

LOS SUEÑOS Y LA VIDA ESPIRITUAL SEGÚN EVAGRIO PÓNTICO⁴⁴⁹

Los antiguos, más aún que nuestros contemporáneos, prestaban una atención muy grande a sus sueños, que provocaban si era necesario, y les atribuían de buen grado un valor adivinatorio. Eran muchos los que recurrían a los servicios de los “intérpretes de sueños”, esperando que ellos levantaran el velo de su futuro. Estos intérpretes eran habitualmente de origen oriental y a ellos se deben innumerables obras tituladas uniformemente, *Los sueños* u *Onirocrítica*, muy pocas de las cuales han llegado hasta nosotros⁴⁵⁰. Esta creencia en el valor adivinatorio de los sueños eran tan universal y estaba tan fuertemente arraigada que fueron muy raros los que, en la antigüedad, se atrevieron a ponerla en duda y los filósofos a menudo hasta intentaron justificarla. Ellos elaboraron diversas teorías ingeniosas que, según asegura Bouché-Leclercq, si bien no probaban nada, lo explicaban todo⁴⁵¹.

Los mismos médicos no descuidaron los sueños y siguiendo a Hipócrates, quisieron hacer de ellos un medio para diagnosticar las enfermedades.

Los Padres de la Iglesia no recusaron tampoco esta ciencia. Cumont, señala justamente que la oniromancia es el único modo pagano de adivinación que la Iglesia no repudia⁴⁵². Los Padres –por ejemplo Orígenes– hasta intentaron explicar cómo Dios, o los ángeles, podían intervenir en los sueños⁴⁵³. La Iglesia no podía rechazar esta ciencia, dado que los sueños tienen un gran lugar tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento⁴⁵⁴. Parece que los simples fieles, sobre todo, eran quienes atribuían a su sueño un valor adivinatorio. El caso de santa Mónica es bien conocido⁴⁵⁵. Si en las Vidas de los Padres del Desierto y en los relatos sobre los primeros monjes, los sueños juegan un papel constante, es sin duda porque también reflejan la mentalidad popular⁴⁵⁶. Sabemos igualmente que los descubrimientos de reliquias de mártires tuvieron lugar a menudo como consecuencia de sueños o advertencias sobrenaturales⁴⁵⁷. Incluso los obispos se atrevían a apelar a sus sueños, así por ejemplo Cipriano⁴⁵⁸.

⁴⁴⁹ Del *Supplément de la Vie Spirituelle*, n. 59, 1961, pp. 471 ss. Por lo que sabemos, este tema ha sido tratado únicamente por Mme. Claire GUILLAUMONT-BOUSSAC en una conferencia dada en la Asociación de Estudios griegos, y de la cual se publicó solo un resumen en la *Revue des Etudes Grecques*, LXV (1952), pp. XVI-XVII.

⁴⁵⁰ A. BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, t. I, Paris, 1879, pp. 276-278, trae una lista de los principales tratados. Se encontrará un corto comentario sobre cada uno de ellos en F. SUSEMIHL, *Geschichte des griechischen Litteratur*, Bd I, Leipzig, 1871, pp. 868-876. La principal obra que ha llegado hasta nosotros es la de Artemidoro: Artemidori DALDIANI, *Onirocriton Libri V*, ex rec. R. HERCHER, Leipzig, 1894.

⁴⁵¹ A. BOUCHE-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 327. Sobre las diversas escuelas de filosofía y sus explicaciones de los sueños, cf. H. KENNER, art. *Oneiros*. en *Real Encyklopädie (Pauly Wissowa)*, Bd. XVIII, I, Stuttgart, 1942, cols. 448-453.

⁴⁵² F. CUMONT, *Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 92.

⁴⁵³ ORÍGENES, *Contra Celsus*, I, 48; V, 57. Cf. A. MIURA-STRANGE, *Celsus und Origenes*, Giessen, 1926, pp. 107-108.

⁴⁵⁴ Ver los textos del Nuevo y del Antiguo Testamento reunidos por A. WIKENHAUSER, *Die Traumgeschichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Licht*, en *Pisciculi* (Festschrift F. J. Dölger), Münster, 1939, pp. 320-333.

⁴⁵⁵ Ver por ejemplo AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 11, 19.

⁴⁵⁶ En la *Vida* de Pacomio, por ejemplo, en la de Hypatios por CALLINICUS (cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient. II, Les Moines de la region de Constantinople*, Paris, 1961. El P. Festugière subraya el carácter popular de esos escritos: “Ese ambiente (el del pueblo y especialmente del pueblo del campo) por primera vez en el mundo antiguo hace oír su voz” (*Les Moines d'Orient. I, Culture et sainteté*, Paris, 1961, p. 25).

⁴⁵⁷ H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*. 2a. ed. Bruxelles, 1933, pp. 73-91, trae los casos más significativos: “En la antigüedad la creencia en la intervención de la divinidad por apariciones y sueños, en todo lo tocante a la religión, estaba tan extendida –al menos en los medios populares– que no se podría atribuir exclusivamente a la educación cristiana las preocupaciones de este orden. Los dioses y los héroes se aparecían a los mortales dormidos o despiertos, y numerosas son las inscripciones votivas que se colocaban después de una aparición, *ex visu*” (pp. 73-74). H. Delehaye remite al estudio de A. DE MARCHI, *Il culto privato di Roma antica*. En el *Pré Spirituel* de MOSCHUS (Sources chrétiennes, 12) numerosas invenciones de reliquias de mártires tienen lugar por medio de sueños, cf. ns. 84, 87, 89, 92, 120, 121.

