con cierto miedo frente a la posibilidad de su propia caída, cuáles fueron realmente las causas de tales descarrilamientos. Estas son preguntas para ser presentadas al más sabio de los padres, y al presentarlas a Pafnucio, los monjes que preguntan están muy necesitados de alguna luz con la que él pueda iluminar un misterio tan oscuro. Ahora podemos disponernos a escuchar lo que Pafnucio tiene que decir acerca del tema.

II. La respuesta de Pafnucio explicada en sus propios términos

Después de haber sido planteada la pregunta y descrito el contexto por la mención de los nombres de los cinco monjes cuyas historias hemos examinado, la respuesta de Pafnucio es introducida solemnemente con las palabras: “Entonces Pafnucio, el más conocedor (*ho gnōstikōtatos*), nos dio esta respuesta”⁴⁷. Según él hay dos formas básicas de cómo uno debe entender la caída de un monje: sucede o bien por la buena voluntad de Dios o por su consentimiento (*eis te eudokían theoû kai sygjōrēsín*)⁴⁸. Si sucede debido a la buena voluntad de Dios, entonces es con el propósito de glorificarlo en algo. Si sucede debido a su consentimiento, estamos considerando entonces alguna caída moral. En el contexto de este punto básico de partida se despliega la enseñanza.

Puede suceder, explica Pafnucio, que la virtud se busque muchas veces por un propósito perverso: obtener la alabanza de otros o promover

⁴⁷ HL 47, 5, ll. 37-38. Este título, como lo aclara la teología de Evagrio, está reservado a los monjes que han alcanzado alturas contemplativas mientras mantienen su *praktiké* intacta.

⁴⁸ HL 47, 5, ll. 39-40.

su propio modo de pensar. En estos casos “es Dios mismo quien los abandona a una caída para su propio bien, así, a través de tal abandono ellos pueden sentir la diferencia del cambio y corregir ya sea su intención o sus acciones”⁴⁹. En esta explicación aparece por primera vez en este capítulo el término técnico que será objeto de nuestro estudio cuando lleguemos a Evagrio, a saber, el abandono: *egkataleípō* y *egkatáleipsis*. Esta enseñanza está llena de ejemplos. El error del monje sucede algunas veces con respecto a su intención, otras con respecto a la acción en sí misma. Con respecto a la primera, por ejemplo, un monje podría dar limosna a una mujer joven pero con un propósito perverso en su mente. La acción en sí misma es buena pero el fin es malo⁵⁰. O uno puede dar limosna para ayudar realmente a otro, pero se la hace en forma mezquina. En este caso la intención es buena pero a la acción le falta calidad.

Pafnucio sabe que los monjes tienen dones genuinos de tipos diferentes. Algunos tienen una disposición natural para pensar, otros están especialmente dispuestos para el ascetismo. Lo importante es cómo son comprendidos estos dones. Cuando aquellos que han sido agraciados con ellos atribuyen sus buenas cualidades a sus propias capacidades, “ellos son abandonados (*egkataleiphthéntes*) y caen víctimas de sórdidas acciones y pasiones...”⁵¹. Esto es un problema especialmente grave “cuando alguien lleno de orgullo por la excelencia de sus palabras, no atribuye a Dios esta excelencia o la riqueza de su conocimiento (*tēn chorēgian tēs gnōseōs*) sino que piensa, por el contrario, que es fruto de su propio ascetismo o naturaleza. Entonces Dios le retira el ángel de la providencia”⁵². Tal persona es entonces entregada al enemigo para su propia humillación.

A continuación sigue una imagen muy interesante para describir “las almas de aquellos que están bajo el influjo de las pasiones (*hai tōn empathōn psychai*)”⁵³. Ellas reflejan varias clases de fuentes. Cuando ejemplifica, en realidad Pafnucio presenta las pasiones en un orden particular, un orden que sigue su propia dinámica e interrelación interna. Este criterio era común en el desierto y, por supuesto, Evagrio es famoso por su descripción detallada de las ocho pasiones fundamentales y sus interrelaciones. La práctica monástica de redactar tales listas está inspirada, en parte,

⁴⁹ HL 47, 6, ll. 48-51.

⁵⁰ Vimos un ejemplo de esto mismo en la historia de Esteban, la historia que terminó con él y la mujer quemados vivos.

⁵¹ HL 47, 8, ll. 67-69.

⁵² HL 47, 9, ll. 72-75.

⁵³ HL 47, 10, l. 85.

por listas bíblicas que hacen lo mismo, en parte son frutos refinados de experiencias particulares⁵⁴. La lista de Pafnucio comienza, como era de esperar, con la pasión de la gula y el gusto por el vino. Los que están esclavizados por esta pasión se parecen a fuentes barrocas. Los amantes del dinero y los ambiciosos se parecen a fuentes llenas de sapos. Finalmente, los envidiosos y los orgullosos de tener las más altas aptitudes para el conocimiento (*yperēphanoi epitēdeiótēta dē gnōseōs échontes*) se dice que se parecen a fuentes donde se multiplican las serpientes, fuentes de las que nadie querría sacar agua debido a su gusto amargo⁵⁵. Habiendo presentado esta lista de vicios, Pafnucio los relaciona haciendo notar que “por esta razón David pidió tres cosas: bondad, instrucción y conocimiento (*chrēstótēta kai paidēian kai gnōsin*)⁵⁶. Porque sin bondad es inútil el conocimiento”⁵⁷.

Para nuestros propósitos particulares es importante notar que la lista de Pafnucio termina con los orgullosos debido a su conocimiento. Este es para él el punto de partida del proceso. “Si alguien se corrige a sí mismo, dejando de lado su orgullo –la causa del abandono (*tēn aitían tēs egkataleípseōs*)– y recupera la humildad, reconoce sus límites, sin exaltarse a sí mismo sobre los demás y es agradecido con Dios, entonces le volverá otra vez el conocimiento. Los discursos espirituales que no están acompañados de una vida santa y de templanza son espigas vaciadas por el viento”⁵⁸. Cualquier clase de pecado dará por resultado un abandono proporcionado al grado de orgullo involucrado.

