

Cómo citar en APA: Singh Mesconi, C. (2024). El discernimiento de las visiones según Evagrio Póntico. *Cuestiones Teológicas*, 51(115), 1-14.
doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v51n115.a05>

Fecha de recepción: 23.10.2023 / Fecha de aceptación: 09.01.2024

EL DISCERNIMIENTO DE LAS VISIONES SEGÚN EVAGRIO PÓNTICO

The Discernment of Visions according to Evagrius Ponticus

CARLOS MARCELO SINGH MESCONI¹ 

Resumen

En este estudio hemos de analizar el sentido de las visiones según Evagrio Póntico y de qué manera se pueden discernir para determinar fundamentalmente si provienen de Dios o del enemigo. Para tal fin, partiremos de una clave contextual sobre la gnoseología evagriana; en efecto, las “visiones” corresponden a una cierta forma de conocer y comprender la realidad. Luego analizaremos el deseo de la *visio Dei*. Seguidamente abordaremos las otras visiones y su etiología. Se propondrá una “terapéutica”, considerando que el discernir se abre a una acción curativa. Notaremos cómo el autor indaga en la misma raíz del problema: la avidez por ver sensiblemente la divinidad. Asimismo, se describirán otras causas como la vanagloria y la presunción.

El título del presente estudio nos permite señalar los términos fundamentales: el “discernimiento” (διάκρισις) y las visiones, para las cuales encontramos diversos conceptos técnicos: ὄρασις, ὀπτασία, ὄψις, ὄραμα, entre otros.

Palabras clave

Evagrio Póntico; Visiones; Discernimiento; Contemplación; Oración; Teoría del conocimiento.

1 Doctor en Teología y Ciencias Patristicas, Pontificio Instituto Patristico Augustinianum, Roma. Director de la Escuela Universitaria de Teología y Filosofía, Universidad Católica de Salta, Argentina. Miembro activo de la Asociación Internacional de Estudios Patristicos (AIEP). Correo electrónico: csinghmesconi@ucasal.edu.ar.

Abstract

In this study we will analyse the meaning of visions according to Evagrius Ponticus, and how they can be discerned in order to determine whether they come from God or from the enemy. For that purpose, we will start from a contextual key to Evagrius' gnoseology; indeed, "visions" correspond to a certain way of knowing and understanding reality. We will then analyse the desire for the *visio Dei*; and then the other visions and their aetiology will be considered. A "therapeutic" will be proposed, considering that discernment opens up to a curative action. We will note how the author goes to the very root of the problem: the eagerness to see the divinity sensibly; other causes such as vainglory and presumption will also be described.

The title of the present study allows us to point out the fundamental terms: "discernment" (διάκρισις) and visions, for which we find various technical concepts: ὄρασις, ὄπτασία, ὄψις, ὄραμα, ὄραμα, among others.

Keywords

Evagrius Ponticus; Visions; Discernment; Contemplation; Prayer; Theory of knowledge.

Introducción y metodología

¿"Contemplar al invisible"² se trata de un simple oxímoron, de un juego absurdo de palabras?, ¿o en realidad constituye un deseo irresistible, una sed profunda que precisa ser saciada? Tanto los cultos místicos de la Antigua Grecia, como la filosofía y más tarde la reflexión patrística han procurado por diversas vías esbozar respuestas a estos interrogantes.³ Por tanto, no se trata tan solo de un problema "religioso", sino de una pregunta antropológica, pues reclama la existencia de una capacidad humana para aprehender lo divino. Entonces, ¿cuál es la potencia en donde se asienta esta posibilidad?, ¿en la memoria, la imaginación, el intelecto?, ¿las visiones se tratan tan solo de una ficción proyectada por la psique o por la fantasía?, ¿la oración cristiana puede ser un marco propicio para estas?

Nuestro objetivo es plantear la enseñanza de Evagrio Póntico en torno a las visiones y cómo el discernimiento se convierte en una herramienta fundamental para comprender su naturaleza, es decir, *a priori* si proceden de Dios o del maligno. Esta indicación nos advierte sobre la cautela

2 Para forjar una visión global sobre esta expresión en el siglo IV, véase: Jensen (2005, pp. 103-108).

3 Para profundizar acerca de la θεωρία en el contexto sacro de la Antigua Grecia, véase Rutherford (2013, pp. 126-155).

propuesta para abordar el deseo de “ver al Invisible”, ya que se reconoce, por una parte, una genuina inquietud en contemplar lo divino, y, por otra, el peligro de caer en el error o en los engaños del enemigo. El discernimiento constituye en sí mismo una temática amplia y de gran relevancia en la literatura cristiana antigua;⁴ en esta oportunidad nos situaremos particularmente en su aspecto transitivo, es decir, el objeto a discernir: las visiones. Respecto a estas, se pueden suscitar distintas nociones: sueños, apariciones, etc.; por tanto, es necesario delimitar el concepto. Ahora bien, con frecuencia se estudian en conjunto con los sueños, pues ambas experiencias se asocian a un estado de somnolencia;⁵ al mismo tiempo, estas temáticas se caracterizan por un tono polémico.⁶

Con respecto a lo metodológico, nuestro interés prioritario será concentrarnos en el estudio de los textos evagrianos, citando diversas obras, interpretando al autor por el autor e incorporando asimismo los aportes y el diálogo con la bibliografía secundaria.