⁴⁵⁸ Cf. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, 3a. ed., t. I, Leipzig,

No obstante esto, los Padres de la Iglesia daban prueba en general de discreción y aún adoptan una actitud reservada. Prácticamente no tratan sobre ellos en sus sermones o escritos, o bien, si como Gregorio de Nisa, consagran un capítulo de uno de sus tratados a este tema, es más bien para disuadir a los fieles de atribuir a sus sueños ese valor profético, a menos que ya sean santos y estén perfectamente purificados⁴⁵⁹. Tertuliano, Basilio, y el mismo Gregorio de Nazianzo, cuya vida se decidió por un sueño de la infancia, dan prueba de una desconfianza tan grande que adjudican a los demonios la mayor parte de los sueños premonitorios⁴⁶⁰. Sin duda, es Agustín, tan crédulo sin embargo en ciertos puntos, quien inspira los textos del Concilio de Cartago que intenta poner término al contagio de sueños y revelaciones que llevan al descubrimiento de reliquias⁴⁶¹.

Entre los Padres de la Iglesia, ninguno manifestó un interés más vivo por los sueños que Evagrio Póntico⁴⁶². En sus escritos trata o hace alusión a ellos en diversas ocasiones⁴⁶³. Es cierto que un sueño había desempeñado un papel decisivo en su vida. Si creemos a Paladio, fue después de un sueño que se decidió a dejar Constantinopla para dirigirse a Jerusalén y de allí al desierto de Escete en Egipto. Evagrio se encontraba entonces en una situación moral delicada. La mujer de un alto funcionario se había enamorado de él y él, por su parte, no era insensible a sus insinuaciones. Ella “casi rabiosa” lo acosaba. Él rogaba a Dios que no lo dejara caer en la tentación, pero “retenido por los lazos de esta servidumbre” no se sentía con fuerzas para romperlos. Entonces tuvo un sueño durante el cual juró sobre el Evangelio, delante de un amigo, que dejaría Constantinopla al día siguiente. Al despertar, Evagrio habría dicho: “Aunque el juramento haya tenido lugar en éxtasis, he jurado de todos modos”⁴⁶⁴. Este relato de Paladio no deja de tener, sin duda, un fundamento y el mismo Evagrio reconocía que tuvo en su vida grandes tentaciones de la carne⁴⁶⁵.

1924, pp. 221-222, en el que se señalan varios casos. Sobre Cipriano, ver especialmente A. HARNACK, *Cyprian als Enthusiast*, en *Zeitschrift f Neut, Wissenschaft*, III (1902), pp. 177 ss. Cipriano creía en el valor adivinatorio de sus sueños, pero el pasaje siguiente muestra que hasta su entorno se manifestaba crítico a veces: “Quamquam sciam somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri” (*Epist.* 66,10; HARTEL, *C.S.E.L.*, III, 734, 8-9).

⁴⁵⁹ GREGORIO DE NISA, *La creación del hombre*, c. XIII; PG 44,168 B-173 C (Sources chrétiennes, 6, pp. 133-145). Clemente de Alejandría reserva estos sueños a las almas puras, cf. *Pedagogo*, II,9; PG 8,496; *Stromata*, IV,22; PG 8,1349. La problemática de Clemente es diferente a la de Gregorio de Nisa. Es más amplio que Gregorio para admitir sueños de valor adivinatorio y sigue la tradición estoica.

⁴⁶⁰ TERTULIANO, *De anima*, 45-49 (ed. J. H. WASZINK, Amsterdam, 1947, pp. 62-67). Ver especialmente 46,12-13 y 48,4. BASILIO, *Epist.* 216,6; PG 32,777 B. Este punto de vista es ya el de JUSTINO: “Tened cuidado de que los demonios que nosotros acusamos no os engañen... por las visiones de los sueños”, *I Apol.* XIV,1; MINUCIO FELIX, *Octavius*, XXVII,2; TERTULIANO, *Apol.* XXIII,1; LACTANCIO, *Div. Inst.* 2,14,14; AGUSTÍN, *De Trinitate* 4,11,14, etc. Cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l’Eglise*, Paris, 1956, pp. 217-220. GREGORIO DE NACIANZO, aunque tuvo un sueño en su infancia que le inspiró el deseo de consagrarse a Dios (*Poemas sobre sí mismo*, XLV, v. 201-202, v. 229 ss.; XCII, v. 5; XCIII, v. 5; XCVIII, v. 1; PG 37,1367. 1369 ss. 1447. 1450) y su padre se haya convertido también a raíz de un sueño (PG 35,1000 A) pone en guardia contra los sueños que a menudo son una artimaña del enemigo (*Poemas morales*, XXXIII, v. 209-212; PG 37,943).

⁴⁶¹ Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les “Confessions” de saint Augustin*, Paris, 1950, pp. 145-148. Por largo tiempo san Agustín desconfió de los sueños; sólo después del año 415 se preocupaba de registrar en los *libelli* los testimonios relativos a los milagros africanos. Ver el texto del Concilio de Cartago de 415, canon 14 (en MANSI, *Sacrorum Concilium nova et amplissima colectio*, t. III, p. 917) que termina por estas palabras: “... nam quae per somnia et inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria, omnimodi reprobentur”. Este texto fue inspirado por Agustín, cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne*, t. VII, Paris, 1923, p. 19.

