

## El “demonio errante” en Evagrio Póntico y José Hazzaya

### *The Wandering Demon in Evagrius of Pontus and Joseph Hazzaya*

**Rubén Peretó Rivas**

Universidad Nacional de Cuyo

Recibido: 3 mayo 2019

Aceptado: 29 mayo 2019

*Resumen:* El objetivo de este trabajo es analizar un aspecto particular de la demonología alejandrina y siríaca a partir del así llamado δαίμων πλάνος (*daímon planos*) o *demonio errante*, que Evagrio Póntico presenta en su tratado *Sobre los pensamientos*. Este demonio tiene como misión particular distraer al monje de la finalidad que le es propia y disponerlo al ataque de demonios más peligrosos y dañinos. Esta figura es inaugurada por Evagrio y retomada algunos siglos más tarde por autores siríacos que la desarrollan y aplican de diversos modos en sus obras espirituales. Me detendré, además del texto evagriano, en la obra de uno de sus comentaristas más reconocidos: José Hazzaya.

En estos textos puede observarse que el tratamiento del hecho mismo del *vagabundeo*, sea físico o mental, ocasiona en estos autores una serie de reflexiones que impactan en la estructuración de sus sistemas ascéticos o espirituales, y en

*Abstract:* The aim of this work is to analyze a particular aspect of the Alexandrian and Syriac demonology from the so-called δαίμων πλάνος (*daímon planos*) or wandering demon, who is presented by Evagrius of Pontus in his treatise *On thoughts*. This demon has the mission of distract the monk from the purpose that is his own and to dispose him to the attack of more dangerous and harmful demons. The wandering demon is inaugurated by Evagrius and taken up a few centuries later by Syriac authors in some of their works. I will study, in addition to the evagrian text, the work of his most recognized commentators: Joseph Hazzaya.

In these texts it can be observed that the treatment of the fact of wandering, whether physical or mental, causes in these authors a series of reflections that impact on their ascetic or spiritual systems,

las reservas con las que advierten a los monjes sobre la importancia de la estabilidad –que en última instancia termina traduciéndose en *hesykhía*–, y los peligros del abandono de la celda. Por tanto, además de las conclusiones relacionadas directamente con la teología espiritual, este análisis permite también introducirse en consideraciones de índole psicológica, concretamente, la importancia y necesidad de *vivir con conciencia plena el presente*, evitando la dispersión que es producto de los pensamientos desordenados.

*Palabras clave:* Evagrio Póntico, José Hazzaya, Demonio, Atención plena

and in the caution with which they warn the monks about the importance of stability –or *hesykhía*–, and the dangers of leaving the cell. Therefore, in addition to the conclusions directly related to spiritual theology, this analysis also allows us to enter into considerations of a psychological nature, namely, the importance and necessity of living with full awareness of the present, avoiding the dispersion that is produced by the disordered thoughts.

*Keywords:* Evagrius of Pontus, Joseph Hazzaya, Demon, Mindfulness

Los *logismoí* o pensamientos malvados de los cuales habla Evagrio Póntico en varias de sus obras y que esconden detrás de ellos a demonios encargados de turbar al hombre a fin de impedirle alcanzar la *apátheia* y, de ese modo y en última instancia, la salvación, han sido estudiados en profundidad<sup>1</sup>. Sin embargo, el mismo autor presenta también rápidamente a un demonio menor al que denomina *δαίμων πλάνοσ* o *demonio errante*, y que tiene como misión particular distraer al monje y disponerlo al ataque de los demonios más peligrosos y dañinos que son los *logismoí*. En este trabajo me interesa dedicarme a su estudio, no solamente en Evagrio sino también en la recepción que tuvo en José Hazzāyā, uno de sus principales comentadores siríacos.

La perspectiva desde la cual me propongo hacer el análisis es más psicológica que teológica. Más allá de la curiosidad de una demonología que puede presentarse como pintoresca y fantasiosa, lo que estos autores están tratando es el hecho mismo del *vagabundeo*, sea físico o mental, y que termina generando una serie de reflexiones que impactan en la estructuración no sólo de sus

<sup>1</sup> De entre la numerosa bibliografía sobre el tema, destaco un artículo reciente que señala la dimensión psicológica de los *logismoí*, lo cual es particularmente relevante para este trabajo: S. Vázquez, “La noción de *logismoí* en Evagrio Póntico: el correlato cognitivo de las pasiones enfermas”, *Endoxa* 43 (2019) 67-90.

sistemas ascéticos o espirituales sino también de su psicología. Concretamente, la centralidad que le conceden a que el monje viva *con conciencia plena el presente*, evitando la dispersión que es producto de los pensamientos desordenados. Esta será la condición inicial y básica para cualquier avance significativo en la vida espiritual y, consecuentemente, en la salud psíquica.

### 1. EVAGRIO Y SUS ANTECEDENTES

La epístola de Judas contiene un pasaje que dice:

¡Ay de ellos!, que han imitado la conducta de Caín, que por dinero se han abandonado al descarrío de Balaán y han perecido en la rebelión de Coré. Esos que banquetean desvergonzadamente en vuestros ágapes y se apacientan a sí mismos son una mancha; son nubes sin agua zarandeadas por el viento, árboles de otoño sin frutos y arrancados de raíz, doblemente muertos; son olas salvajes del mar, que echan la espuma de su propia vergüenza, *estrellas errantes* a quienes está reservada la oscuridad de las tinieblas para siempre (11-13).

Los destinatarios de las iras del apóstol Judas son calificados como *estrellas errantes* (ἀστέρεις πλανήται) siendo ésta una expresión negativa, cercana incluso a una maldición, pues a este tipo de estrellas están reservadas las tinieblas más oscuras.