Con respecto a las fuentes evagrianas: para el estudio del *Antirrheticus* (*Ant.*), he seguido la edición de W. Frankenberg (1912); en cuanto a *Skemmata* (*Sk.*), la edición de J. Muyldermans (1931). En el caso de la *Epistula* 56 (*Ep.*), he tomado la retroversión griega de Frankenberg (1912), realizada a partir de una traducción siríaca. Asimismo, respecto a los *Capita gnostica*, he utilizado la traducción siríaca, que reconoceremos como *Κεφάλαια γνωστικά* (KG), preparada por A. Guillaumont (1959) y publicada en PO 28. En el caso del *De oratione* (*or.*), sigo la edición crítica de P. Géhin (2017), SCh 589; y he transcritto la traducción al español de J. P. Rubio Sadia (Biblioteca de Patrística 28). En el caso de las otras obras mencionadas, las traducciones que se propondrán son propias.

4 En época patrística, el discernimiento era considerado habitualmente como un ministerio a realizar por parte de un presbítero, un obispo o un juez. Pero también se postulaba en lo cotidiano del creyente que, en las situaciones concretas, requería del discernimiento para conocer la voluntad de Dios. Véase Grossi (2018, p. 85). Para una visión general del discernimiento en los primeros siglos del cristianismo, ver: Ruiz Jurado (1994) y Cremaschi and Mainardi (2019).

5 Véase Peretó Rivas (2017, pp. 523-542). Para contextualizar la temática de los sueños en los Padres del Desierto: Neil (2019, pp. 169-184).

6 Entre fines del siglo IV e inicios del siglo V, las visiones y particularmente las teofanías, que hasta entonces habían sido transmitidas por los pacomianos de lengua copta como algo normal e incluso como un elemento esencial en la vida de los abades, habían probablemente incomodado no solo a los miembros de lengua griega, sino también a quienes estimaban a Pacomio y Teodoro. Tal tensión derivaba del hecho de que sobre todo las visiones del Señor no solo parecían beneficiar a los antropomorfitas, sino porque también abrían las puertas a todo tipo de falsos videntes. Por tanto, era necesario considerar la cuestión sobre las visiones. Véase Bunge (2019, p. 12).

1. Del νόημα al θεώρημα: clave contextual

Para comprender la posibilidad de las visiones, en primer lugar, es oportuno esbozar un contexto de aproximación, introduciendo algunos aspectos de la “teoría del conocimiento” evagriana.⁷ Los sentidos tienen un rol propedéutico; así, la percepción sensible de un objeto exterior imprime en el intelecto una representación (forma o figura) de este, el cual se designa νόημα; estos νόηματα trazan sobre el intelecto una forma o una figura. Si bien los νόηματα se producen normalmente por los sentidos, también pueden ser provistos por la memoria, pues esta guarda imágenes de los objetos percibidos por los sentidos (Guillaumont, 2015, p. 285). Guillaumont afirma que los νόηματα están en la base del conocimiento para el hombre en su condición presente (p. 285).

En la conclusión de sus *Skemmata*, Evagrio distingue los distintos tipos de representaciones que surgen de los sentidos o de la memoria:

De las representaciones (νοημάτων) cinco surgen de los sentidos (ἐξ αἰσθήσεως); diez son de la memoria (ἐκ μνήμης). De éstas, cinco son puras si uno actúa (πράττειτο) bien (εὖ); cinco son impuras si uno se comporta mal (κακῶς). [De las representaciones] hay cinco de ángeles (ἐξ ἀγγέλων) –las cuales son espirituales–; y cinco de los demonios (ἐκ δαιμόνων). De éstas, hay cinco de la visión (ὄρασεως): de buena y mala memoria (ἐκ μνήμης ἀγαθῆς καὶ κακῆς); de un ángel; de la vista (ὄρασεως), y de los demonios. De ésta (de la vista), dos son malas: las de un mal recuerdo; y de demonios que imitan una visión (μιμουμένων τὴν ὄρασιν). Hay tres [representaciones] puras; y veintiocho son sin imagen. (ἀνεῖδεα) (Euagrius Ponticus, 1931, *Sk.*62)⁸

La enseñanza sobre las representaciones asume un rol fundamental en el sistema evagriano; el νόημα proviene de los sentidos. Se advierte el tono dialéctico entre la sensación y la memoria, que paulatinamente se desgrana en diversas clasificaciones igualmente binarias: bien y mal, ángeles y demonios. Se configura así un catálogo de discernimiento que invita a elegir el bien y a construir una memoria en vigilancia. La argumentación de Evagrio busca las razones profundas, es por ello por lo que pone en guardia frente a lo ilusorio: aquello que aparece no es siempre lo verdadero, sino que puede tratarse de una burda imitación, producto de los demonios. En este fragmento de las *Reflexiones* podemos percibir sinópticamente el vínculo fundamental entre la “teoría del conocimiento” y la necesidad de discernir las visiones.

7 Es oportuno recordar que esta “teoría del conocimiento” se sustenta en la cosmovisión de Evagrio: la doctrina de la creación primordial de todas las criaturas racionales, los *logikoi*; en esta creación hubo una unidad entre Dios y todos los *logikoi*, y entre los *logikoi* había un propósito común: la contemplación de la Trinidad, el “conocimiento esencial”. Véase Stewart (2001, p. 176).

8 Véase Guillaumont (2015, p. 236). Harmless traduce νοημάτων como “de las representaciones” (of the representations). Véase Harmless and Fitzgerald (2001, p. 529).