⁴⁶² Evagrio Póntico vivió entre 340-400. Nació en el Ponto, se hizo monje en Egipto hacia 382. Sobre su espiritualidad, ver L. BOUYER, *Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, pp. 456-470.

⁴⁶³ Los textos más numerosos se encuentran en el *Antirrheticus*, editado por W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1012 (*Abhandlungen der kön. Gesellschaft der Wissenschaften, N.F., Band XII, N. 2*); en el *De Malignis Cogitationibus*, PG 79,1199-1234, y los capítulos del mismo tratado publicado por J. MUYLDERMANS, *A travers la tradition manuscrite d’Evagre le Pontique*. Lovaina, 1912, pp. 50-52; los *Capita Practica*, PG 40,1219-1252, y las *Centurias Gnósticas*, en la edición de A. GUILLAUMONT, *Patrologie Orientale*, t. XXVII, fasc. I. Paris, 1957. Más adelante daremos las referencias de las otras obras de Evagrio, a medida que las vayamos citando.

⁴⁶⁴ PALLADIO, *Historia Lausiaca*, c. 38,3-7. El autor cita según la edición de LUCO, Coll. Hemmer et Lejay, Paris, 1912.

⁴⁶⁵ *Antirrheticus*, II,11 (Fr. 487, 55; Fr. 493).

Se esperaría entonces de Evagrio un interés especial por los sueños premonitorios o adivinatorios. Sin embargo, no hay nada de eso y no habla jamás de ellos, sino que trata este tema desde una perspectiva completamente distinta, la del combate espiritual y del discernimiento de espíritus. Trata de ellos como espiritual y moralista –según él mismo lo subraya⁴⁶⁶– y si no nos equivocamos, sus análisis nos traen el testimonio de su experiencia de “padre espiritual”, de un director muy perspicaz, pues “hay en él un sicólogo muy profundo, un fino moralista, que ha llegado muy lejos en el análisis del corazón humano”⁴⁶⁷. Paladio asegura, por lo demás, que durante su estadía en el desierto Evagrio purificó su espíritu al máximo y fue juzgado digno del don de ciencia, de sabiduría y de discernimiento de espíritus (H. L. 38,10). Dicho de otro modo, recibió el carisma (pues en ese tiempo la dirección espiritual era considerada como tal), de dirigir a los otros monjes por los caminos de Dios. A juzgar por su influencia, debió tener numerosos discípulos.

Los que venían a él tenían la obligación de abrirle su corazón, de “manifestar sus pensamientos” a fin de aprender a conocerse a sí mismos y a discernir sus pensamientos.

En efecto, para los Antiguos (de Platón a Epicteto, a Marco Aurelio y a Plotino), la primera ley del progreso moral es el “conócete a ti mismo” socrático. ¿Cómo corregir los propios defectos sin conocerlos y sin haber descubierto las tendencias profundas de su naturaleza?⁴⁶⁸.

Sucede lo mismo con los Padres, pero para ellos se trata de descubrir, más allá de las propias inclinaciones, los “espíritus” que obran en nuestras facultades, pues el combate que debe sostener el cristiano no es solamente contra la carne y la sangre, sino contra los “espíritus” que buscan dominarlo y poseerlo. Se trata de un “combate espiritual” en el sentido fuerte de la palabra.

El hombre se encuentra en lucha contra seres personales, ángeles o demonios, de cuya existencia da testimonio la Escritura, y que utilizan los movimientos naturales del alma para el bien o para el mal⁴⁶⁹. De aquí la necesidad de “descubrir” esas potencias, pues solamente al descubierto se puede conducir victoriosamente la lucha contra las potencias del mal. Por eso, esa introspección implacable, que conduce a los monjes muy lejos en el conocimiento del “yo”, pero que tuvo también como reverso, el sustituir a menudo un “tratado del amor de Dios” por un “tratado de la lucha contra el diablo”. Esta observación del P. Festugière nos parece justa⁴⁷⁰.

I. DISCERNIMIENTO DE LOS ESPÍRITUS

Lo que acabamos de decir explica el hecho de que Evagrio atribuya en general los sueños a una causa, ya sea demoníaca, ya angélica. Solamente una vez (*De malignis cogitationibus*, c. 4) hace alusión a sueños que provienen simplemente de un movimiento del alma, pero se limita a reconocer su existencia o su posibilidad. A sus ojos, aún cuando es posible asignar causas naturales a los sueños, ellos dependen, sin embargo, en último análisis ya sea de los ángeles, ya de los demonios que ponen en movimiento esos mecanismos naturales. Los sueños son incluso, uno de los medios de que se sirven los demonios con cierta predilección para probar a los monjes: “De noche, los demonios reclaman al maestro espiritual para cribarlo por sí mismos” (*De oratione*, 139).

Conviene, pues, que el monje no se deje engañar y que aprenda a discernir si sus sueños vienen de los ángeles o de los demonios. Ahora bien, ese discernimiento necesario no es fácil. Los demonios son astutos; y aun saben disfrazarse de ángeles de luz. “Astutas y variadas son las estratagemas de los demonios: ellos aparecen en sueños, inventan alucinaciones, se ingenian para engañarnos, lanzan a

⁴⁶⁶ En su comentario al salmo 143,1, que citaremos según el texto publicado por M. J. RONDEAU, *Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique*, en *Orientalia christiana periodica*, XXVI (1960), pp. 312-313.