Este texto parece cercano a algunos pasajes del *Libro de Enoc* dedicados a la caída de los ángeles, a los que se denomina también *estrellas errantes*: "Las *estrellas que vagan* sobre el fuego son las que han transgredido el mandamiento del Señor, desde el comienzo de su ascenso, porque no han llegado a su debido tiempo" (18, 15) Y un significado similar adquieren en el ámbito gnóstico donde las estrellas que simbolizan las potencias malignas de la Héxada se denominan también "errantes".

Por otra parte, el vocablo πλάνη significa, además de errante o vagabundo, engaño o mentira. En este contexto, las *estrellas errantes* serían las *estrellas mentirosas*. Ireneo de Lyon utiliza πλάνη para referirse al pecado y destierro de Sophía Achamot a la que se le aplica la parábola evangélica de la oveja perdida (Lc

15, 4), y habla de της πρώτης πλάνης o “el error primero”<sup>2</sup>. Los valentinianos, según el mismo Ireneo, denominaban a Sophía el “eón errante”<sup>3</sup>. En el *Martirio de Pedro*, que es la parte final del libro de los *Hechos de Pedro* y la única que se ha conservado en griego, se dice: “Vosotros, pues, queridos míos, los que me oís ahora o me escucharéis después, debéis enderezaros abandonado el error primitivo (πρωτη πλανη)”<sup>4</sup>. Según Antonio Orbe, ese error que Pedro no especifica cuál es, sería el causante del destierro de la generación perdida. Todos ellos, cuando estaban indiferenciados en la Oveja Perdida, se perdieron con ella y, como Sofía Acha-mot, erraron fuera del Reino viniendo a caer a extramuros del mismo como Sofía respecto del Pleroma<sup>5</sup>. En el ámbito gnóstico, entonces, el uso de πλάνη se orienta al carácter errante de Sofía y su caída del Pleroma, cuyo modelo es la oveja perdida de la parábola evangélica.

Orígenes, en su *Comentario a Ezequiel*, hace referencia a un δαίμων ὁδοιπόρος, es decir, un *demonio viajero*, cuando comenta el episodio del segundo libro de los Reyes (12, 4) en el que el profeta Natán le relata a David la historia del hombre rico que hace matar la única oveja del hombre pobre cuando llega a su casa un viajero que le pide de comer. La intención del profeta era mostrarle al rey la enorme injusticia que él mismo había cometido con Urías, *robándole* su esposa. Orígenes, en su interpretación alegórica de las Escrituras, considera que el viajero que había pedido comida al hombre rico era un demonio, ὁ δαίμων τῆς πορνείας, el *demonio de la fornicación*, que se presentó como un demonio viajero<sup>6</sup>.

Parecería entonces, que en el ámbito intelectual de los siglos inmediatamente anteriores a Evagrio se asociaba a los ángeles caídos con las estrellas errantes, y este hecho de vagabundear (πλάνησομαι), a su vez, era entendido como mentira o engaño. En

<sup>2</sup> Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies* I, 8, 4, A. Rousseau (ed.) (Sources Chrétiennes 152) Paris 1969.

<sup>3</sup> Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies* II, 10, 3; 10, 4; 12, 1; 17, 8.

<sup>4</sup> *Martirio de Pedro* 38,4, en A. Piñero y G. del Cerro (eds.), *Hechos apócrifos de los Apóstoles I*, Madrid 2004, 664.

<sup>5</sup> A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* (Estudios Valentinianos V) Roma, 1956, 195.

<sup>6</sup> Orígenes, *Homélies sur Ézechiel* 16, 15. La expresión aparece en el fragmento griego conservado de la homilía y que reproduce W. Baeherens, su editor en *Origenes Werke: Homilien zu Samuel I*, vol 8 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 33) Leipzig 1925, 69.

última instancia, entonces, los planetas errantes eran los demonios vagabundos o, más estrictamente, los demonios mentirosos.

El capítulo nueve del *Tratado sobre los pensamientos* de Evagrio Póntico, se inicia con estas palabras: "Ἔστι δαίμων πλάνος λεγόμενος...", "Hay un demonio al que se lo denomina errante...". Además de los demonios propios de cada uno de los ocho *logismoi* (gula, fornicación, etc.), el autor nos hace conocer aquí uno más; un demonio que se caracteriza por ser vagabundo o sea, por ir de aquí para allá, por ser incapaz de mantenerse estable en un lugar y que se encuentra ocupado en una permanente dispersión.

Uno de los discípulos más importantes de Evagrio, Juan Casiano, dice en sus *Conferencias* que existen algunos demonios "qui planos vulgus appellat", y que se caracterizan por ser embusteros y cómicos. Se encuentran en los caminos pero no se interesan en atormentar a los viajeros a los que engañan, sino que se contentan con reírse y burlarse de ellos, y se ocupan más en cansarlos que en perjudicarlos<sup>7</sup>.

Sin embargo, en Evagrio la caracterización es diversa, en primer lugar, porque para él este demonio es una entidad preternatural que no solamente *erra* sino que *hace errar* a aquellos a quienes ataca. En este sentido, se trata de un aporte original y significativo para el propósito de este trabajo. Aporta en el texto dos descripciones: una muy breve e enigmática, y otra más extensa y detallada.