Al concepto de νόημα se vincula el de λογισμός, del cual el primero sirve de soporte.⁹ Sin embargo, la dialéctica se establece con θεώρημα. En otras palabras, el gnóstico debe devenir un contemplativo (Euagrius Ponticus, 1931, p. 39), lo cual supone pasar de la simple representación del objeto sensible, νόημα, a su contemplación o consideración teórica, θεώρημα (p. 39). Señalar la meta de la contemplación significa al mismo tiempo desplegar una nueva complejidad. Así, nos encontramos con la contemplación natural primera, la cual tiene por objeto los incorpóreos o inteligibles (Guillaumont, 2015, p. 289).

El discernimiento se inserta de manera relevante en esta “teoría del conocimiento”, así, en sus KG explica: “Si el intelecto discierne (ἔγνω) las palabras, y los nombres y las palabras hacen conocer los objetos, luego el intelecto discierne (ἔγνω) los objetos” (Euagrius Ponticus, 1959, KG VI, 54). Un silogismo sencillo y revelador: los nombres no son simples etiquetas, sino que epifanizan una trama metafísica. Si el intelecto es capaz de discernir los objetos, entonces ha de asumir un rol decisivo frente a las visiones. Hemos de considerar la importancia de distinguir cada λογισμός; en definitiva, el discernimiento consiste en saber reconocer los pensamientos sugeridos por los demonios de aquellos que pueden estar inspirados por los ángeles (Guillaumont, 2015, p. 244). Si bien el proceso del conocimiento en nuestro autor llega a un punto de indiscutible perfección en el θεώρημα, no finaliza allí, sino que se ha de manifestar en la πρακτική.¹⁰

La visio Dei: ¿un deseo genuino?

Existe un tipo de visión que supera la contemplación de las naturalezas inteligibles: la oración pura, comprendida como la visión del lugar de Dios, para la cual el intelecto debe sobrepasar todos los grados de la ciencia y de la contemplación espiritual. Si bien la llamada *visio Dei* es informe y carente de imágenes, Evagrio utiliza habitualmente dos metáforas para describirla: la luz y el “lugar de Dios” (Patterson, 2012, p. 44).¹¹ Subraya el origen divino de la luz como procedente

9 En realidad, el νόημα sirve de soporte al pensamiento, el cual se desarrolla a partir del mismo en el espíritu. Evagrio distingue tres tipos de pensamientos: humanos, naturales, luego demoníacos y angélicos.

10 Sin embargo, cabe aclarar que el proceso de perfección se alcanza en la *theologia*, así afirma Stewart (2001): “The ultimate goal, of course, is ‘theology’, return to essential knowledge of the Trinity” (p. 178). Špidlík (1978, pp. 328-331) diagrama perfectamente este itinerario, aclarando que la praxis conduce nuevamente a la teoría.

11 Este aspecto demarca una paradoja: en el *De oratione* recurre sorprendentemente al lenguaje de las sensaciones, incluso cuando insiste en que la verdadera oración está más allá de toda representación, forma e imagen. Por otra parte, tanto la luz como el lugar de Dios son metáforas, tomadas de las teofanías narradas en el libro del Éxodo y en las *Profecía de Ezequiel*, y atestiguan la convicción de Evagrio de que en la *Biblia* podía encontrar su universo espiritual. Véase Stewart (2001, p. 195).

del “rostro de Dios”, de la Trinidad o de Cristo (Patterson, 2012, p. 44).¹² Así, destacamos en primera instancia el aspecto positivo de la *visio Dei*: Evagrio sostiene la importancia de ver el rostro de Dios como experiencia de encuentro directo con él (Bunge, 2019, p. 243).¹³ Ahora bien, no estamos solo frente a una composición mística, sino también a un contenido controversial expresado especialmente en el contexto de la polémica antropomorfitas.¹⁴

En la *Epístola* 56 se refiere a la *visio Dei* desde el macarismo mateano:

Así como no hay posibilidad de que los incorpóreos (ἀσώματων) se acerquen a las cosas corpóreas, tampoco es posible ver a los incorpóreos sin el intelecto incorpóreo. En efecto, no es el intelecto el que ve a Dios por sí mismo, sino sólo el intelecto puro. “Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios” (*Mt.* 5, 8). Obsérvese que no pronuncia bienaventurada la pureza, sino la visión (ὄψιν) más pura. Pues la pureza es la impasibilidad (ἀπάθεια) de las almas dotadas de sentido; mientras que la visión de Dios (ὄψις θεοῦ) es el verdadero conocimiento de la unidad en el ser de la Santísima Trinidad, que verán aquellos que hayan cumplido su viaje hasta aquí y hayan purificado sus almas mediante los mandamientos. (Euagrius Ponticus, 1912a, *Ep.* 56,2)¹⁵

Se combina una reflexión de tono gnoseológico con un análisis exegetico. Parte de lo corpóreo y lo incorpóreo para determinar la posibilidad de la visión.¹⁶ Podemos apreciar una definición magistral de la *visio Dei* como conocimiento verdadero, de lo cual podemos inferir la relevancia de lo genuino en contraste evidente con la ficción. La pureza se inserta cualitativamente por medio de una gradación vinculada a la ἀπάθεια y al cumplimiento de los mandamientos, temática asociada a la ascesis como coherencia vital entre la teoría y lo práctico.