⁴⁶⁷ Antonio y Clara GUILLAUMONT, art. *Démons*, en *Dict. de Spir.*, fasc. XVIII-XIX, Paris, 1954, col. 200.

⁴⁶⁸ I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, especialmente c. 6, pp. 178-185; c. 7 (práctica de la manifestación de los pensamientos), pp. 212-229.

⁴⁶⁹ Cf. I. HAUSHERR, *op. cit.*, pp. 212-213.

⁴⁷⁰ A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, t. I, p. 39.

escondidas flechas contra el inocente, sin hacerse ver, transformándose en ángeles de luz; ellos se ocupan de ti para perderte y después te perdonan, ellos, los implacables, para inspirarte una seguridad engañosa. ¿Quién podrá escaparles?”⁴⁷¹.

Este discernimiento es tanto más necesario y tanto más difícil cuanto que, exteriormente, desde un punto de vista fenoménico, sueños angélicos y sueños demoníacos a menudo son idénticos. Una sentencia de las *Centurias Gnósticos* muestra que los ángeles, para arrastrar a los monjes al bien, usan de medios análogos; aún, ocasionalmente, sueños aterradores, incluso golpes (*Cent.* VI,26).

Los monjes deben entonces aprender a “discernir” los “espíritus”. A decir verdad, no se trata de una ciencia que se pueda adquirir en los libros. Es una gracia que el monje debe pedir a Dios⁴⁷², pero que requiere de él vigilancia y humildad⁴⁷³. Sin embargo, hay *signos* que permiten “discernir” el origen de los espíritus que han enviado los sueños y Evagrio los expone repetidas veces. Él se limita, por otra parte, a trasponer al caso de los sueños las reglas válidas para el discernimiento de los pensamientos. “Sé el portero de tu corazón, escribía a uno de sus corresponsales, y no dejes entrar a ningún pensamiento sin interrogarlo. Interrógalos uno a uno y di a cada uno: ¿eres de nuestro partido o del partido de los adversarios? y si es de la casa te llenará de paz; si es del adversario te agitará de cólera o te turbará por el deseo. Es necesario, pues, escrutar en todo instante el estado de tu alma...”⁴⁷⁴.

En el *De malignis cogitationibus*, Evagrio aplica estos principios a los sueños. Si provienen del diablo, inquietarán y turbarán al monje; si vienen de los ángeles, establecerán su alma en la paz (c. 28, ed. MUYLDERMANS)⁴⁷⁵. En el breve opúsculo *Sobre la instrucción*, indica los signos por los cuales se reconocerá si se trata de visiones que provienen de los ángeles o de los demonios. El caso de los sueños y el de las visiones son análogos, lo que nos autoriza a invocar este texto: “Cuando los demonios se aproximan a nosotros bajo la apariencia de ángeles, establecen en nosotros el temor y la turbación. El signo por el cual se reconoce que son los demonios, es que ellos no pueden apaciguar el temor de nuestras almas. Por el contrario, los santos ángeles, aunque nos turban por su aparición pueden, sin embargo, devolver la paz a nuestra alma, tanto por su sopro suave como por su toque”⁴⁷⁶, o más brevemente en el *Espejo de Monjes*: “Sueño angélico alegra el corazón, sueño demoníaco lo turba...”⁴⁷⁷.

II. LAS VISIONES Y SUEÑOS DE LOS ANACORETAS

Evagrio hace alusión a una gran variedad de sueños. Sin embargo, no siempre es fácil precisar si se trata de sueños en sentido estricto o de alucinaciones. Evagrio, no obstante, distingue los dos casos, como veremos. Distingue también las imágenes de los sueños y alucinaciones de las que se presentan al espíritu en el momento de la oración. Evagrio conoce muy bien por experiencia, esas imágenes obsesionantes que distraen al monje de la oración⁴⁷⁸. Nosotros no tendremos en cuenta este último

⁴⁷¹ *Protrepiticos* (Fr. 554) trad. HAUSHERR, *Leçons...*, p. 130; cf. *Antirrheticus* VII,24 (Fr. 541): este (el demonio del orgullo) aparece bajo la forma de un ángel de luz...

⁴⁷² Cf. CALLINICUS, *Vida de Hypatios*, 121, 23 (traf. franc. FESTUGIÈRE, p. 68 y nota 81).

⁴⁷³ *Ibid.*, 94, 14-15. Este tema proviene de la *Vida de san Antonio* por Atanasio, 22: el carisma del discernimiento de los espíritus.

⁴⁷⁴ Carta II, en la trad. de I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif, le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, 1960, p. 131

⁴⁷⁵ EVAGRIO, *Sobre la instrucción*, II, editado por J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca*, Lovaina, 1952, pp. 158-159. El mismo signo en el *Antirrheticus*, VIII,17 (Fr. 538): la acción de los ángeles deja al alma en paz. Después del paso de los demonios, el alma y el cuerpo quedan turbados; en los *Capita Practica*, I,52; PG 40,1233 B.

⁴⁷⁶ *De Malignis cogitationibus*. c. 28, editado por J. MUYLDERMANS, p. 52, 19-23.

⁴⁷⁷ *Espejo de Monjes*, n. 52. Ver *Cuadernos Monásticos* 36, p. 101.