En lo que sigue, también Cronio está incluido en la respuesta a la pregunta presentada por los tres visitantes. La enseñanza es introducida por la frase: “Aquellos hombres también nos dijeron a nosotros”⁵⁹. Ella continúa desarrollando temas relacionados con el orgullo y la necesidad de conformar su vida a las propias palabras. Así el tema del abandono es abordado otra vez con una visión que intenta ligar entre sí toda la conversación. Ellos comienzan diciendo: “Por lo tanto, acerca de las causas

⁵⁴ Por ejemplo, *Mt* 15,19; *Mc* 7,21-22; *Rm* 1,29-31; 13,13; *1 Co* 5,10-11; *2 Co* 12,20-21; *Ef* 4,31. Cf. S. WIBBING, *Die Tugend- und Lasterkatologe im Neuen Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentlich Wissenschaft, 25), Berlin, 1959. A. y C. GUILLAUMONT, *Sources Chrétiennes*, n° 170, pp. 63-84.

⁵⁵ *HL* 47, 10.

⁵⁶ La referencia es al *Salmo* 118,66.

⁵⁷ *HL* 47, 10, ll. 91-93.

⁵⁸ *HL* 47, 11, ll. 93-99. Mi traducción evita resolver el sentido de la expresión difícil *hē emmartyros gnōsis*, sobre la cual, sin embargo, se podría consultar la nota de G. J. M. BARTELINK, *La Storia Lausiaca*, p. 384.

⁵⁹ *HL* 47, 13, l. 108.

del abandono divino"... y se dan más razones. Una causa que puede ser considerada desde un aspecto positivo es que se puede manifestar una virtud oculta como en el caso de Job. El texto de *Job* 40,3 es citado y después parafraseado para indicar cómo debe ser aplicado⁶⁰. Entonces, la razón por la que Job parece estar abandonado de Dios, es como si Dios le estuviera diciendo, "Tú me eras conocido a mí, el Único que ve en lo oculto. Pero, porque eras desconocido de los hombres, que sospechaban que me adorabas debido a tus riquezas, yo cambié tus riquezas para mostrarles la gratitud de la que está penetrada tu conducta (tēn eucharístōn sou philosophían)"⁶¹.

Otra causa del abandono divino tiene como fin reprimir el orgullo. Aquí Pablo es el ejemplo bíblico. Tan grandes fueron sus milagros y sus éxitos que estaba en peligro de llenarse completamente de sí mismo y caer preso de un orgullo diabólico. En consecuencia, Pablo habla del remedio con sus propias palabras, "Por esta razón me fue dada una espina en la carne, un ángel de Satanás, para que me abofetee, y así me cuide de ser orgulloso"⁶².

Después se mencionan otros ejemplos bíblicos de abandono, mostrando el conocimiento que tiene Pafnucio de ambos testamentos, como fue mencionado al comienzo del capítulo⁶³. El paralítico es abandonado a causa de sus pecados, Judas es abandonado, la razón se expresa en una frase fuerte: "debido a que prefirió el dinero al *Logos*". Esaú es abandonado "debido a que prefirió su vil estómago a una bendición paternal". Se usa a Pablo para resumir el significado de estos tres ejemplos⁶⁴. Él dice de los que se parecen a éstos, "*Y como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, Dios los entregó (parédōken) a su mente insensata para que hicieran lo que no conviene (Rom 1,28)*". Y otro versículo de Pablo es citado con esta introducción: "Respecto a aquellos que parecen tener conocimiento de Dios en una mentalidad corrompida..."⁶⁵, Pablo dice, "*porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias (Rom 1,21) Dios los entregó (parédōken) a pasiones degradantes (Rom 1,26)*". La totalidad de la enseñanza (y el capítulo) con-

⁶⁰ Este tipo de exégesis es común en el desierto, esto es, primero una cita y luego una paráfrasis de la misma de modo que su aplicación a una cuestión particular quede clara.

⁶¹ *HL* 47, 15, ll. 126-130. Para esta traducción de tēn eucharístōn sou philosophían ver G. J. M. BARTELINK, *La Storia Lausiaca*, pp. 384-385.

⁶² *2 Co* 12,7 como en *HL* 47, 15, ll. 133-134.

⁶³ *HL* 47, 3, ll. 18-19.

⁶⁴ Acerca del paralítico, Judas y Esaú ver *HL* 47, 16, ll. 134-142.

⁶⁵ *HL* 47, 17, ll. 145-147.

cluye con estas palabras: “Por todo esto sabemos que es imposible caer en situaciones vergonzosas a menos que uno sea abandonado (*egkatalaiphthénta*) por la providencia de Dios”⁶⁶.

III. Una reacción a la enseñanza de Pafnucio desde el punto de vista de Evagrio

Antes de examinar la enseñanza propia de Evagrio sobre las razones para el abandono, puede ser útil una reacción preliminar a la enseñanza de Pafnucio. Hay temas aquí que llaman la atención a quien es familiar con los grandes lineamientos de toda la teología de Evagrio. Por supuesto, esto puede explicarse, al menos en parte, por la influencia de Evagrio sobre Paladio, por el hecho de que estamos aquí frente a “une œuvre écrite dans l’esprit d’Evagre”. Pero a la luz de una interpretación más amplia de esta evaluación del material de la *Historia Lausiaca* que estoy proponiendo, podemos reaccionar ante la enseñanza tal como es presentada aquí, preguntándonos cómo tal enseñanza, si es presentada a Evagrio por un maestro como Pafnucio, lo puede haber impactado y cómo pudo haber sido parte del fundamento de algo que Evagrio desarrolló más tarde de un modo más sistemático⁶⁷.

Las dos razones básicas por las cuales Pafnucio incursiona en el abandono, expresadas ya sea al comienzo de la conferencia o al final, formarán la columna vertebral de la enseñanza de Evagrio. Además Pafnucio centra el tema en el orgullo, donde también lo hace Evagrio. Sin embargo, la enseñanza de Evagrio es más elaborada, más matizada de lo que se encuentra aquí. Es posible pensar que Evagrio recibe de Pafnucio una perspectiva inicial que luego desarrolla. Tanto Pafnucio como Evagrio cuando plantean la pregunta, se presentan como hombres que están hablando desde la experiencia. Historias como las de los cinco monjes caídos serán la razón por la cual se previene constantemente sobre el orgullo.

Algo más que llama la atención del conocedor de las líneas generales de la teología de Evagrio, es la forma en la cual Pafnucio divide los

⁶⁶ HL 47, 17, ll. 149-151.