La *Epístola* profundiza la paradoja expresada en el mismo macarismo entre una cualidad actual (“ser puros”) y otra futura (“verán a Dios”): si bien existe una participación actual en la *visio Dei* a través del conocimiento verdadero y la pureza, al mismo tiempo se proyecta un aspecto escatológico que se ha de consumir en el final de un viaje, podríamos suponer en la visión beatífica. En este

12 Cuando la mente es iluminada con la luz que traen los ángeles, es el rostro de Cristo lo que recibe. Véase Vázquez (2019, p. 528).

13 En la mística posterior se insistirá en el carácter positivo de las visiones bíblicas, distinguiéndolas de las que provienen de la imaginación. Véase Singh (2022, p. 382).

14 “Los antropomorfitas querían ver a Dios. ¡Y también Evagrio!” (Bunge, 2019, p. 59). Florovsky (1975, pp. 88-129) ofrece un estudio contextual sobre los antropomorfitas en el desierto egipcio. Para consultar una actualización del *status quaestionis*, ver: Patterson (2012, pp. 1-27).

15 Véase Guillaumont (2015, p. 279). La edición de Frankenberg no reporta los acentos.

16 El tema de la incorporeidad de Dios es una de las primeras problemáticas analizadas por Orígenes en el *De Principiis*, pues arguye que no se trata de un término bíblico. No obstante, es claro que Dios no es corpóreo. Véase Orígenes (2015, *Prin* I, 1, 1).

punto, la presentación de la Santísima Trinidad simboliza la preocupación primordial del maestro póntico, conduciendo al asceta hacia la “unidad en el ser”.¹⁷ La visión de los puros se asemeja a la contemplación de los justos:

La contemplación (κῆρᾶκᾶ) de este mundo es doble: la una, evidente y densa; la otra, espiritual (κᾶ, ψᾶ) e inteligible. A la primera contemplación pueden acercarse los impíos y los demonios; a la segunda, los justos y los ángeles de Dios. Y así como los ángeles comprenden la contemplación espiritual más que los justos, del mismo modo más que los impíos comprenden los demonios la contemplación densa –que se cree que también proporcionan a algunos de los que les pertenecen–; y nosotros, hemos aprendido del Libro Divino que los santos ángeles también la practican. (Euagrius Ponticus, 1959, KG VI, 2)

La referencia figurativa a los ángeles y demonios se erige como una categoría recurrente, lo hemos señalado desde el inicio: el desafío es discernir cuándo la visión proviene de Dios (o de sus servidores, los ángeles) y cuándo se trata de un engaño (procedente de los demonios). Hasta el momento, ha quedado claro que resulta posible la *visio Dei*, pero con diversas precisiones: en los puros y justos, en la visión beatífica. En el precedente texto de las KG, nuevamente se impone la dialéctica entre las diversas contemplaciones. En esta oportunidad se centra la atención en los sujetos de estas, no tanto en el objeto (la *visio Dei*). No se refiere a los puros, pero sí a los justos, y añade la contemplación de los ángeles. Todos tienen distintas formas de acceder a la comprensión del mundo, la tarea es discernir de dónde provienen, si se trata de una contemplación densa o espiritual.

El *De oratione* y el origen de las visiones

Hemos de analizar otros tipos de visiones –particularmente en el *De oratione*– y su etiología. En primer lugar, el deseo puede ser un motor de encuentro con Dios, pero también deviene una fuerza amenazante: “No desees (πόθει) ver (ιδεῖν) sensiblemente ni ángeles, ni poderíos, ni siquiera a Cristo, no sea que pierdas completamente el discernimiento, acogiendo al lobo en lugar del pastor y adorando a los demonios enemigos” (Euagrius Ponticus, 2017a, *or.* 115). En contraste con la *visio Dei* y la oración pura, una visión que se constituye a partir de lo meramente sensitivo resulta una amenaza patente. El peligro del engaño demoníaco en las visiones se debe asumir desde la misma motivación del sujeto (“desear ver sensiblemente”), pues de otra manera la consecuencia es la pérdida del discernimiento. Se explicita el objeto de las visiones: poderíos,

17 Se trata de una temática de enorme relevancia. Como cita paradigmática es oportuno recordar la definición de Orígenes: “Igitur principale munus scientiae est agnoscere Trinitatem”. *Or.*, CCt II, 5, 20).

ángeles y el mismo Cristo, no se refiere aquí a lo específico de la *visio Dei*, sino a encuentros que serían también de gran provecho para el alma, pero que en la experiencia mística se convierten en espejismos con graves consecuencias. Así, el problema no se limita a la visión en sí, sino al subsiguiente movimiento que ha de generar: “acogiendo” (δεχόμενος) y “adorando” (προσκυνῶν); es decir, dejaría al sujeto a merced de las confusiones de los malos espíritus.

Continuando con la etiología de las visiones: “El origen del extravío (πλάνης) del intelecto es la vanagloria (κενοδοξία), por la cual se ve movido el intelecto a circunscribir (περιγράφειν) la divinidad en figura (σχήμασι) y en formas (μορφαῖς)” (Euagrius Ponticus, 2017a, *or.* 116).¹⁸ La vanagloria se erige como causante de circunscribir la divinidad;¹⁹ claramente esta situación no se parangona a la *visio Dei*, caracterizada por la pureza y su consecuente ausencia de formas y figuras (Guillaumont, 2015, p. 300). Así, se indica una motivación originaria en la avidez por las visiones: delimitar la divinidad siguiendo las propias categorías. Según nuestro parecer, encontramos aquí un perspicaz diagnóstico: ciertas visiones en lo profundo reflejan una perversión del intelecto, que movido por la vanagloria pretende demarcar o manipular lo divino.²⁰ En consecuencia, el genuino deseo de ver a Dios termina por sucumbir al engaño del maligno, dando gloria a quien no la merece.