⁴⁷⁸ Paladio dice que en Constantinopla Evagrio estuvo “obsesionado” por las imágenes que suscita el deseo de la mujer. Cf. *De malignis cogitationibus*; PG 79,1232 B, y *De octo spiritibus Malitiae*, 6; PG 79,1152 AB. Pone en guardia a las vírgenes contra tales imágenes obsesionantes y les recomienda evitar el encuentro con varones: “Apártate de las confabulaciones de los hombres para que no se formen imágenes en tu alma que te sean piedra de tropiezo en el tiempo de la oración” (*Espejo de Monjas*, 4; *Cuadernos Monásticos* 36, p. 108). Gregorio de Nacianzo pone también en guardia a los cristianos contra los

caso. Por el contrario, los escritos de Evagrio no siempre son suficientemente claros o explícitos como para saber si se refiere a los sueños o a las alucinaciones del monje despierto. Importa poco, por otra parte, pues pareciera que en los dos casos, los lineamientos puestos en movimiento son los mismos. Los sueños en los que el monje ve fieras y serpientes aladas tienen su paralelo exacto en las visiones diurnas (*De oratione*, 82, 99, 106, 107, etc.). Esas visiones nocturnas y diurnas son a la vez irreales y reales. Evagrio no duda de que el demonio se manifiesta realmente, pero los cuerpos que aparecen son solamente “fantasmas”, pues los cuerpos de los demonios (para Evagrio los demonios tienen un cuerpo⁴⁷⁹) son invisibles y “cuando ellos quieren aparecérsenos se transforman asemejándose totalmente a nuestros cuerpos sin mostramos el suyo” (*Cent.* I,22), o asemejándose a cuerpos de animales. Estos últimos cuerpos no son verdaderos cuerpos, y en cierto sentido, somos víctimas de una ilusión. A pesar de eso, sin embargo, ellos pueden obrar sobre nosotros y “maltratan el cuerpo del anacoreta” (*De oratione*, 91) y Evagrio relata cosas extrañas que nos desconciertan. Limitémonos a un ejemplo: “Llegó hasta nosotros la noticia, cuenta Evagrio, de que... el enemigo, transformándose en león... clavaba las garras en las mejillas del atleta, sin soltarlo hasta que bajara las manos” (*De oratione*, 106).

Las vidas de los monjes del desierto ofrecen numerosos ejemplos similares. El P. Hausherr estima que hay que tomar al pie de la letra las expresiones “latigazos” o “maltratan todo el cuerpo” que aparecen repetidamente bajo la pluma de Evagrio⁴⁸⁰.

Presentaremos en primer lugar los sueños de los que habla Evagrio siguiendo de manera general el orden del *Antirrheticus*, por ser este escrito el que más frecuentemente hace alusión a ellos. Los ejemplos retenidos por Evagrio no son ciertamente inventados por él, como lo mostraremos, sino que fueron verdaderos sueños, que reflejan un medio monástico tal como aquél en que vivía Evagrio⁴⁸¹.

Evagrio evoca solamente una vez sueños que presentan a los anacoretas festines o comidas abundantes (*Pract.* 54; PG 10,1245 D). Es curioso que no hable de ellos más a menudo, pues los monjes torturados por el hambre y la sed debían tener frecuentemente tales sueños.

Los antiguos, especialmente los médicos, habían señalado el papel que desempeñaban en los sueños las disposiciones del cuerpo. Gregorio de Nisa, que parece inspirarse especialmente en la tradición médica, subraya también este origen físico de los sueños: “Así el que tiene sed se cree junto a una fuente, el que tiene hambre, en banquetes⁴⁸²”. Evagrio, sin embargo, en otras partes tiene en cuenta el “temperamento físico”, de lo que él llama la *krasis*, pero jamás evoca ese factor en los pasajes en los que trata de los sueños⁴⁸³.

Los sueños eróticos tienen un lugar mucho más importante. Los *Capita Practica* hacen alusión a los sueños en los que los anacoretas ven grupos de jóvenes que buscan seducirlos (II,54; PG 40,1245 D).

peligros de la curiosidad que introduce en el alma imágenes que obstaculizan la oración y la turban, cf. *Or.* 40, 38; PG 36,413 A; *Poemas morales*, 33, v. 61-64; PG 37,932-933.

⁴⁷⁹ Cf. A. y C. GUILLAUMONT, *art. cit.*, col. 198. Esta doctrina no es propia de Evagrio. Era común en ese entonces, especialmente entre los Padres que seguían la línea de Orígenes.

⁴⁸⁰ I. HAUSHERR, *Les leçons...*, p. 126.

⁴⁸¹ Es una regla general que los sueños reflejan el ambiente social de quien los forma, y, por eso L. MASSIGNON puede con todo derecho pretender que «se podría adquirir información indirectamente sobre la prehistoria cultural de las sociedades por una “paleontología de los sueños”» (*Thèmes archétypique en Oniocratique musulmane*, en *Eranos Jahrbuch*, XII 1945, p. 243). F. R. DODDS (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, p. 103): “Quiero decir que en muchas sociedades primitivas existen tipos de estructura de los sueños que dependen de un tipo de creencia socialmente transmitida, y dejan de ocurrir cuando tal creencia deja de tener vigencia”.

⁴⁸² GREGORIO DE NISA, *La creación del hombre*, 12; PG 44,172 B (Sources chrétiennes, 6, Paris, 1944, p. 143).