⁶⁷ Si “una obra escrita en el espíritu de Evagrio” significa aquí simplemente que Paladio pone la enseñanza de Evagrio en boca de Pafnucio, él ciertamente redujo la enseñanza de Evagrio y perdió varias de las mejores oportunidades para promover la enseñanza evagriana como, por ejemplo, en la lista de los vicios, la cual deja afuera algunos de los más significativamente desarrollados por Evagrio. Lo mismo podríamos decir acerca de parte de la terminología, la cual, como veremos, no tiene el cuidado de usar algunos términos preferidos por Evagrio para expresar ciertas ideas.

posibles problemas, ya sea los relacionados con el pensamiento (*dianoía*), ya sea con el ascetismo (*askēsis*). Esto corresponde a divisiones de Evagrio concebidas más nítidamente entre *praktiké* y conocimiento, sus términos preferidos para hablar sobre lo que Pafnucio habla aquí. La división de la totalidad de la vida monástica entre *praktiké* y conocimiento es algo cuya claridad le debemos a Evagrio, pero ciertamente él no puede ser considerado como el responsable de inventarla. Ella se encuentra por todas partes en la enseñanza del desierto, aún cuando con terminología diferente y la razón es simplemente que ella está en la naturaleza de las cosas. La vida monástica no es un ascetismo extenuante. Su ascetismo se emplea para alcanzar un objetivo más noble, de cualquier modo que se le llame. El problema del abandono se mueve, de algún modo, entre los polos del logro ascético y la búsqueda de una meta más alta. Cuando el monje se enorgullece por uno u otro, es abandonado.

La vívida imagen de varias pasiones comparadas con diferentes fuentes impresiona al lector evagriano tanto por lo que dice como por lo que deja de decir. Una lista de vicios, describiendo su interrelación dinámica, se encuentra a menudo en los escritos de Evagrio. El punto de partida de Evagrio es siempre la gula, como aquí para Pafnucio, aunque Evagrio habitualmente no especifica el amor por el vino cuando se trata de establecer una lista. Para Evagrio la gula siempre es seguida por la fornicación, como fue el caso de algunos de los monjes caídos cuyas historias fueron examinadas. Sin embargo, Pafnucio no menciona esto. Él pasa inmediatamente al amor al dinero y la ambición. Para Evagrio el amor al dinero sigue a la fornicación y, aunque habla de la ambición, ésta no aparece en sus listas. De aquí Pafnucio pasa inmediatamente a la envidia y al orgullo, la cúspide de la lista, la más perniciosa de todas las pasiones. En Evagrio el orgullo mantiene la misma posición culminante, pero la enseñanza de Pafnucio descarta cuatro vicios que ocupan una parte considerable de la enseñanza de Evagrio: tristeza, ira, *acedia* y vanagloria⁶⁸. Al menos dos de estas, ira y vanagloria, aparecieron ciertamente en las historias de los monjes caídos. Si el propósito de Paladio fue simplemente hablar de la visita a Pafnucio para promover las enseñanzas de Evagrio, es raro no encontrar “fuentes” de ira y vanagloria en su boca ni tampoco la mención de la tristeza y la *acedia*. Una posible explicación es que simplemente tenemos aquí un relato de la enseñanza propia de Pafnucio sobre el tema.

Sea o no original de Pafnucio la comparación de las pasiones con las fuentes, Evagrio mismo es impactado por la idea, ya sea que la haya recibido aquí o en cualquier otro lugar de la tradición. Comentando

⁶⁸ Para una expresión típica del listado de las pasiones de Evagrio, ver *TP* 6, con descripciones subsiguientes de cada una en *TP* 7-14.

Proverbios 9,18c dice, “de la misma manera como hay en Dios una fuente de vida (cf. *Sal* 35,10), así hay en el mal una fuente de muerte. Y si la fuente de Dios es una fuente de virtud y de conocimiento, del mismo modo la fuente del mal es una fuente de pecados y de ignorancia. Y así podrían ser interpretadas otras palabras [de la Escritura] tales como *ríos, pozos, agua y lluvia*”⁶⁹. Para aplicar esto a la enseñanza de Pafnucio, podríamos decir que las fuentes malignas de la gula y del amor al dinero son fuentes de pecados mientras que la fuente del orgullo es una fuente de ignorancia. Evagrio es claro y nítido en su discurso; Pafnucio algo menos.

Si realmente Evagrio escuchó de Pafnucio la referencia al salmo de David al final del discurso sobre la fuente, él no podía haber dejado de impresionarse por el lenguaje de David quien rezó pidiendo bondad, instrucción y conocimiento (*chrēstótēta kai paidēian kai gnōsin*). Evagrio habría notado en este texto de la Escritura, como encontró en muchos otros, la división de la vida monástica en *praktikē*⁷⁰ y conocimiento. *Chrēstótēta kai paidēian* lo aplicaría a *praktikē*, y aquí la usa la Escritura, como lo hace muchas veces, el nombre específico, no uno simbólico, para el fin de la vida monástica: *gnōsis*. En consecuencia, cuando Pafnucio concluye, “Sin bondad es inútil el conocimiento”⁷¹, esta frase resume toda la vida monástica tal como Evagrio la concibe, y esto sí lo podríamos encontrar en su boca. En último término, probablemente es imposible decidir si Paladio ha puesto esta frase en boca de Pafnucio o si Evagrio aprendió tales cosas de padres tales como él. La última posibilidad no es improbable y no puede ser descartada fácilmente.

Otras dos enseñanzas bíblicas provenientes de Pafnucio y Cronio habrían impresionado a Evagrio debido a su formulación. La historia del abandono de Judas termina con lo que yo llamo una frase contundente: “porque él prefirió el dinero al *Logos*”. La expresión suena rara, a menos que uno conozca cómo a menudo los monjes egipcios se mueven en el contexto de las dos grandes divisiones de la vida monástica y encuentran que en todo lugar de la Escritura se habla secretamente sobre esto. Para nosotros quizás la frase debería ser traducida más sencillamente como “prefiriendo el dinero a una palabra”⁷², pero el doble sentido está siempre presente para el monje que escucha cuidadosamente. En la terminología monástica, Judas fue abandonado porque cayó desde el conocimiento (su

⁶⁹ *In Prov.* 9,18c (G 116), p. 214.

⁷⁰ Sobre *chrēstótēs* ver *In Prov.* 25,21 (G 314), 27, 25 (G 341). Sobre *paidēia* ver *In Prov.* 1,2 (G 3).