## 2. PRIMERA CARACTERIZACIÓN

Escribe Evagrio que este demonio "se acerca a los hermanos sobre todo cuando está amaneciendo (ἠώς)". Esta primera característica tiene que ver con el momento del día en el que este demonio se hace presente. ¿Por qué la aurora? Se trata del momento en el cual el monje se está despertando para comenzar con su *synaxis* u oración diaria; cuando aún no está del todo despierto pero ha salido ya del sueño profundo. Se encuentra en el estado de sopor que precede habitualmente el despertar. Guillaumont,

<sup>7</sup> Juan Casiano, *Conférences* VII, 32, vol I, E. Pichery (ed.) (Sources Chrésiennes 42) Paris 2008, 271-273.

al comentar este pasaje, opina que Evagrio hace referencia a los sueños que habitualmente acompañan al dormir paradójico<sup>8</sup>.

La medicina contemporánea lo denomina sueño REM (*Rapid Eyes Movement*) y es una de las dos fases del sueño: fase de *movimientos oculares rápidos*, o REM, y la fase No REM. Durante una noche de sueño, una persona suele presentar cuatro o cinco períodos de sueño REM, muy cortos al principio de la noche y más largos hacia el final, completando un total aproximado del 25% de todo el dormir. Es habitual despertarse durante muy poco tiempo al final de cada una de estas fase y es este sueño REM el que suele preceder el despertar pleno. Lo más interesante para nuestro caso es que es justamente en esta etapa cuando se producen los sueños más intensos. Entendemos que soñar es un estado consciente del que está ausente la consciencia y el control cognitivo típicos del estado de vigilia pero que, sin embargo, permite la coherencia narrativa, la imaginación vívida y visual, fuertes emociones y a veces experiencias que nunca se había sentido antes<sup>9</sup>. Y es durante la etapa REM cuando estas experiencias son más vívidas y reales.

La ciencia puede explicar los fenómenos químicos que aparecen durante el sueño REM ligados a los neurotransmisores: una alta concentración de acetilcolina, y muy baja presencia de monoaminas tales como la norefedrina, serotonina y hestamina. Pero, más allá de lo fenoménico, no hay consenso en cuanto al mecanismo o las funciones de esta fase del sueño. Se multiplican las hipótesis y los científicos son muy cautelosos en sus afirmaciones puesto que no hay aún evidencias que permitan conclusiones definitivas.

Evagrio Póntico sugiere también una hipótesis: al sueño REM lo produce un *demonio errante*. Es él quien provoca la imaginación y la memoria del monje a fin de que sean pobladas, o infectadas, de imágenes vívidas para que provoquen durante el estado de vigilia las molestias suficientes para impedirle la oración y la concentración en el cumplimiento de sus deberes. Se trata no solamente de un demonio vagabundo sino también de un demonio

<sup>8</sup> Evagrio Póntico, *Sur les pensées*, P. Géhin, C. Guillaumont y A. Guillaumont (eds.) (Sources Chrétiennes 438) Paris 1998, 181, n 2.

<sup>9</sup> E. Pace-Schott, "REM sleep and dreaming", en B. Mallick at al., *Rapid Eye Movement Sleep. Regulation and Function*, Cambridge 2011, 8-20.

*madrugador*, pues es temprano en la mañana, cuando el monje ha comenzado a despertarse, cuando lanza su ataque. Pero ¿por qué lo hace? ¿Cuál es el motivo de sus embestidas?

### 3. SEGUNDA CARACTERIZACIÓN

La provocación de molestias durante el sueño no es el propósito principal del demonio errante. Es simplemente una estrategia. Pareciera que es esto lo que Evagrio ha querido exponer al iniciar este capítulo con esa referencia onírica. La característica más importante de este demonio es su capacidad para provocar que la mente (*nous*) del monje comience un incesante proceso de vagabundeo: "... pasea a la mente de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo y de casa en casa"<sup>10</sup>. No se trata que el monje deje el desierto y se dirija a las ciudades, sino que el "paseo" corresponde a la mente. Es la imaginación del monje la que vagabundea en distracciones que no necesariamente son pecaminosas en sí mismas pero que terminan, en última instancia, conduciendo al pecado como veremos más adelante.

Este proceso de vagabundeo es gradual. Comienza con encuentros casuales y muy breves, pero luego, poco a poco, las conversaciones que mantiene con quienes se cruza en su vida cotidiana se hacen más prolongadas y así, lentamente, el monje comienza a "distanciarse del conocimiento de Dios" y a "olvidarse de su profesión". Estas son las consecuencias que provoca el ataque del demonio errante. En el pensamiento evagriano es lo más grave que puede sucederle al monje. Por un lado, la *ciencia de Dios* es el fin último hacia el cual se ordena todo hombre. Las etapas práctica, gnóstica y teológica están enderezadas a afianzar el conocimiento divino. Es esta la vía de transformación interior y de consecución del último fin. El vagabundeo ocasiona un distanciamiento de ese fin hacia el cual se dirige primariamente la vida del monje y, en verdad, de todo hombre.

La segunda consecuencia es tan grave como la primera. Consiste en un *olvido* (λήθη) de lo que se es: "Olvido de la propia profesión", escribe Evagrio refiriéndose al *oficio* de ser monje. Ya ha

<sup>10</sup> Evagrio Póntico, *Sur les pensées* 9, 180.



sido señalada la importancia del factor de alienación de la realidad sobre el que Evagrio insiste con tanta frecuencia<sup>11</sup>. Olvidarse de quien verdaderamente se es conduce inexorablemente a una vida extrañada en un mundo de fantasías, alejado de la realidad. Y es en un mundo de ese tipo, *metareal*, en el que los demonios tendrán un mayor poder sobre el monje. Es este también uno de los efectos que provoca el demonio de la acedia que, pareciera, está emparentado con el demonio errante. De hecho, José Hazzaya los identifica como tendremos oportunidad de ver más adelante.