La oración constituye un contexto propicio para discernir si el intelecto se ha dejado extraviar, movido por la vanagloria:

Cuando el intelecto (νοῦς) ora con pureza e impasiblemente (καθαρῶς καὶ ἀπαθῶς), entonces los demonios ya no se acercan a él por la izquierda, sino por la derecha; pues le hacen concebir la gloria de Dios (δόξαν Θεοῦ) como si fuera una figura (σχηματισμόν) agradable a los sentidos, de manera que le parezca haber alcanzado ya perfectamente la cumbre de la oración. Esto –decía un hombre ascético (πρακτικός)– sucede debido a la pasión de la vanagloria (κενοδοξία) y al demonio, cuyos golpes hacen palpar el lugar del cerebro. (Euagrius Ponticus, 2017a, *or.* 73)²¹

18 Con respecto al tema de “circunscribir” la divinidad, Basilio recuerda la enseñanza del Señor a la samaritana, concluyendo que lo incorpóreo no tiene límites y, por tanto, no es posible que quien ha oído “Espíritu” configure en su mente una naturaleza circunscrita o sujeta a cambios y mudanzas, o enteramente igual que la creatura. Véase Basilius Caesariensis Cappadociae (2019, *Spir.* IX, 22).

19 Temática reflejada en la *Vida de Moisés*, de Gregorio de Nisa, quien explica que, en todas las cosas pertenecientes al orden sensible, la perfección está circunscrita por algunos límites y, por contraste, con respecto a la virtud, el único límite de la perfección consiste en no tener límite. Véase Gregorius Nyssenus (1955, *v. Mos.* I, 5).

20 El mismo Evagrio define la vanagloria como un encuentro imaginario, enemigo de la verdad, cómplice de la mentira. Véase Euagrius Ponticus (2017, *, de vitiis* 7).

21 “This is a significant passage, for Evagrius here affirms the (intellectual, not sensory!) vision of God’s glory as the goal of prayer” (Patterson, 2012, p. 43).

Como podemos advertir, la oración pura no inmuniza al intelecto de la confusión demoniaca. El resultado es –de nuevo– delimitar la divinidad en un molde: la figura. El término σχηματισμός también puede traducirse como apariencia y simulación, sentidos que enfatizan la dramática quimera a la que se pretende reducir la gloria de Dios.²² Hacia el final, el testimonio de otro monje torna sobre la misma causa de esta lamentable situación: la vanagloria. Se percibe el juego de palabras entre la gloria de Dios y la gloria a sí, o gloria al vacío (κενοδοξία), origen de una fragante caída: cuando se creía estar en la cumbre de la oración, de improviso se encuentra en sus latifundios más oscuros.

La oración pura se convierte con frecuencia en un escenario de vulnerabilidad, dando lugar a la siguiente admonición:

Guárdate (φυλάττω) contra las trampas de los adversarios. Porque suele suceder, cuando ores con pureza y tranquilidad (καθαρῶς και ἀταράχως), que de repente se te aparezca una forma (μορφήν) desconocida y extraña, para llevarte a la presunción (οἴησιν) de creer que la divinidad es localizable (τοπάζοντα), y así persuadirte rápidamente a pensar que la divinidad es cuantificable (ποσόν). Sin embargo, la divinidad no tiene cantidad (ἄποσον) ni figura (ἀσχημάτιστον). (Euagrius Ponticus, 2017a, *or.* 68).

La oración es adjetivada por una endíadis similar al anterior capítulo: καθαρῶς και ἀταράχως. Antes nos referimos a la figura, ahora se concentra en la “forma” (μορφή), describiéndola como desconocida y extraña. Estos contrastes terminan por conducir al sujeto a la “presunción” (οἴησις), otra cualidad del extravío. Si bien no menciona a la vanagloria, los resultados son similares: localizar la divinidad, circunscribirla a un τόπος. Utiliza en dos oportunidades el adverbio temporal ἀθρώως, delatando la astucia del enemigo, habituado a obrar en lo vertiginoso. La conclusión esperable representa una formulación de la teología apofática: Dios no tiene cantidad ni figura (ἄποσον, ἀσχημάτιστον).

Hemos señalado ya el rol del intelecto, el alma y los sentidos en el origen de determinadas visiones maliciosas. Ahora bien, también lo corporal juega un rol destacable en esta trama:

Cuando el envidioso demonio no es capaz de mover tu memoria (μνήμην) durante la oración, fuerza entonces la constitución del cuerpo (κρᾶσιν τοῦ σώματος) con el fin de producir alguna imaginación (φαντασίαν) desconocida para el intelecto y conferirle forma (μορφῶσαι). Éste, acostumbrado a tratar con los conceptos (νοήμασι), se doblega negligentemente y, aunque perseguía el conocimiento inmaterial (ἄῤλον) y sin forma (ἀνείδεον), se deja engañar, prefiriendo el humo en lugar de la luz (καπνὸν ἀντὶ φωτὸς κατέχων). (Euagrius Ponticus, 2017a, *or.* 69)