⁷¹ *HL* 47, 10, ll. 92-93.

⁷² ... *protimēsas lōgou argýrion*... *HL* 47, 16, l. 139.

amistad con el *Logos*) a la pasión del amor al dinero⁷³.

Algo similar ocurre con la enérgica formulación sobre Esaú, quien fue abandonado “porque prefirió su estómago vil a una bendición paterna”. Nuevamente aquí los padres han descubierto en el texto bíblico las características básicas que todavía se mantienen verdaderas en la vida monástica; a saber, que alguno, sujeto a una pasión (en este caso la gula) no puede esperar gozar de la vida del conocimiento (aquí expresado como una bendición paterna). Si Paladio representa aquí un encuentro real de Evagrio con maestros monásticos, comenzamos a vislumbrar cómo él mismo aprendió una lectura tan sucinta y cuidadosa de los textos bíblicos, expresando su propio modo de pensar en sus *scholia*. Más allá de que uno quiera considerar la *Historia Lausiaca* como “une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre”, es cierto que Evagrio no es el único en el desierto que interpreta la Escritura de esta forma y que tampoco es una práctica reservada a los monjes de las Celdas y de Nitria donde, se dice, probablemente se leía a Orígenes⁷⁴.

IV. Las razones del abandono según la enseñanza propia de Evagrio

Esperamos que lo que hemos dicho hasta ahora haya demostrado que si Evagrio va a desarrollar una enseñanza sobre el abandono, ésta no será una teoría desarrollada en el vacío o hecha por un teórico intelectual. Ella surgirá de su propia experiencia de específicos monjes caídos con quienes ha vivido o cuyas historias conoció. Y también vendrá de la consulta con otros padres cuyas ideas sobre la materia habrían influido sobre las propias de Evagrio.

Quizás el texto más señalado y abarcativo de Evagrio sobre el abandono se encuentra en el *Tratado gnóstico*. Su presencia en ese trabajo particular muestra que la comprensión de la cuestión es de especial com-

⁷³ En algún lugar Evagrio señala sobre Judas, “el traidor Judas recibió riquezas inteligibles y posesiones espirituales, pero no sabía qué hacer con ellas, porque por la búsqueda de ganancias despilfarró la sabiduría y la bondad de Dios”. *The Scholia on Ecclesiastés* 5,17-19 (en adelante *In Eccl.*), citado de acuerdo a la edición crítica de P. GEHIN, *Evagre le Pontique, Scholies a l'Écclésiaste, Sources Chrétiennes*, n° 397, Paris, 1993. Así *In Eccl.* 5,17-19 (G 43), p. 138.

⁷⁴ He tratado de mostrar que esta misma clase de exégesis bíblica está ampliamente representada en Poimén un firme representante de las tradiciones de Escete. Ver mi artículo “Exegetical Procedures in the Desert Monk Poemen” en *Mysterium Christi, Symbolgegenwart und theologische Bedeutung, Festschrift für Basil Studer*, eds. M. Löhrer y E. Salmann, Roma, 1995, pp. 155-178.

petencia del gnóstico o maestro a quien está dirigido este trabajo. Evagrio lo menciona allí para indicar que es parte de la función de un padre discernir las causas del abandono para ayudar al monje que se encuentra en tales condiciones. Él dice:

“Recuerden las cinco causas del abandono, así ustedes pueden levantar nuevamente las almas débiles decaídas por esta aflicción. De hecho el abandono revela una virtud oculta. Cuando la virtud ha sido dejada de lado, ella se restablece a sí misma a través del castigo. Y así se convierte en causa de salvación para otros. Cuando la virtud ha alcanzado un alto grado, enseña la humildad a aquellos que participan de ella. Es más, aquel que ha tenido una experiencia del mal, lo odia; la experiencia es una flor del abandono, y tal abandono es hijo de la falta de pasiones”⁷⁵.

Leer este frío texto, como si fuera sacado de un manual, no nos ofrece mucho. Contra el trasfondo de una visita como la relatada en el capítulo 47 de la *Historia Lausiaca*, se ilumina bastante su significado. El texto es profusamente analizado por A. y C. Guillaumont en su edición crítica del *Tratado gnóstico*⁷⁶, mostrando también la amplia influencia de esta enseñanza en los autores siguientes. Ellos, por supuesto mencionan la conexión obvia del texto con el capítulo 47 de la *Historia Lausiaca*, y como ya hemos notado se inclinan a sostener que fue Paladio quien puso esta enseñanza en boca de Pafnucio. En cualquier caso, las dos razones básicas sobre el abandono significativamente presentadas por Pafnucio, se encuentran dentro —o podríamos decir, desperdigadas entre— las cinco razones que da Evagrio. Reconocemos la idea de la virtud oculta que se revela, como también la otra idea básica del castigo o la preservación del virtuoso humilde.

Evagrio dice que hay cinco razones para el abandono, pero no es fácil precisar con exactitud dónde pueden colocarse en su texto los números que señalan sobre qué está hablando⁷⁷. A pesar de esto, podemos analizar este texto y las enseñanzas que están estrechamente ligadas en el mismo comentándolo en referencia a otro de sus escritos. En último aná-

⁷⁵ *Tratado gnóstico*, 28 como en A. y C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Le Gnostique ou celui qui est devenu digne de la science. Sources Chrétiennes*, n° 356, Paris, 1989, pp. 134-135.

⁷⁶ *Sources Chrétiennes*, n° 356, pp 135-143.

⁷⁷ Esta complicada cuestión de los números tanto en Evagrio como en los autores posteriores que se apoyan en él, es tratada por A. y C. Guillaumont en *Sources Chrétiennes*, n° 356, pp 136-139.

lisis, después de haber situado a Evagrio con la mayor claridad posible en las circunstancias concretas en las cuales enseñó y escribió, éste es siempre el mejor método para comprenderlo.