Una primera conclusión que podemos extraer es que el demonio errante es el *demonio de la alienación* o, dicho de otro modo, que el vagabundeo y las distracciones y dispersiones continuas de la mente, conducen inexorablemente al distanciamiento de Dios y, peor aún, al olvido de la propia realidad y al extrañamiento de sí mismo.

La medida que propone Evagrio para defenderse pasa por la atención: “Es necesario que el anacoreta *observe* a este demonio...”<sup>12</sup>. El autor habla de *teréo* (τηρέω), un término que posee connotaciones militares y con él ha querido destacar la función de *observar los movimientos del enemigo*. Es decir, el monje debe repasar cuáles han sido los movimientos e imágenes que el demonio errante le ha propuesto –“de dónde salió y dónde llegó”– y que, finalmente, han provocado la situación de dispersión o de pensamientos malvados. Porque, aclara el autor, el demonio no sigue este recorrido por azar sino que se trata de un plan calculado a fin de que el monje culmine siendo presa del demonio de la fornicación, de la cólera o de la tristeza. Estos tres son los que arruinan de un modo más grave el esplendor de su estado.

Para Evagrio, entonces, el demonio errante es un demonio menor, encargado de conseguir víctimas para otros demonios mayores. Su trabajo es poblar o infectar la mente del monje –por ejemplo, a través de los sueños particularmente vívidos que suceden minutos antes del despertar– a fin de que, a través del vagabundeo o asociación de imágenes, termine siendo víctima

<sup>11</sup> R. Peretó Rivas, “La acedia y Evagrio Póntico. Entre ángeles y demonios”, M. Vinzent (ed.), *Cappadocian Writers. The Second Half of the Fourth Century* (Studia Patristica 67) Leuven – Paris 2013, 239-245.

<sup>12</sup> Evagrio Póntico, *Sur les pensées* 9, p. 180.



del ataque de otros demonios más peligrosos –los de fornicación, cólera y tristeza– que *arruinan* (λυμáινομαι) de un modo particular el esplendor del estado del *nous*.

#### 4. EL DEMONIO ERRANTE EN JOSÉ HAZZĀYA

Lo que conocemos de la vida José Hazzāyā es lo que de él se dice en el *Libro de la castidad*, y son apenas unos pocos datos<sup>13</sup>. Nació entre 710 y 713 y, a la edad de siete años fue vendido como esclavo a un cristiano de la región de Qardou, zona montañosa donde se encuentra el monte Ararat, entre las actuales Turquía y Armenia. Recibió el bautismo e ingresó a un monasterio de la provincia de Erbil, actual capital de Kurdistán y, a lo largo de su vida, fue eremita y superior de varios monasterios de la cristianidad oriental. Murió hacia fines del siglo VIII. Está considerado como el teórico por excelencia de la mística nestoriana, aunque varias de las proposiciones que aparecen en sus tratados fueron condenadas por el sínodo de la iglesia de Oriente en 790<sup>14</sup>.

Según relatan sus contemporáneos, su obra era muy voluminosa –“mil novecientos tratados”, dice Abdisho de Nísibe–, pero muy pocos son los que han llegado hasta nosotros: *El paraíso de los orientales*, *Libro del tesorero*, *Tratado sobre la esencia divina*, *Capítulos de ciencia*, *Libro de las preguntas y respuestas* y la *Carta sobre las tres etapas de la vida monástica*, que es la que nos interesa en este trabajo<sup>15</sup>. Se trata de un texto que fue atribuido durante muchos años a Filoxeno de Mabbug hasta que los trabajos de Paul Harb y François Graffin lo restituyeron a su verdadero autor<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> J.-B. Chabot, “Le livre de la chasteté, composé par Jésusdnah, évêque de Baçra”, *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome* XVI (1896), 225-291.

<sup>14</sup> R. Beulay, *La Lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987, 215.

<sup>15</sup> Puede consultarse en este enlace una bibliografía bastante completa sobre el autor: [goo.gl/w8yR84](http://goo.gl/w8yR84).

<sup>16</sup> La discusión acerca de la autoría, puede verse en la introducción a la edición crítica: Joseph Hazzāyā, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, ed. P. Harb y F. Graffin (*Patrologia Orientalis* 45, fasc. 2, n° 202) Turnhout 1992, 266-269. Existe una edición española de este tratado: Yauseph Hazzaya, *Las tres etapas de la vida espiritual. Seguida de Apuntes sobre la oración*, F. J. López Sáez (ed.) Salamanca 2017.

Aunque el título habla de una *carta*, el texto es más bien un *tratado* sobre la vida monástica destinado a la lectura de un público más amplio que el de un mero corresponsal individual. Está dividida en tres partes, dedicadas a cada una de las etapas de la vida espiritual: la *somática*, la *psíquica* y la *pneumática*, que reflejan la división tripartita del hombre (cuerpo, alma y espíritu) según la tradición paulina (I Tes. 5, 23). Es en la etapa psíquica donde habla de los combates que el monje deberá librar contra los demonios e introduce allí al demonio errante al que, si bien le asigna un papel secundario, le reconoce una presencia repetida a lo largo del proceso de lucha contra las tentaciones. Dice:

El primer combate que el hermano deberá librar en su celda será con el demonio de la acedia y del aburrimiento, y cuando haya sido vencido por estos dos demonios, ellos lo entregarán en las manos de otros tres demonios que lo harán descender a las profundidades del sheol de la ignorancia. Se trata, en primer lugar del *demonio errante* que hace vagar al pensamiento del monje de habitación en habitación, de monasterio en monasterio y de montaña en montaña<sup>17</sup>.