⁴⁸³ “La *krasis*, escribe el P. HAUSHERR (*Les Leçons...* pp. 99-100), es el compuesto fisiológico cuyas reacciones pueden provocar imaginaciones turbadoras”. Ver también el comentario de BABAI sobre *Cent. Suppl.* 18 (Fr. 435-437). Texto griego en J. MUYLDERMANS, *Evagriana* (separata de la revista *Le Muséon*, t. XLIV), Paris, 1931, p. 16, n° 9. En otro lugar Evagrio anota que “el pensamiento del pan se obstina en permanecer en quien tiene hambre a causa del hambre, y la del agua, en la que tiene sed, a causa de la sed” (*Capita Pract.*, I,64; PG 40,1237 C), pero no aplica explícitamente este principio de explicación a los sueños.

El *Antirrheticus* vuelve sobre esto en diversas ocasiones, pero no siempre es posible darse cuenta si Evagrio se refiere a sueños en sentido estricto o a los “fantasmas” que los monjes veían en un estado de duermevela y que hasta podían impedirles dormirse. La sentencia diecinueve parece referirse a este último caso. Trata de los pensamientos impuros que en el transcurso de la noche nos muestran imágenes (*èidôla*) abominables (II,19). Más adelante Evagrio parece distinguir netamente los dos casos (II,60).

Estos sueños nocturnos se reducen esencialmente a visiones de mujeres desnudas. “El demonio impuro de la lujuria se me muestra por la noche en visión de manera abominable bajo la apariencia de una mujer” (II,15), “de una hermosa mujer desnuda de andar voluptuoso, de cuerpo sensual” (II,32).

Como ya lo habían señalado Platón y Tertuliano, hasta llega a suceder que hagamos en sueños acciones vergonzosas cuyo mismo pensamiento rechazamos durante el día y de las que nos ruborizamos al despertar⁴⁸⁴.

Evagrio señala igualmente ese tipo de sueños en los que el demonio de la lujuria “me excita por la noche a hacer cosas impuras” (II,34). El *De malignis cogitationibus* (recensión B, C, 26; J. Muyldermans, p. 51) evoca también los sueños eróticos. Si los demonios no llegan a perturbar al asceta por las visiones que causan horror, éste ve que los demonios se transforman en mujeres de modales indecentes y que buscan divertirse vergonzosamente con él. Las tentaciones carnales tienen un lugar destacado en la literatura monástica, en consecuencia, no puede sorprendernos que los ermitaños y cenobitas hayan tenido también sueños de esta categoría.

Este tema aparece desde la vida de Antonio el Grande, el padre de los monjes. “El diablo, escribe Atanasio, le sugería pensamientos obscenos. Antonio los rechazaba por la fe, las oraciones, los ayunos. El diablo miserable llegaba a tomar, de *noche*, el aspecto de una mujer, a imitar sus gestos, con el único fin de seducir a Antonio”⁴⁸⁵. La *Historia Lausiaca* cuenta la historia edificante de los heroicos combates que tuvo que sostener Moisés el Etíope, ese antiguo jefe de bandidos, para guardar la castidad. De día, las tentaciones no eran muy violentas, pero de noche los sueños sensuales lo obsesionaban. Él iba a preguntar a los santos: “¿Qué tengo que hacer, ya que los sueños de mi alma entenebrecen mi razón por la costumbre del placer?” (H. L. 19,7), hasta el día en que el sacerdote Isidoro le dijo: “En el nombre de Jesucristo, tus sueños han terminado” (H. L. 19,10).

Del mismo modo Hilarión es tentado día y noche y ve en sueños mujeres desnudas o mesas cargadas de manjares suntuosos (Jerónimo, *Vida de Hilarión*, 7, PL 23,32A). Aun (y quizás sobre todo) si el personaje de Hilarión es una ficción, el pasaje no deja de ser muy significativo. Tal vez el mismo Pacomio fue obsesionado durante un tiempo por sueños de este tipo, pues el autor de su vida (en bohairico) después de haber relatado precisamente las tentaciones carnales de Pacomio agrega: que él había pedido al Señor que le quitara el sueño y pudiera no dormir hasta que hubiera vencido a los que le hacían la guerra⁴⁸⁶. En efecto, esos sueños inquietaban extremadamente a los monjes.

Los sueños aterradores, nosotros diríamos las pesadillas, parecen haber sido todavía más frecuentes que los de origen erótico. Esos son para nosotros los más desconcertantes. Evagrio nos da a entender que turbaban profundamente a los anacoretas y a veces los desanimaban (*Antirrheticus* IV,21). Aun durante el día, algunos monjes vivían en la aprensión por las visiones nocturnas. Ellos se decían: “por la noche, los demonios vendrán y saltarán sobre nosotros” (*Ibid.* IV,8, 11, 29 y 31). Aquí, más que en el caso precedente, es difícil saber si se trata de sueños o de alucinaciones. En los dos casos las visiones son idénticas, como lo prueba suficientemente la comparación de los textos. Estas visiones son múltiples: o bien los demonios vienen bajo la forma de fieras, arrastrándose sobre la espalda y

⁴⁸⁴ PLATÓN, *La República*, IX,571 C; TERTULIANO, 47,1; AGUSTÍN confiesa que él tiene sueños análogos: “Cuando me ocurren durante el sueño, ellas (las imágenes de estos placeres) provocan en mí no solamente el placer, sino el consentimiento al placer y la ilusión del acto mismo” (*Conf.*, X,30,41) EL PSEUDO-JUSTINO alude a estos sueños en *Questiones et responsiones ad Orthodoxes*, 21; PG 6,1268.