Nosotros podemos comenzar con la idea del abandono que revela una virtud oculta. En la enseñanza de Pafnucio, Job fue presentado como el modelo bíblico para esta clase de abandono. Él cita *Job* 40,3 y lo parafrasea para señalar este punto. Quizás Evagrio lo aprendió de él. De cualquier manera, usa la misma cita escriturística para explicar un versículo de los salmos en la cual se anticipa a una objeción legítima. El salmista dice, *yo nunca he visto a un justo abandonado* (*ouk eídon díkaion egkataléimménon*; *Sal* 36,25). Pero los monjes del desierto podrían decir otra cosa, basados en su propia experiencia de los hermanos caídos. O uno podría objetar con el ejemplo bíblico de Job. Entonces Evagrio explica:

“... Los justos están sometidos por un tiempo al abandono pero con el propósito de ser probados. Así dice el Señor a Job: *No pienses que te he tratado sino de modo que puedas aparecer siendo justo*” (*Jb* 40,3)⁷⁸.

Evagrio y, probablemente, muchos otros monjes, habían meditado largo y tendido sobre la figura de Job⁷⁹. Él representa para ellos el hecho de que no todo abandono, no toda caída, se debe a una falta moral. En *Proverbios* 22,14 se puede leer: *la boca de un trasgresor es una fosa profunda, y aquel que es odiado por el Señor caerá dentro de ella*. El único comentario de Evagrio es para evitar que alguno piense que Job podría ser considerado como un ejemplo de tal caso. Él dice:

“Job cayó en ella no porque fuera odiado por Dios sino con el propósito de probarlo”⁸⁰.

También hay otras palabras escriturísticas para describir esta misma realidad. El *Eclesiastés* dice: *Yo he visto al hombre justo perecer* (*apollýmenos en su justicia* (*Qo* 7,15)). El *scolion* toma este vocabulario para explicar:

⁷⁸ Los *Scholia* sobre el *Salmo* 36,25 (en adelante *In Ps*) citados de acuerdo a la clave provista por M. J. Rondeau, “Le commentaire sur les Psaumes d’Évagre le Pontique”, *Orientalia Christiana Periodica* 26 (1960) 307-348. Este texto es el que se encuentra en J. B. Pitra, *Analecta sacra spicilego Solesmensi, parat*, v. 2, Frascati, 1884; v. 3, Paris, 1883 (en adelante Pitra 3), p. 12.

⁷⁹ Las Cadenas atestiguan el hecho de que Evagrio probablemente desarrolló *scholia* sobre el libro de Job que no han llegado a nosotros en ninguna colección completa. Cf. A. y C. Guillaumont, *Sources Chrétiennes*, n° 170, p. 36.

⁸⁰ *In Prov.* 22,14 (G 243), p. 338.

“El abandono en función de la prueba (*hē diá dokimēn egkatáleipsis*) es llamado también “perecer” (*apōleia*), como vemos en el caso de Job, que dice, *yo he perecido (apóloméēn) y me he convertido en un excluido (Job 6,18)*”⁸¹.

Este es un típico procedimiento exegético, encontrar diferentes palabras en el texto sagrado para describir la misma realidad básica. Los pasos en la lógica con la cual Evagrio construye su breve escolio son estos: Job es un ejemplo sobre el abandono (*egkatáleipsis*), un texto en Job donde se usa otra palabra (*apōleia*) con el mismo sentido, la misma palabra se encuentra en el texto del *Eclesiastés* y es explicada en consonancia. Paladio aprendió la lección. Hablando en su propio nombre, cita el texto del *Eclesiastés* como su conclusión para el relato de la caída de Valente⁸².

Si Evagrio conoce un abandono en función de la prueba, mucho más frecuente en sus escritos es el abandono que tiene el sentido de establecer la humildad, combatir el orgullo. Podemos decir que éste es el tema mayor de toda su enseñanza sobre el abandono. El orgullo, para Evagrio, es finalmente una forma de insensatez, una percepción totalmente distorsionada de la naturaleza de las cosas, en la cual el orgulloso es abandonado para convertirse en juguete de los demonios, así como lo hemos visto en los monjes caídos descritos en la *Historia Lausiaca*. Él puede describirlo vívidamente:

“No des tu alma al orgullo y no verás fantasías escalofriantes. Porque el alma del orgulloso es abandonada (*egkatalimpánetai*) por Dios, y se convierte en una fuente de diversión para los demonios. Por la noche ella [el alma] fantaseará con manadas de bestias invasoras y durante el día estará agitada por pensamientos de cobardía”⁸³.

En el capítulo sobre el orgullo del *Tratado práctico*, Evagrio lo describe como el demonio que causa la caída más estrepitosa. La experiencia con los monjes caídos es lo que probablemente le provee los detalles de su descripción.

“Él [orgullo] persuade al alma de que declare que Dios no es su ayuda y también de que piense que él es la causa de sus buenas acciones, de engrésirse de sí mismo contra los hermanos, conside-

⁸¹ *In Eccl* 7,15 (G 61), p. 166.

⁸² *HL* 25,6.

⁸³ *Sobre los ocho espíritus del mal*, 17; PG 79,1161 C-D.

rándolos estúpidos...”⁸⁴.

Esto nos recuerda a Valente, Herón o los otros, en los que se describe el camino que sigue el fin del orgulloso:

“Entonces le siguen enojo y tristeza y luego el último mal: pérdida de la sensatez y frenesí y una visión de multitud de demonios en el aire”⁸⁵.

En otros lugares se describen también este “frenesí” o “fantasías escalofriantes”.

[El monje orgulloso] “ve en llamas el aire que rodea su celda, relámpagos de tormenta reflejándose en las paredes. Después voces de perseguidores y perseguidos y carros con caballos apuntando contra el cielo y la casa entera llena de etíopes y conmoción”⁸⁶.

Sintetizando, para Evagrio el orgullo es una forma de insensatez porque lleva tan lejos de la verdad. ¿Qué puede estar más lejos de la verdad, podría preguntar Evagrio, qué más insano que pensarse a sí mismo, más que a Dios, como la causa de las buenas cualidades que uno tiene?

Sin embargo, en todos estos casos la providencia divina está obrando. Está incluido un propósito de sanación. Y cuando el monje recupera su sensatez después de tal caída, la severa misericordia de Dios será admirablemente percibida por todos.

“Es una gran cosa un hombre ayudado por Dios. Él fue abandonado (*egkatalípē*) y así llegó a conocer la debilidad de su naturaleza. Tú no posees nada que no hayas recibido de Dios... Reconoce al Dador y no te exaltes a ti mismo por encima de Él... Tú has ascendido a la ciudadanía en las alturas, pero es Él quien te ha conducido allí. Mantente en relación con aquel que te ha elevado, así podrás permanecer firme en esas alturas. Reconoce en tus hermanos la misma esencia que la tuya”⁸⁷.