Esta primera descripción nos lleva a pensar rápidamente en la descripción que hace Evagrio Póntico del demonio de la acedia en su *Tratado práctico*: “A continuación, lo apremia [al monje] a dirigir la vista una y otra vez hacia la ventana y a saltar fuera de su celda [...] y a mirar aquí y allá por si algunos de los hermanos... [...] Este demonio le induce entonces el deseo de otros lugares...”<sup>18</sup>. Esta asociación la introduce el mismo Hazzāyā que escribe a continuación del texto recién citado: “Es este el demonio de quien el bienaventurado Evagrio dice que rueda en torno al alma desde la tercera hora hasta la décima, y que si los días de este combate no fueran abreviados, ninguna carne sobreviviría”<sup>19</sup>.

Este demonio posee un carácter auxiliar o de *facilitador* con respecto a otros puesto que “cuando el demonio errante hace deambular al intelecto del monje por todos estos lugares que he

<sup>17</sup> Joseph Hazzāyā, *Lettre sur...* 88, 363.

<sup>18</sup> Evagrio Póntico, *Tratado práctico* 12, *Obras espirituales*, J. González Villanueva y J. Rubio Sadia (eds.) Madrid 2013, 141.

<sup>19</sup> Joseph Hazzāyā, *Lettre sur...* 88, 363.

mencionado, entonces lo entrega al demonio de la gula"<sup>20</sup>. Y este, a su vez, al de la fornicación. Escribe José Hazzāyā:

Para empezar, [el demonio de la fornicación] lo aborda [al monje] en medio del sueño y compone delante de él fantasmas repugnantes[...], al extremo de ensuciar su cuerpo por los flujos que manan de él, a causa de la gran cantidad de humores que hay en el cuerpo y a causa del peso de los alimentos abundantes, y al punto de romper el equilibrio del intelecto por las formas de visiones aterradoras. Una vez que [el monje] se despierta, [el demonio] presenta delante de él todas las visiones y fantasmas repugnantes que le había mostrado en sueños [...] y el hermano permanece todo el día ocupado por las formas idolátricas que [el demonio] representa delante de él"<sup>21</sup>.

Esta descripción posee varios rasgos que la asimilan al demonio errante del que habla Evagrio: su intervención en el momento del sueño, su intensificación en el momento del despertar y las molestias que provoca durante todo el día a partir de las imágenes "casi idolátricas" que permanecen en la memoria.

Una vez que el demonio de la lujuria ha cumplido su tarea, le toca el turno al de la ira, que lo hará "hervir de furor, como de fuego, contra todos los hermanos del monasterio..."<sup>22</sup>. Y cuando esto ha ocurrido, se acerca nuevamente el demonio errante que pasea otra vez al monje por todos los lugares que le había mostrado anteriormente a fin de que se llene de vanagloria imaginando cómo será alabado en esos sitios. Finalmente, lo librará a los demonios de la angustia y la tristeza quienes, a su vez, lo dejarán en manos del de la desesperación<sup>23</sup>.

Este breve demonología de José Hazzāyā se caracteriza por ser más descriptiva y anecdótica que la de Evagrio Póntico y, a la vez, más superficial toda vez que no encontramos el calado psicológico que puede apreciarse en la otra. En relación al tema que nos interesa, caracteriza al demonio errante como un personaje cuyo cometido consiste en dispersar al monje paseando su mente por diferentes sitios a fin de que, en ese deambular, sea atacado

<sup>20</sup> Joseph Hazzāyā, *Lettre sur...* 88, 363.

<sup>21</sup> Joseph Hazzāyā, *Lettre sur...* 89, 363.

<sup>22</sup> Joseph Hazzāyā, *Lettre sur...* 89, 365.

<sup>23</sup> Joseph Hazzāyā, *Lettre sur...* 90-91, 365.

por otros demonios más poderosos. Es la misma idea de fondo que circula en el texto evagriano.

## 5. LA TERAPÉUTICA

Tal como sucede en el caso de la caracterización, los “remedios” que ofrecen ambos autores frente a este demonio difieren. Mientras que Hazzāyā se dedica exclusivamente a exponer el modo de combatir al demonio de la acedia –seguramente porque es a partir de éste que se sucede el resto–, Evagrio propone “terapias” particulares para el demonio errante.

Contrariamente a lo que sucede en otros casos en los que indica que a los demonios *mayores* hay que expulsarlos con firmeza e, incluso, con ira y apenas aparecen en la conciencia, en el caso del demonio errante aconseja otra estrategia: observarlo y no espantarlo; más aún, dejarlo actuar “un día, e incluso dos, a fin de que pueda llegar al fin de su juego”<sup>24</sup>. Advierte que hay que ser cuidadoso en en este proceso ya que este tipo de demonios quiere pasar desapercibido y se esconde a fin de no ser descubierto. Se trata, en pocas palabras, de adoptar la postura del cazador que observa los movimientos de su presa, a fin de conocer su estrategia para poder darle caza más fácilmente.

Esto sucederá, es decir, el demonio será desenmascarado con “una palabra”. El proceso de seguimiento de la estrategia del demonio culmina cuando que ésta es descubierta y el monje lo expone o saca a la luz con una *palabra*. Es este un elemento conocido del sistema evagriano: el poder que posee la palabra para curar o, en este caso, para descubrir y de ese modo liberarse de un demonio. El logos actúa como un rayo de luz que ilumina al demonio que se encuentra escondido neutralizando así su estrategia. En el fondo, es la inteligibilidad de la situación la que permite escapar de ella. Sólo pensando y reflexionando o, mejor aún, sólo conociendo y considerando es posible identificar los puntos oscuros que deben ser iluminados<sup>25</sup>. Es esta una constante en la espiritualidad que enseña

<sup>24</sup> Evagrio Póntico, *Sur les pensées* 9, 182.