22 Véase el uso de σχηματισμός en Basilius Caesariensis Cappadociae (1988, *Eun.* 1.4.76).

Se bosqueja una nueva enseñanza sobre el origen de la visión maliciosa: el demonio “presiona” o “fuerza” (ἐκβιάζω) el “compuesto” (κρᾶσις) somático, poniendo en movimiento la formación de una fantasía. El problema es que tal imaginación es desconocida, lo cual confunde al intelecto, guiado usualmente por el νόημα. Por otra parte, la “forma” –atribuida a la imaginación– contrasta con el conocimiento “inmaterial” (ἄυλος) y “sin forma” (ἀνειδέος). Esta trama se consume por la acogida del mal, expresada a través del verbo κατέχω, el cual implica una firme determinación del sujeto e incorpora una elocuente imagen sobre la preferencia del “humo” (καπνός) en lugar de la luz. No se trata de una ilustración superficial, la visión de la luz también representaba un conflicto con los mesalianos, quienes pretendían ver la luz divina materialmente (Dörr, 1937, p. 96, n. 1). En definitiva, la génesis de esta visión se debe a una negligencia del intelecto, que “fácilmente” (ῥαδίως) se deja doblegar. Sin duda, la imaginación representa una de las principales problemáticas en torno a las visiones, pues con facilidad puede conducir a distorsionar lo real y, consiguientemente, darle entidad a lo ficticio, por ello la oración pura prescinde radicalmente de la fantasía.²³

Terapéutica: vigilancia y oración

En el pensamiento evagriano la terapéutica se encuentra asociada a la ascesis, en este caso el uso de tal término no se identifica exclusivamente con dicho pensamiento, sino con los remedios que pueden librar al intelecto del engaño.²⁴ Un primer consejo terapéutico es la vigilancia. Citamos nuevamente el *De oratione*:

Vigila (ὄρα) no sea que los perversos demonios te engañen por medio de alguna visión (ὄπτασίαις). Sé prudente, dándote a la plegaria (εὐχίην), e invoca a Dios, para que te haga ver si el pensamiento procede de Él, o si, por el contrario, si no sucede así, aparte de ti enseguida al impostor. Ten confianza, pues los perros no resistirán, si te entregas a una súplica ardiente; pronto invisiblemente (ἄοράτως) y en secreto, azotados (μαστιζόμενοι) por la fuerza de Dios, serán expulsados lejos. (Evagrius Ponticus, 2017a, *or.* 94)

23 En la *Epístola 4* se establece una importante vinculación entre el discernimiento y la imaginación: “el discernimiento (διύκρισις) es considerado para juzgar las fantasías acerca de la mente, distinguiendo entre lo sagrado y lo profano, los pensamientos puros e impuros”. Evagr. Pont., *Ep.* 4, 4. Diadoco de Fótice también señala la necesidad de discernir los buenos de los malos sueños; se refiere al muy deseado Señor Jesucristo, argumentando que no se enojaría si rechazáramos una visión para evitar un posible engaño demoníaco. Véase Diadochus Photicensis (1943, *perf.* 38).

24 En cuanto a la temática de la terapéutica y la intervención angélica, consultar el siguiente estudio: Vázquez (2019, pp. 511-538).

Evagrio prodiga una clara advertencia, seguida de un programa de acción. Inicia su admonición con el imperativo “ver” (ὁράω), colocando de manera central la temática de la visión, la cual se prolonga en este párrafo con la ὄπτασία y luego con el adjetivo ἀοράτως. Se invita a la vigilancia con respecto a los demonios, endilgándoles explícitamente el engaño por medio de la visión. Esta situación requiere un serio discernimiento, desplegado en un itinerario preciso: reflexionar, orar, invocar a Dios. La acción de expulsar el mal se presenta como prerrogativa divina, es decir, sucede gracias a la fuerza de Dios y no del individuo. En este sentido, más adelante –en el mismo *De oratione*– llama a considerar cuánto discernimiento y vigilancia (φυλακή) son necesarios para realizar una ofrenda agradable al Señor (Euagrius Ponticus, 2017a, p. 147).²⁵

Resulta medicinal lo categórico de su exhortación: “No representes (σχηματίζης) en tu interior la divinidad cuando ores, ni consientas que se modele en tu intelecto forma (μορφήν) alguna; antes bien, corre inmaterial hacia lo inmaterial y comprenderás” (Euagrius Ponticus, 2017a, *or.* 67).²⁶ Términos que ya hemos introducido en la sección anterior, pero que en esta oportunidad se enmarcan en una dura admonición: no representar, es decir, frenar el ímpetu de la fantasía en el momento de la oración. Pareciera un criterio terapéutico muy limitado, pero la sobriedad de las palabras brinda una consigna segura, que ha de complementarse con la siguiente acción: correr de lo material a lo inmaterial, convertirse en una suerte de peregrino que escapa del peligro de la idolatría para dar gloria a lo inmaterial.²⁷

La Palabra de Dios representa por antonomasia la fuente de sanación.²⁸ Leer los pasajes de la Sagrada Escritura –de acuerdo con la propuesta del *Antihēretikos*– constituye en sí mismo un planteo terapéutico para diversas situaciones de contrariedad y, en particular,

Al Señor, acerca de las visiones perturbadoras y vergonzosas que se nos aparecen de noche: “Ten piedad de mí, Señor, que estoy enfermo, sáname (ἰασαί), Señor, que mis huesos están turbados. Y mi alma está muy turbada; y tú, Señor, ¿hasta cuándo? Vuélvete, Señor, rescata mi alma, sálvame por tu misericordia (Ps. 6, 3-5)” (Euagrius Ponticus, 1912, *Ant.* IV, 29).