⁸⁴ TP 14, *Sources Chrétiennes*, n° 171, pp 532-534.

⁸⁵ TP 14, *Sources Chrétiennes*, n° 171, p. 534.

⁸⁶ *Sobre los malos pensamientos*, 22 (recensión larga, como la que se encuentra en J. MUYLDERMANS, *A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique*, Bibliothèque du Muséon, n° 3, Louvain, 1932.), p. 47.

⁸⁷ *Los ocho espíritus del mal*, 18; PG 79,1164 A-B.

Por lo tanto, en actitudes y prácticas como estas no hay insensatez sino un gran equilibrio espiritual.

Como hemos visto, cuando los monjes cayeron en tal insensatez, los padres aplicaron remedios contundentes, incluso cadenas. Y constatamos una genuina conversión, recuperación de la sensatez. Evagrio se debe de haber visto alentado por esto y lo hace parte de su enseñanza, viendo siempre presente la mano de Dios.

“El odio que tenemos a los demonios ayuda en gran manera a nuestra salvación, y esto favorece la práctica de la virtud. Sin embargo, todavía no somos lo bastante fuertes para alimentarlo en nosotros mismos como una buena semilla, porque los espíritus que aman el placer la destruyen y atraen de nuevo al alma a su antiguo amor y costumbres. Pero el médico de las almas cura este amor o más bien, esta horrible gangrena, por medio del abandono (*dí eka-taleípseōs*). Él permite que nosotros suframos algún terror causado por ellos, durante la noche y durante el día, y así el alma vuelve a su odio original, habiendo aprendido de David a decir al Señor: *Con un odio perfecto los he odiado; ellos se han convertido en enemigos para mí* (Sal 138,22). Porque el que odia a sus enemigos con odio perfecto es aquel que no peca ni en acto ni en pensamiento. Esta es la prueba del primer y más grande *desapasionamiento*”⁸⁸.

Vale la pena examinar con especial cuidado algo del vocabulario y de las expresiones usadas en este texto. Evagrio enseña que es saludable cultivar un odio por los demonios, pero este odio es difícil de mantener. Entonces, el médico de las almas “permite” (*sygchōreí*) un abandono previsto para reencauzar el odio por los demonios. Usando la palabra *sygchōreí* Evagrio es consciente de adoptar un vocabulario tradicional, matizado por la idea teológica que expresa, usado en las discusiones acerca del abandono. Leyendo el difícil texto bíblico que afirma: *Dios ha dado a los hijos de los hombres una mala ocupación para que se ocupen* (Qo 1,13), Evagrio se siente obligado a explicar: “Aquel que es la fuente del bien no es la causa de los males”. Entonces encara la palabra problemática del texto bíblico y explica cuál puede ser su única interpretación correcta:

«Él dice “da” en el sentido de “permitir”, de acuerdo con el len-

⁸⁸Sobre los malos pensamientos, 10; PG 79,1212 C-D. [*Desapasionamiento* es la traducción de: *apatheia*].

guaje sobre el abandono (*légetai didónai hōs sygchōrōn katà tòn tēs egkatalēipseōs lōgon*)⁸⁹.

Esta explicación probablemente tiene sus raíces en una polémica antignóstica, como señala P. Géhin en su comentario sobre este escolio, donde la preocupación sería evitar versículos donde el Dios del *Antiguo Testamento* aparece como responsable del mal. Ya Orígenes había señalado la distinción. Evagrio la usa en otros lugares. Dídimo hace lo mismo. Tales distinciones se convierten en *topoi* comunes, particularmente en contextos monásticos⁹⁰. Encontramos esta misma palabra en boca de Pafnucio cuando comienza su discurso: “Todas las cosas que suceden se pueden dividir en dos clases, ya sea de acuerdo con la buena voluntad de Dios, ya sea de acuerdo con lo que él permite (*eis te eudokian theou kai sygchōrēsīn*)”⁹¹. De hecho, todo su discurso se desarrolla dentro de esta distinción básica.

Al discutir la idea del cultivo del odio por los demonios, el uso que hace Evagrio del *Sal 138,22 –los he odiado con un odio perfecto–* está bien elegido. En el mismo espíritu de exégesis monástica que podría abordar semejante texto preguntándose a quién podría un cristiano dirigir propiamente su odio, Evagrio aplica tales palabras a los demonios, más aún, se pregunta qué podría ser un “odio perfecto”. Este odio por los demonios sería el que surge de quien ha sido abandonado, levantándose de la experiencia de los terrores del abandono. Esto da un poco de consistencia e imaginación a lo que de otro modo podría haber impresionado al lector más bien como una declaración abstracta en el primer texto del *Tratado gnóstico* de Evagrio que examinamos: “Aquel que ha tenido una experiencia del mal, lo odia; la experiencia es una flor del abandono...”⁹². En el pasaje de *Sobre los malos pensamientos*, es también de interés la distinción que hace Evagrio al final cuando habla de “aquel que no peca ni en obra ni en pensamiento (*ho mēte kat'energeian, mēte katà diánoian hamartánōn*)”. Esta expresión abarca el amplio abanico de la vida monástica, pecado en acto relacionado con la *praktiké*, pecado en pensamiento relativo al conocimiento. Pafnucio desarrolló una distinción similar cuando habló acerca de las diferentes clases de dones que tienen las almas, “algunas por la nobleza del pensamiento, otras con una capacidad para el ascetismo (*en taīs mèn euphyiā dianoías, en taīs dè epitēdeiotēs askēseōs*)”⁹³.

⁸⁹ *In Eccl.* 1,13 (G 4), *Sources Chrétiennes*, n° 397, p. 62.

⁹⁰ Para el conjunto, con textos relevantes, ver P. Géhin, *Sources Chrétiennes*, n° 397, pp. 63-65.

⁹¹ *HL* 47; 5, ll. 38-40.

⁹² *Tratado gnóstico*, 28, *Sources Chrétiennes*, n° 356, p. 134.

⁹³ *HL* 47, 5, ll. 63-64.

Evagrio está hablando sobre el pecado según estas categorías, como también lo hace Pafnucio. El que no peca en ninguna de estas categorías odia a sus enemigos con un odio perfecto.