<sup>25</sup> S. Vázquez, “El lógos como *phármakon*. Una introducción al estudio de la capacidad curativa de la palabra en Evagrio Póntico”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 53/1 (2017), 3-32.

Evagrio Póntico: el hombre solamente podrá alcanzar su salvación, o podrá retornar a la Unidad de la cual cayó, actuando *kata physin*, es decir, de acuerdo a su naturaleza espiritual. Él es *nous* y sólo la acción propia del *nous* –la inteligibilidad–, hará posible su curación.

El demonio errante no soporta la vergüenza de ser descubierto. Por eso, resulta sencillo saber si el monje ha dicho la palabra indicada para alejarlo puesto que, en tal caso, escapará y dejará liberado al monje de su vagabundeo<sup>26</sup>. Es necesario entonces encontrar la palabra adecuada, aquella que, efectivamente, ponga en fuga al demonio errante. Si bien Evagrio insiste bastante sobre este aspecto de la palabra, no da ninguna pista acerca de cuál debe ser ésta, o cómo puede ser descubierta. No pareciera que se trate de recurrir a frases bíblicas, como es el caso que expone en su obra *Antirrhéticos*, destinado a replicar a los ocho *logismoi*<sup>27</sup>. Se trata más bien de un proceso de descubrimiento personal del *logos* adecuado. Es cada monje en particular, repasando con la memoria el proceso por el cual fue víctima del demonio errante, el que deberá encontrar la palabra adecuada, aquella que mejor se ajuste a su situación.

Y Evagrio indica el modo en el cual debe realizarse este proceso de rememoración: "Siéntate, y recuerda los acontecimientos que te sucedieron"<sup>28</sup>. Καθέζομαι es el verbo que utiliza, y hace referencia a la postura corporal que el monje adoptaba la mayor parte del tiempo que transcurría en su celda: sentado en el suelo, con las piernas dobladas y la cabeza sobre o entre las rodillas. En la *Vida de San Pacomio* se menciona en diversas oportunidades este modo de permanecer en la celda. Por ejemplo, "Teodoro permanecía sentado (...), con la cabeza reposada sobre sus rodillas...", o "Teodoro permanecía sentado (...) con el rostro inclinado sobre sus rodillas"<sup>29</sup>. Según relata Casiano, en el siglo IV los monjes solían utilizar también una silla baja, hecha con manojos de papiros, que podía servirles también del almohada<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Evagrio Póntico, *Sur les pensées* 9, p. 184.

<sup>27</sup> Evagrio Póntico, *Talking Back. Antirrhētikos. A Monastic Handbook for Combating Demons*, D. Brakke (ed.), Collegeville 2009.

<sup>28</sup> Evagrio Póntico, *Sur les pensées* 9, 182.

<sup>29</sup> *La Vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, A. Veilleux (ed.) (Spiritualité Orientale 38) Bégrolles-en-Mauges 1984, 139 y 169.

<sup>30</sup> L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du Désert en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1990, 96.

El mismo vocablo griego, καθέζομαι, es el que utiliza el evangelio de Juan cuando narra que, luego de la muerte de Lázaro, mientras Marta salió al encuentro de Jesús, María “permaneció en casa”: Μαριάμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο (Jn. 11, 20). Se trata, entonces, de permanecer sentado pero no como expresión de descanso o despreocupación, sino más bien de estar en el lugar propio, concentrado y vuelto hacia sí, buscando descubrir en el propio mundo interior las realidades que lo afectan. En el caso del monje, cumpliendo su oficio monástico.

José Hazzāyā, propone también remedios pero destinados a vencer al demonio de la acedia. Recordemos que, según este autor, es esa la primera tentación que acomete al monje y a partir de la cual se desencadena el resto. “Cuando éste es vencido [el demonio de la acedia], todos los otros lo son más fácilmente”, asegura<sup>31</sup>. La estrategia que plantea consiste, entonces, en vencer en primer término esta tentación primigenia. Y los métodos son dos: la salmodia y el permanecer en la celda sin ceder a la tentación de abandonarla.

La salmodia consiste en la repetición de un texto sagrado breve que va más allá de la mera comprensión racional. Las palabras del salmo 41 (v. 6) son significativas: “Quare tristis est anima mea, et quare conturbas me? Spera in Deo...”. Esta réplica constante de versículos insinúa, en el contexto monástico, la penetración interior y la necesidad de la repetición para alcanzar la presencia en el corazón de un modo durable. E interviene también un elemento ritual que asegura la novedad y la renovación, puesto que no se trata de una repetición aburrida y monótona, sino salutífera, afirma Evagrio, haciendo hincapié de este modo en la dimensión física y corporal de este ejercicio<sup>32</sup>. Es este un tema que continúa siendo estudiado y que admite aproximaciones que sobrepasan lo estrictamente ritual o teológico, y también los límites de este trabajo<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Joseph Hazzāyā, *Lettre sur...* 95, 369.

<sup>32</sup> Evagrio Póntico, *Tratado práctico* 27, 147. Sobre este tema puede verse: L. Dysinger, “The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus”, E. A. Livingstone *Studia Patristica* XXX, Leuven 1997, 176-182.

<sup>33</sup> L. Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005.