25 La llamada a la constante vigilancia en la lucha contra los demonios indica que el discernimiento ha de ser constantemente ejercitado. Véase Rich (2007, p. 69).

26 Véase Guillaumont (2015, p. 301). Es verdad que la temática de la “oración pura” ocupa un lugar relevante en Evagrio, pero pensar que sea el culmen de la vida espiritual es un equívoco, ya que se soslaya esencia de la oración en “espíritu y en verdad”. Véase Bunge (2015, p. 196).

27 Gregorio Nacianceno pone en boca de Moisés la exhortación sobre correr a Dios dejando lo material. Véase Gregorius Nazianzenus (1978, *or.* 28, 3).

28 De hecho, en la *Vita Antonii*, frente a las apariciones diabólicas el asceta recita el *Sal.* 26 como un ejemplo de su poder terapéutico y como instrumento de defensa frente a las insidias del enemigo. Véase Athanasius Alexandrinus (1994, *v. Anton.* 9).

El remedio eficaz para la turbación del alma se ofrece en la misericordia. La sanación es el objeto clamoroso de una súplica confiada; por ende, la oración deviene un ámbito de encuentro genuino con el Señor.²⁹ La conmovedora invocación del salmista se convierte en la petición de un orante asediado por visiones maliciosas. Así, cuando la fantasía arremete contra el alma, la acción del Señor la rescata, librándola de la acedia (Peretó Rivas, 2018).

Conclusión

El discernimiento de las visiones según Evagrio nos ha conducido a un estudio de sus causas: así hemos ponderado especialmente el deseo, la vanagloria, la presunción, el circunscribir o localizar la divinidad, la imaginación, la negligencia del intelecto. Luego, el discernir lleva a una decisión que se consolida en la vigilancia, la oración y la lectura de la Sagrada Escritura. En cuanto al “discernimiento” de las visiones, es claro que Evagrio no ofrece criterios de credibilidad para aplicación de la autoridad eclesiástica, como se pueden disponer en la actualidad.³⁰ En cambio, sus contribuciones se orientan especialmente hacia una evaluación psicológico-espiritual. Por ende, no encontraremos una reflexión sobre el problema de la eclesialidad, tan central en muchas manifestaciones de este tipo. El maestro pónico invita a un autoconocimiento en Dios; al descubrir la raíz de las motivaciones, se pueden dilucidar aspectos determinantes, como el saber si estamos frente a una auténtica o falsa visión.

En esta oportunidad hemos centrado nuestra atención en los mismos textos del autor, individuando las claves hermenéuticas a partir del *corpus* evagriano. Sin embargo, cabe aclarar que el estudio de las visiones en Evagrio podría seguir diversas vertientes. Sería propicio estudiar las raíces de la doctrina evagriana, para lo cual será clave una indagación profunda del *De Principiis*, como una fuente de inspiración, y también los padres capadocios. Otra vía consistiría en ahondar acerca de las polémicas que circundan la presente temática: la crisis origenista, que en cierta manera habría de derivar en las causas del movimiento iconoclasta, o la crisis antropomorfitá. También sería conveniente citar la *Historia Lausiaca* y las frecuentes referencias a las visiones de Evagrio (Palladius, 1974, 38,1-12).

29 Stewart (2001, p. 181) pondera el rol de la oración en la vida del monje. Al reflexionar sobre la experiencia de la oración, es decir, su naturaleza y desarrollo a lo largo de una vida de ascetismo y profundización contemplativa, habría reflexionado sobre cuestiones teológicas sobre la naturaleza de la persona humana y la posibilidad de conocer a Dios.

30 Para discernir las apariciones verdaderas de las falsas, hay que examinar cuidadosamente el fenómeno en sí; la personalidad del receptor; las circunstancias, en especial los fenómenos concomitantes –mensajes, profecías, posibles milagros–; los frutos, tanto en el vidente como en el pueblo de Dios; el juicio de la Iglesia. Véase Torelló (2008, p. 241). También Mons. Scicluna ofrece una propuesta para sistematizar estos criterios: el fenómeno de las apariciones en sí mismas, el discernimiento mismo y las finalidades eclesiales del mismo discernimiento. Véase Scicluna (2008, p. 3).