Evagrio dice que esto sería “una prueba de *desapasionamiento*”, es más, del mayor desapasionamiento. El significado de esta expresión se puede medir viendo cómo se usa en una importante serie de capítulos del *Tratado práctico*. En los capítulos 63-70 Evagrio habla de las formas superiores de *desapasionamiento*⁹⁴. La serie comienza con el tema de la mente que empieza a rezar sin distracción. “La oración sin distracción es la más alta actividad de la mente”⁹⁵. Pero en este punto surge una nueva lucha. Otra vez, las historias de los monjes caídos, todos los cuales han alcanzado alturas genuinas, nos ayudan a entender en términos concretos la naturaleza de tal lucha.

Aquí Evagrio localiza la lucha en la parte irascible del alma. El monje ha hecho progresos hasta el punto de que las pasiones del cuerpo han sido extirpadas⁹⁶; pero, precisamente porque los demonios se sienten amenazados por este progreso, ellos presentan batalla en una parte más vulnerable del alma, el irascible. Ellos trabajan allí porque, de acuerdo con uno de los textos, la parte irascible del alma está unida estrechamente en el corazón a la parte inteligible que ahora está orientada hacia esa oración sin distracción⁹⁷. Los demonios saben que un irascible inquieto puede enneguecer la mente⁹⁸. Evagrio habla de esta batalla que tiene lugar “durante la noche y durante el día”, la misma expresión que usa en el capítulo de *Sobre los malos pensamientos*. La expresión que nos interesa aquí aparece en el capítulo siguiente:

“Es una prueba de *desapasionamiento* cuando la mente comienza a ver su propia luz adecuadamente y cuando permanece apacible ante las visiones que ve en sueños y cuando mira los objetos con indiferencia”⁹⁹.

⁹⁴ Lo que sigue surge de mi estudio “Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus”, en *Spiritual Progress, Studies in the Spirituality of Late Antiquity and Early Monasticism*, Eds. J. Driscoll y M. Sheridan, Roma, 1994, pp. 47-84. Aquí pp. 65-69.

⁹⁵ *Capítulos sobre la Oración*, 18. Para este texto ver A. y C. Guillaumont, *Sources Chrétiennes*, n° 171, pp. 646-647.

⁹⁶ Cf. TP 36.

⁹⁷ Cf. *Los Capítulos gnósticos*, VI,84.

⁹⁸ Cf. *Los Capítulos gnósticos*, V,27.

⁹⁹ TP 64. *Sources Chrétiennes*, n° 171, p. 648. “Mira los objetos con indiferencia” (*leíōs blépōn tà prágmata*) se podría comparar con la expresión en *Los Capítulos gnósticos*, VI,52:

Ver la propia luz de la mente es un signo de que el monje está involucrado en la vida del conocimiento, pero es aquí donde los demonios comenzarán a tratar de engañar la mente con visiones, como vimos en las historias de los monjes caídos. El monje debe permanecer calmo ante aquellas, sin prestarles atención, sabiendo que provienen de los demonios, odiándolas con un odio perfecto. Esta sería la prueba del mayor *desapasionamiento*.

El capítulo siguiente del *Tratado práctico* aclara que estamos manejando aquí cuestiones que tocan los niveles más altos de conocimiento y oración y la variedad de engaños a los que el monje está sometido tan fácilmente cuando se mueve en estas regiones.

“La mente es fuerte cuando no ve como fantasmas las cosas de este mundo a la hora de la oración”¹⁰⁰.

Desafortunadamente una mente tan fuerte no caracterizó la oración de Valente y Eucarpio, ambos pensaron que habían visto a Cristo y escucharon que les dirigía la palabra.

El capítulo siguiente continúa en la misma veta, recordándole al monje lo que nunca debe olvidar; en concreto, la ayuda de Dios. En este capítulo la estructura gramatical de la frase es una expresión particularmente clara de las complejidades de la vida espiritual y las actitudes correctas que se deben mantener en equilibrio en ella. El núcleo de la frase es “la mente ya apenas percibe la parte irracional del alma”. De nuevo esto es un *tekmērion* de *desapasionamiento*. Pero esta condición es modificada por varias frases participiales situadas antes de la oración principal y por un genitivo absoluto que le sigue. Por lo tanto este tipo de mente raramente percibe la parte irracional del alma porque “con Dios ella ha logrado la vida de *praktikē*” y también porque “se ha acercado al conocimiento”. El genitivo absoluto alcanza con su fuerza a toda la frase y explica cómo la mente está ahora en tal condición: “el conocimiento eleva la mente y lo aparta de todas las cosas perceptibles”¹⁰¹. Así la *apatheías tekmerion* es algo que el

«Muchas pasiones están ocultas en nuestras almas, las cuales se revelan por la agudeza de las tentaciones cuando estas pasiones se escapan de nosotros. Así, es necesario “guardar el corazón con el mayor cuidado” (*Pr* 4,23), no sea que cuando el objeto [de nuestra pasión] aparece (*mēpote paraphanéntos ekeinou tou pragmatos*), nosotros seamos vencidos por las pasiones, arrastrados repentinamente por los demonios y hagamos algo horrendo a Dios» (traducido del griego en I. HAUSHERR, “Nouveaux fragments grecs d’Évagre le Pontique”, en *Orientalia Christiana Periodica* 5 [1939] 231).

¹⁰⁰ TP 65. *Sources Chrétiennes*, n° 171, p. 650.

¹⁰¹ TP 66. *Sources Chrétiennes*, n° 171, p. 650.

monje aprende después de haber sido abandonado (como en el texto de *Sobre los malos pensamientos*) o algo que protege al monje que llega a las alturas de la oración de caer en el orgullo que le causaría mercedamente el ser abandonado (como en estos capítulos del *Tratado práctico*).

Podemos resumir todo lo que hemos visto en estos textos que recogen la enseñanza de Evagrio sobre el abandono volviendo a dos frases finales. Éstas, como muchas de sus formulaciones breves, tienen un gran contenido para aquel que está familiarizado habitualmente con las líneas generales de su enseñanza. En los *Capítulos sobre la oración*, dice:

“Primero la oración será purificada de las pasiones, luego será liberada de la ignorancia y el descuido, y en tercer lugar será liberada de toda tentación y abandono”¹⁰².