⁴⁸⁵ ATANASIO, *Vida de San Antonio*, 5; PG 26,848. Cf. *Cuadernos Monásticos* 33-34.

⁴⁸⁶ *Las Vidas coptas de san Pacomio y de sus primeros sucesores*, trad. franc. de L. LEFORT, Lovaina, 1943, p. 93.

sobre el costado (*Antirr.* IV,18) o bajo la de “escorpiones que se adhieren a nuestro cuerpo y nos agotan los miembros” (*Ibid.* IV,33), o aún vienen blandiendo espadas (*Ibid.* IV,38; cf. *De or.* 93), o bajo la forma de pájaros salvajes que vuelan por el aire (*Ibid.* IV,45), o bajo la forma de estrellas que queman nuestros ojos y nuestro rostro (*Ibid.* IV,53; cf. *De or.* 93).

Evagrio relata otras numerosas visiones del mismo tipo, pero sin ponerlas explícitamente en relación con la noche o los sueños. Si en el *Antirrheticus* la naturaleza exacta de esas visiones permanece incierta, no sucede lo mismo en los *Capita Practica* y el *De Malignis cogitationibus*. “De noche, durante el sueño, precisa Evagrio en este último tratado, los anacoretas tienen que combatir todavía con serpientes aladas, fieras que rondan a su alrededor, serpientes que los enlazan; ellos son precipitados desde altas montañas y sucede que, habiéndose despertado enseguida, de nuevo las mismas fieras los rodean y ellos ven su celda en llamas y llena de humo” (c. 26). Este pasaje es particularmente importante pues Evagrio distingue en él los sueños de las alucinaciones. En los *Capita Practica* evoca rápidamente las pesadillas en las cuales “los anacoretas se ven obligados por los demonios a tomar caminos escarpados, donde ven venir contra ellos hombres armados y bestias salvajes o venenosas...” (II,54; PG 40,1245D, 1248A); En las *Centurias Gnósticos*, Evagrio se limita a remitir a sus lectores a aquellos “que en las alucinaciones de los sueños son espantados por los demonios” (IV,60).

Es sabido que las vidas de los Padres del desierto abundan en visiones de este género y los artistas las han representado a menudo. Limitémonos a uno o dos ejemplos. Daniel el Estilita se dirige a las cercanías de un templo pagano abandonado, que como era de esperar, está en posesión de los demonios. Pasa en él dos noches sin dormir. La tercera noche, “el sueño lo venció, pues no era más que un hombre que tiene un cuerpo. Entonces se le presentaron una multitud de espectros, como seres gigantescos... otros que acarreaban enormes piedras estaban de pie junto a su cabeza como si quisieran aplastársela”⁴⁸⁷. El P. Festugière hace notar muy justamente que la forma del relato es estereotipada según el modelo que se encuentra en la vida de san Antonio, por Atanasio. También los demonios atacan a Antonio preferentemente por la noche: “Esa noche, por eso, hicieron tal estrépito que el lugar parecía sacudido por un terremoto. Era como si los demonios se abrieran paso por las cuatro paredes del recinto, reventando a través de ellas en forma de bestias y reptiles. De repente todo el lugar se llenó de imágenes fantasmagóricas de leones, osos, leopardos, toros, serpientes, áspides, escorpiones y lobos” (*Vida de Antonio*, 9). También Gregorio Magno narra en la vida del obispo Datius de Milán, durante el reinado de Justino I (518-522), que le acaeció pasar una noche en Constantinopla en una casa encantada, ocupada por demonios: “Por la noche, el estrépito habitual, rugido de leones, balido de carneros, rebuznos de asnos, silbidos de serpientes, gruñidos de cerdos y de ratas”⁴⁸⁸.

Evagrio menciona luego otra categoría de sueños que nos son menos extraños. “A menudo los demonios sumergen a los anacoretas en una tristeza indescriptible mostrándoles a algunos de los suyos ya enfermos, ya en peligro en el mar” (*De mal. cogit.*, c. 28; J. Muyldermans, p. 52). A juzgar por el contexto, la sentencia 10 del libro VI del *Antirrheticus* hace alusión a visiones nocturnas del mismo tipo. Nada más natural que tales sueños. Todavía hoy, sobre todo durante los primeros años de la vida monástica, los novicios jóvenes experimentan a menudo la nostalgia de la familia y no es raro que sueñen con ella por la noche.

“Cuando los demonios no consiguen agitar por la noche ni el irascible ni el concupiscible, forman sueños de vanagloria y precipitan al alma en un abismo de pensamientos. Los hay típicos, por decirlo así. A menudo un monje se ve golpeando a los demonios o curando enfermedades corporales. O bien ve a su alrededor un rebaño al que apacienta... o bien, como si estuviera a punto de recibir el don de curación, ve por adelantado los milagros que va a realizar, imagina a los que ya ha curado, la estima que le demuestran sus hermanos, los regalos de los extraños. Tanto los de Egipto como los de más allá de la frontera vienen a él atraídos por su reputación” (*De mal. cogit.*, c. 28, p. 51-52). No se sabe si las últimas líneas se refieren a los sueños o solamente al trabajo de la imaginación en el monje despierto.