Referencias

- Athanasius Alexandrinus. (1994). *Vita Antonii*. (G. J. M. Bartelink, Ed.). Paris: SCH 400.
- Basilii Caesariensis Cappadociae. (1988). *Aduersus Eunomium*. (B. Sesboüé, Ed.). Paris: SCH 299.
- Basilii Caesariensis Cappadociae. (2019). *De Spiritu Sancto*. (B. Pruche, Ed.). Paris: SCH 17bis.
- Bettiolo, P. (2009). Discernimento dei pensieri e conoscenza del cuore: natura e sovranatura nell'insegnamento di Evagrio Pontico. *Rivista di storia del cristianesimo*, 6, 43-63.
- Bunge, G. (1985). *Briefe aus der Wüste*. Beuron: Beuroner Kunstverlag.
- Bunge, G. (2000). *La paternidad espiritual. La gnosis cristiana en Evagrio Póntico*. Luján: ECUAM.
- Bunge, G. (2019). *In Spirito e Verità. Studi sui 13 capitoli del trattato Sulla preghiera di Evagrio Pontico*. Paglia: Edizioni Scritti Monastici.
- Cremaschi, L. and Mainardi, A. (Eds.). (2019). *Discernimento e vita cristiana. Atti del XXVI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bosé 5-8 settembre 2018*. Bosé: Edizioni Qiqajón.
- Diadochus Photicensis. (1943). *Œuvres Spirituelles*. (É. des Places, Ed.). Paris: SCH 5bis.
- Dörr, F. (1937). *Diadochus von Photike und die Messalianer, Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*. Freiburg: Freiburger Theologische Studien 47.
- Euagrius Ponticus. (1912). Antirrheticus. In W. Frankenberg (Ed.). *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge 13/2*. (pp. 472-545). Berlin: Weidmann.
- Euagrius Ponticus. (1912a). Espitula 44. 56. In W. Frankenberg (Ed.). *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge 13/2*. Berlin: Weidmann.
- Euagrius Ponticus. (1931). Skemmata (J. Muyldermans, Ed.). en Evagriana. *Le Muséon*, 44, 369-383.
- Euagrius Ponticus. (1959). *Capita gnostica* [KG]. (A. Guillaumont, Ed.). Paris: PO 28.
- Euagrius Ponticus. (1971). *Capita practica ad Anatolium* [pract.]. (A. Guillaumont, Ed.). Paris: SCH 171.
- Euagrius Ponticus. (2017). *De vitiis quae opposita sunt virtutibus*. (C.-A. Fogielman, Ed.). Paris: SCH 591.
- Euagrius Ponticus. (2017a). *De oratione* (P. Géhin, Ed.). Paris: SCH 589.
- Evagrio Póntico. (2017). *Obras espirituales* (J. P. Rubio Sadia, Ed.). Madrid: Editorial Ciudad Nueva, Biblioteca de Patrística N.º 28.
- Florovsky, G. (1975). *Aspects of Church History. Collected Works of G. Florovsky* (Vol. IV). Nordland: Nordland Publishing.
- Gregorius Nazianzenus. (1978). *Oratio 27-31* (P. Gallay, Ed.). Paris: SCH 250.
- Gregorius Nyssenus. (1955). *De uita Moysis* (J. Daniélou, Ed.). Paris: SCH 1bis.
- Grossi, V. (2018). Esperienze di discernimento di epoca patristica. In *Il discernimento, Questo tempo non sapete valutarlo?* (pp. 71-87). Roma: Urbaniana University Press.

- Guillaumont, A. (2015). *Un philosophe au desert. Évagre Le Pontique*. Paris: Vrin.
- Harmless, W. and Fitzgerald, R. R. (2001). The Sapphire Light of the Mind: The *Skemmata* of Evagrius Ponticus. *Theological Studies*, 62(3), 498-529.
- Jensen, R. M. (2005). *Face to Face. Potraits of the Divine in Early Christianity*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Neil, B. (Dir.). (2019). Expanding beyond the Egyptian Ascetic Tradition. In *Dreams, Virtue and Divine Knowledge in Early Christian Egypt* (pp. 169-184). Cambridge: Cambridge University Press.
- Patterson, P. (2012). *Visions of Christ*. Tübingen: Mohr Siebeck, Studien und Texte zu Antike und Christentum 68.
- Peretó Rivas, R. (2017). Dreams in Evagrius Ponticus' Life and Teaching. *Vox Patrum*, 37(67), 523-542.
- Peretó Rivas, R. (2018). *Evagrio Póntico y la acedia*. Berna: Peter Lang.
- Origenes. (1991). *Commentarium in canticum canticorum* (L. Brésard and H. Crouzel, Eds.). Paris: SCh 375.
- Origenes. (2015). *De principiis* (S. Fernández, Ed.). Madrid: Editorial Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 27.
- Palladius. (1974). *Historia Lausiaca* (G. J. M. Bartelinkk, Ed.). Verona: Fondazione Lorenzo Valla.
- Ramelli, I. L. E. (Ed.). (2015). *Evagrius's Kephalaia Gnostika. A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta: SBL Press, Writings from the Greco-Roman World 38.
- Rich, A. (2007). *Discernment in the Desert Fathers. Diakrisis in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*. Eugene: Wipf and Stock, Studies in Christian History and Thought.
- Ruiz Jurado, M. (1994). *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Rutherford, I. (2013). *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of Theōriā and Theōroi*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scicluna, C. J. (septiembre, 2008). *Orientaciones doctrinales y competencias del obispo diocesano y de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el discernimiento sobre las apariciones marianas*. Ponencia presentada en el XXII Congreso Mariológico-Mariano Internazionale, Lourdes, Francia.
- Singh, C. M. (2022). "As an Angel of Light", Imagination and Discernment at Prayer. An Essay in Comparison between Diadochus of Photike and Symeon the New Theologian. En V. Sava (Coord.). *De la lumina rugăciunii la teologia luminii. Aspecte ale cercetării doctorale actuale*. (pp. 374-386). Iași: Editura Doxologia
- Špidlík, T. (1978). *La Spiritualité de l'Orient Chrétien: Manuel systématique*. Rome: Pontifical Oriental Institute, OCA 206.
- Stewart, C. (2001). Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus. *Journal of Early Christian Studies*, 9(2), 173-204.
- Tosi, R. (2017). *Dizionario delle sentenze latine e greche*. Milano: BUR.
- Vázquez, H. (2019). Terapéutica del alma en Evagrio Póntico: la acción curativa del gnóstico a la luz de la intervención angelica. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 35(68), 511-535.