De nuevo se expresa aquí todo el abanico de la vida monástica especialmente focalizado en el tema que nos interesa en este estudio. Al rezar para ser purificado de las pasiones uno está rezando para alcanzar la meta de la *praktiké*. Al rezar para ser liberado de la ignorancia, uno reza buscando la meta de la *gnosis* o el conocimiento. La oración para ser liberado de la tentación y del abandono es la que evitará que uno sea tentado por el orgullo después de haber alcanzado las metas de la *praktiké* y el conocimiento. Para el monje que está bien afianzado en las enseñanzas de Evagrio, este capítulo puede servir para resumirlo todo.

Una de las sentencias de *Ad Monachos* resume en unas pocas líneas todas las vívidas precauciones acerca de los demonios que Evagrio presenta cuando enseña sobre el abandono. Cuando conocemos las historias de los monjes caídos Valente, Herón y otros, la enseñanza se vuelve mucho más efectiva.

«No des tu corazón al orgullo
y no digas delante del rostro de Dios, “Yo soy poderoso”,
porque Dios abandonará tu alma
y los malos demonios la tirarán abajo.
Entonces los enemigos aletearán a tu alrededor en el aire
y noches de terror te perseguirán, una tras otra»¹⁰³.

A la luz de lo ya dicho, esta sentencia no necesita ningún comen-

¹⁰² *Capítulos sobre la oración*, 38; PG 79,1176 A.

¹⁰³ *Ad Monachos*, 62. H. GRESSMANN, “Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos.”, *Texte und Untersuchungen* 39,4 (1913) 143-165. Aquí p. 158.

tario. Sin embargo, como es común en un texto escrito por Evagrio y como es especialmente el caso en su *Ad Monachos*, el lugar donde aparece esta sentencia dentro de toda la obra aumenta su impacto y el alcance de su posible meditación¹⁰⁴. Aunque el orgullo no es mencionado con especial frecuencia en *Ad Monachos*, el n° 62 es una sentencia construida contundentemente y contundentemente colocada. Es la última sentencia que precede a una extensa e intrincada secuencia que se sitúa en el centro de toda la colección (números 63-72), una secuencia que habla elocuentemente sobre la relación entre *praktiké* y conocimiento. El orgullo será siempre una tentación para el monje cuya *praktiké* es firme y que ha ingresado al conocimiento. Si el monje le da entrada, él caerá del conocimiento; los malos demonios lo harán caer. Con esta severa cautela y sus impresionantes imágenes de abandono, el lector encuentra las hermosas sentencias que muestran la compleja conexión entre *praktiké* y conocimiento¹⁰⁵.

Conclusión

El presente estudio ha querido ser un ejercicio de lectura en conjunto de varios grupos de textos: los capítulos de la *Historia Lausiaca*, y los pequeños capítulos provenientes de los escritos de Evagrio. Yo he tratado de presentar el material de la *Historia Lausiaca* de manera de abrir más ampliamente una posible comprensión del tipo de material que se encuentra en esta *œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*. No es posible establecer con seguridad que Evagrio haya sido influenciado por Pafnucio en su enseñanza sobre el abandono. Pero es quizás demasiado simplista pensar que el relato de Paladio de su visita a Pafnucio con Evagrio y Albano es una construcción totalmente ficticia. Si así fuera, Paladio ha puesto en boca de Pafnucio una versión muy poco satisfactoria de la enseñanza de Evagrio, aún cuando, escribiendo historias impresionantemente relatadas

¹⁰⁴ Con respecto a *Ad Monachos*, espero haber demostrado esto ampliamente en mi *The "Ad Monachos" of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary*, Rome, 1991. Para el n° 62 en particular, ver pp. 102-103, 227-237.

¹⁰⁵ En *Ad Monachos*, Evagrio también ha ocultado una relación, esperando que el lector atento la descubra, entre esta sentencia sobre el orgullo y el abandono resultante y la sentencia que constituye el punto decisivo de todo el texto, n° 107, que dice: "Como una estrella matutina en el cielo o una palmera en el paraíso, así es una mente pura en un alma noble". Sintetizando, esta sentencia describe la belleza de aquel que ha alcanzado los pináculos del conocimiento y que no ha caído desde allí, porque su mente es pura; sin formar imágenes o visiones cuando reza, porque su alma es noble, y, entre otras cosas, porque no piensa que es mejor que otros. Para la discusión más extensa de la relación entre estas dos sentencias, ver mi *The "Ad Monachos"*, pp. 133-134, 237, 263-274.

de los monjes caídos, estas le podrían haber provisto de material para desarrollar el discurso de Pafnucio. Sin embargo, es Evagrio, no Pafnucio el que presenta Paladio, quien ha recogido los detalles de estas caídas y los ha utilizado en su enseñanza¹⁰⁶. Basados en lo que estos textos revelan se puede mantener por lo menos esto: Evagrio no desarrolló su propia enseñanza sobre el abandono como una teoría estrictamente suya; que hubo monjes en todo el desierto, en varias tradiciones, que alcanzaron grandes alturas de oración contemplativa y conocimiento; que algunos cayeron y que entrando en ese ambiente y viendo todo esto, Evagrio podría haber consultado a otros padres que representaban una sabiduría ya establecida sobre este asunto.

Espero que este estudio pueda ayudar también a detallar la riqueza de la enseñanza propia de Evagrio sobre este asunto. Como en otros de los grandes temas que aparecen en sus obras, lo que dice sobre el abandono concentra en gran parte las preocupaciones de toda la tradición y la desarrolla ciertamente por su profundidad y por la precisión con las que plantea el asunto. Cuando un monje está sólidamente establecido en las virtudes ascéticas y comienza genuinamente a tocar las alturas de la oración y el conocimiento, si llegara a olvidarse de la gracia que lo llevó allí y dijera delante de Dios, “soy poderoso”, será abandonado y entregado a los demonios. Pero en esto hay una providencia. El médico de las almas le enseñará a odiar de nuevo a estos demonios, a odiarlos con un odio perfecto.

*Mount Angel Abbey
Saint Benedict, OR 97373
U.S.A.*

*Pontificio Ateneo Sant'Anselmo
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I-00153 Roma
ITALIA*

¹⁰⁶ Por supuesto, es posible explicar estos relatos simplemente como escritos *dans l'esprit d'Évagre*, pero de nuevo quiero preguntar qué significa esto. ¿Vamos a pensar que Evagrio fue el único monje del desierto que conoció monjes caídos y reflexionó en profundidad sobre qué los podía haber llevado a esto?