En cuanto a la celda y a la necesidad de la permanencia en ella, resulta necesario comprender qué significado poseía ese espacio en el ámbito monástico. La celda no es sólo el lugar del monje, sino más bien un espacio que adquiere todo su valor como ámbito del entrenamiento espiritual y de la reflexión necesaria para su disciplina física y mental que exigía la vida solitaria en el desierto. Los *Apophthegmata Patrum* relatan el caso de un monje que se acercó a abba Moisés en busca de consejo, a lo que el anciano respondió diciendo sencillamente que su celda le enseñaría todas las cosas. Debía, por tanto, permanecer en ella no importa cuan fuerte fuera la tentación de abandonarla<sup>34</sup>. Este consejo se repite a lo largo de los escritos de todos los Padres del Desierto egipcio y, también, en el monacato sirio como vemos a través de Hazzāyā. La celda se convierte en la puerta del cielo a través de la cual se accede al reino de Dios<sup>35</sup>.

Además de los fundamentales aportes que se están realizando actualmente sobre la estructura de las celdas monásticas desde la arqueología y las recientes excavaciones en los monasterios egipcios<sup>36</sup>, es aún más relevante para nosotros el testimonio que se encuentra en las fuentes literarias. Y allí aparece la idea de que la celda es el lugar donde el monje combate a los demonios que lo empujan a las distracciones y a la depresión. Estas fuentes sugieren que el aspecto físico del espacio poseía para los monjes un significado espiritual, pues allí era donde se ejercitaban para perfeccionar sus corazones y sus mentes.

Henri Lefebvre elabora una distinción entre *lugar* y *espacio* que resulta útil tener en cuenta en este trabajo. Considera al espacio como un "intervalo" dado en un lugar determinado que no está vacío. Este *espacio* contiene "cosas" aunque él mismo no sea una cosa ni tampoco una abstracción, justamente, porque tiene

<sup>34</sup> *Les apophthegmes des pères* 2, 19, J.-C. Guy (ed.) (Sources Chrétiennes 387) Paris 2013, 134.

<sup>35</sup> Para este punto he tenido particularmente presente el artículo de D. L. Brooks Hedstrom, "The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature", *Church History* 78/4 (2009), 756-791.

<sup>36</sup> Señalo las investigaciones que están llevando a cabo actualmente el grupo de la Universidad de Lund liderado por Samuel Rubenson. Puede verse también el trabajo de Maria Giulia Genghini: "'Go, sit in your cell and your cell will teach you everything'. How the Physical Environment Shaped the Spirituality of Early Egyptian Monasticism", *Studia Patristica* 91, Leuven 2017, 299-312.



un contenido. Son los individuos que interactúan entre sí en un lugar determinado los que transforman ese lugar en un *espacio*<sup>37</sup>. En este sentido entonces, la *celda monástica* no sería un *lugar* sino un *espacio*. Es mucho más que una estructura física pues en sus límites se desarrollan las prácticas ascéticas que la dotan de cierta *performatividad*. En este sentido, la geografía del monacato es *transformativa* ya que cada individuo crea un espacio que, a su vez, transforma al que lo habita<sup>38</sup>. Es el monje quien *hace* la celda, pues la saca de la indefinición del lugar para convertirla en espacio, pero es también la celda quien hace al monje pues lo *transforma*.

Las palabras y los ritos que el monje desarrolla en su celda poseen un carácter performativo, es decir, *hacen o transforman*. En los últimos años, especialistas en la semiótica se han dedicado a estudiar la capacidad performativa que poseían las palabras y los ritos en la antigüedad tardía y en la Edad Media<sup>39</sup>. Desde esta perspectiva, las oraciones y gestos rituales del monje realizados en la celda conducían a una internalización de ella dentro de su corazón y de su mente. Se trataba de un proceso que, si se era fiel y perseverante, lo conduciría a liberarse de alguna manera de las condiciones físicas de la celda y comenzaría a habitar en la verdadera celda que se esconde en el interior de su corazón. De este modo, la celda física era imagen de la celda interior en la cual habita Dios. Esta ambivalencia de la celda, con un aspecto externo y otro interno, implicaba que el mandato de *abba* Moisés al joven monje “Vé, y siéntate en tu celda”, suponía profundas consecuencias que van más allá de un mero hecho corporal y físico<sup>40</sup>.

En definitiva, la celda poseía un propósito definido para el monje y su posicionamiento dentro de ella lo transformaba. Sin embargo, el monje debía trascender las condiciones físicas de ese impacto y reconocer que la celda no era más que la representación

<sup>37</sup> H. Lefebvre, *The Production of space*, Oxford 1991, 2.

<sup>38</sup> Brooks Hedstrom, “The Geography...”, 762.

<sup>39</sup> I. Rossier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris 2004, y N. Bériou, J.-P. Boudet e I. Rosier-Catach, *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout 2014.

<sup>40</sup> Sobre la capacidad performativa de los ritos puede verse C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford 2009, y G. Brown, “Theorizing ritual as performance: explorations of ritual indeterminacy”, *Journal of Ritual Studies* 17/1 (2003), 3-18.

del espacio sagrado que se nutría en su interior. Ese espacio podía ser internalizado y convertirse en la celda interior. Y así, como señala Carruthers, el monje habitante de ambas celdas –la exterior y la interior–, podía dedicarse a la *μνήμη τοῦ Θεοῦ*, la memoria de Dios, que exorciza al demonio de la acedia y cura<sup>41</sup>. De aquí la insistencia de José Hazzāyā acerca de la necesidad de permanecer en la celda puesto que se trata, en última instancia, de permanecer en sí mismo; de no abandonarse y dispersarse en un mundo que lo llevará a la alienación y lo librará en manos de peligrosos demonios como la cólera, la fornicación y la desesperación<sup>42</sup>.

### CONCLUSIONES

Una pregunta apropiada para disparar la conclusiones de este trabajo podría formularse del siguiente modo: ¿hasta qué punto el *demonio errante* del que hablan Evagrio Póntico y José Hazzāyā puede ser ubicado en la categoría de la *demonología*? O, más bien, ¿no sería posible ubicarlo en otra categoría? Y la pregunta viene al caso porque la *antirrhesis* o réplica que en este caso se propone para ahuyentar este mal espíritu consiste sencillamente en actuar *de acuerdo a la naturaleza*, es decir, *de acuerdo a la razón*, o más exactamente aún, *de acuerdo al nous*, permaneciendo en la celda interior del propio corazón.

Evagrio no propone exorcismos ni acude a la magia para espantar a sus demonios. Recurre al *logos*, a la *palabra*, que es el fruto más acabado y característico de la actividad según naturaleza del hombre. No es necesario recurrir a medios externos o a artificios de ningún tipo. Es suficiente con *permanecer sentado* en la celda, vuelto hacia sí, analizando la memoria de las propias experiencias para descubrir las artimañas del enemigo. Si el hombre es un *nous* caído, su posibilidad de retorno o de salvación consiste en el desarrollo de su actividad *noética*, es decir, *kata physin*, acorde a su naturaleza más propia.

<sup>41</sup> M. Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, rhetoric, and the making of images. 400-1200*, Cambridge 1998, 2.

<sup>42</sup> Sobre este tema puede consultarse el *Discurso sobre la consagración de la celda*, escrita por un monje de la generación anterior a Hazzaya: Simone di Taibuteh, *Violenza e grazia (La coltura del cuore)*, P. Bettiolo (ed.), Roma 1993, 134-169.

Si lo que provoca la divagación de la mente y la consecuente dispersión del monje es un demonio errante que presenta *pensamientos* distractivos, Evagrio propone erradicarlo con otro pensamiento o palabra. Se trata de una muy particular *homeopatía*: *similia similibus curantur*. No me refiero claramente a la propuesta médica de Samuel Hahnemann, sino al principio por el cual “lo similar cura a lo similar”. Desde este punto de vista el recurso evagriano se mantiene, en una primera instancia al menos, dentro del ámbito de lo natural. No hay referencias sobrenaturales. Se trata de una actividad que puede ser desarrollada exclusivamente por la actividad natural y propia del hombre: el ejercicio del *nous*.

Es este el motivo por el cual comenzábamos la conclusión preguntándonos acerca de la categoría demoníaca de este demonio. En este caso, aparece con mayor claridad que, sin negar el carácter de realidad concreta que Evagrio y Hazzāyā le otorga a los demonios, estos representan también un recurso psicológico. Es decir, diversas circunstancias psicológicas que pueden ocasionar molestias en la vida de las personas son presentadas por Evagrio como demonios. Este recurso abre un amplio campo de discusión ya que pareciera que el pensamiento es construido como la acción de un agente pensante externo a la persona que piensa. Se trata de la externalización de un proceso que la psicología contemporánea asume como propio del sujeto, o del sí mismo del sujeto. Evagrio, en cambio, lo externaliza lo cual, consecuentemente, lleva a preguntarnos acerca de la concepción del *self* o del sí mismo monástico.

Aquí se abre una discusión que escapa a los límites de este trabajo pero que deseo dejar planteada. Richard Sennett afirmó en 1977 en su famoso libro *The Fall of Public Man* que el concepto de individualidad se cristalizó a comienzos de la modernidad. Previamente, éste no existía. Han sido muchos los que aceptado sin discusión esta aseveración que no tiene, en mi opinión, otro asidero más que la ideología<sup>43</sup>. Sennett confunde *individualidad* con *individualismo* el cual, probablemente, sea un fruto de la modernidad. La individualidad del monje no es una forma de individualismo que rechaza la autoridad y acentúa la autoafirmación. Por el contrario, el monje vive en un constante análisis

<sup>43</sup> R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York, 2017.

de sí mismo que lo lleva a constituir su individualidad. Es verdad que, en la mayoría de los casos, ese minucioso y permanente examen tiene como fin detectar el pecado para erradicarlo, lo cual conduce a una suerte de *sospecha* de la propia interioridad. Guy Stroumsa habla de dos movimientos sincrónicos: al mismo tiempo que el sí mismo se ensancha y unifica a través de la idea de un hombre creado a imagen de Dios, se quiebra nuevamente de otra manera. La división no será ya entre alma y cuerpo, sino dentro del mismo sujeto<sup>44</sup>. Probablemente, la demonología de los monjes egipcios sea expresión de la teoría de Stroumsa<sup>45</sup>.

En definitiva, ambos autores –Evagrio Póntico y José Hazzāyā–, recurriendo a un demonio al que denominan *errante* y caracterizándolo cuidadosamente, están señalando el que quizá sea el punto central para salvaguardar el equilibrio psicológico del monje que pasa sus días en soledad: vivir la consciencia plena de sí mismo en el momento presente y evitar la dispersión.

<sup>44</sup> G. Stroumsa, “‘Caro salutis cardo’: Shaping the Person in Early Christian Thought”, *History of Religions* 30/1 (1990): 25-50; G. Stroumsa: *The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity*, Chicago, 2009.

<sup>45</sup> Sobre este tema, Gerd Theissen sostiene que en tiempos de Evagrio, los pensamientos irracionales todavía no han sido integrados al “yo mismo”, sino que siguen representados como entidades externa a la individualidad, y esta externalización se integra al propósito de eliminar estos pensamientos mediante un “expulsar” metafórico. G. Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, Gütersloh 2007.