⁴⁸⁷ *Vida de Daniel el Estilita*, 15. Trad. A.-J. FESTUGIÈRE en *Les Moines d'Orient*, II, Paris, 1961, p. 102 (ver nota 21)

⁴⁸⁸ GREGORIO MAGNO, *Dial.* III,4, según A.-J. FESTUGIÈRE, *Moines d'Orient*, I, p. 30.

Importa poco. El *Antirrheticus* (VII,26) atribuye tales sueños al demonio de la vanagloria (*kenodoxia*): “Es él quien por la noche hace que me vea en sueños como pastor de un rebaño y que, de día, me explica dicho sueño diciéndome: serás sacerdote y ya se acercan los que vienen a buscarte...” (las visiones abominables de VII,33 deben ser también sueños de este género).

No sorprenden estos sueños puesto que, a juzgar por lo que dice Evagrio, numerosos eran los monjes que tenían el deseo de llegar a ser sacerdotes o se creían dignos del sacerdocio (*Antirrheticus*, VII,3, 8, 40); ¿no llegaban algunos hasta a procurar obtener esta dignidad por dinero? (*Ibid.* V, VII,36). Otros alimentaban la ilusión de volver al mundo para instruir a sus hermanos y hermanas y traerlos a la vida monástica (*Ibid.* VII,1), o para enseñar a la gente del mundo, (*Ibid.* VII,9, 13, 17, 18). Había quienes aspiraban al don de la curación o pensaban que lo merecían (*Ibid.* VII,35, 42)⁴⁸⁹. Estos casos no son ciertamente imaginarios: se sabe que muy pronto hubo monjes que, carentes de las cualidades requeridas, procuraron, y frecuentemente llegaron a obtener, las funciones de sacerdotes, abades, directores espirituales, lo que constituyó, por otra parte, una de las causas de la rápida decadencia de la institución monástica⁴⁹⁰.

También nos podemos explicar muy bien cómo tales sueños pudieron nacer en el espíritu de los monjes. La vida de los monjes santos presentan numerosos casos semejantes a los mencionados por Evagrio. Así abba Or, en su ancianidad vio en sueños un ángel que le dijo; “Crece­rás hasta ser un gran pueblo y verás una gran multitud confiada a tu cuidado”. Desde ese día abba Or comenzó a reunir a los hermanos que se encontraban aislados⁴⁹¹. Lo mismo cuenta de abba Apolo, si bien no se detalla que la cosa haya ocurrido en sueños⁴⁹². También Pacomio, la noche en que fue bautizado tuvo una visión: vio que el rocío del cielo caía sobre su cabeza, luego se condensaba y se convertía en un panal de miel en su mano derecha, y mientras él lo miraba, cayó éste al suelo y se derramó sobre la superficie de la tierra. Todavía estaba desconcertado cuando una voz le vino desde el cielo: “Entiende esto, Pacomio, porque esto te ocurrirá dentro de poco tiempo”⁴⁹³. Moschus, en el *Prado espiritual* asegura que un hermano que había ayunado cuarenta días tuvo una visión del cielo que le dijo: “Toda enfermedad sobre la que tú impongas las manos será curada” (c. 56, trad. Rouët de Journal, p. 106).

Evagrio menciona una última variedad de sueños: aquellos en que el monje cree ver un ángel: “No hay que pensar que toda aparición angélica viene del Señor” (*Antirr.* VIII,17). Por supuesto que Evagrio no excluye la posibilidad de tales visiones –¿acaso no se le había aparecido un ángel en sueños?– pero por principio adopta una actitud de desconfianza⁴⁹⁴: “No desees ver sensiblemente a los ángeles o las potestades o a Cristo, no sea que pierdas totalmente el juicio y recibas al lobo en lugar del pastor, y adores a los demonios enemigos” (*De or.* 115).

El P. Hausherr en su comentario a esta última sentencia observa que los Padres del desierto han enseñado, “si bien no el rechazo absoluto de toda visión, al menos una extrema reserva a su respecto, por humildad y por temor a las ilusiones”⁴⁹⁵. Esta actitud no era superflua, pues numerosos escritos provenientes de los ambientes monásticos atestiguan hasta qué punto vivían los monjes a la espera y en esperanza de visiones⁴⁹⁶. Ciertamente Evagrio atribuye “visiones” a los gnósticos, pero estas son

⁴⁸⁹ Cf. *De octo vitiosis cogitationibus*, 7; PG 40,1273 D-1276 A. El don de curación es considerado como normal en los santos: Antonio, Pacomio, Hypatios (trad. FESTUGIÈRE pp. 28 y 36) lo recibieron, etc.

⁴⁹⁰ Esta tentación parece haber estado bastante extendida, cf. *Antirrheticus* VII,1, 3, 9, 10, 29, 41. I. HAUSHERR (*Direction spirituelle...* pp. 179 ss., 228-229 y *passim*) refiriéndose en particular a una obra (en ruso) de J. SMIRNOV, anota: “El poder, al atraer por sí mismo deviene objeto de ambición de parte de las personas indignas”.

⁴⁹¹ *Historia Monachorum*, II, ed. PREUSCHEN, en *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897, p. 25, n. 10 ss.

⁴⁹² *H. M.* VIII, PREUSCHEN, pp. 3, 11 ss. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, t. I, pp. 49-50.

⁴⁹³ *Las vidas coptas de Pacomio...*, p. 83.

⁴⁹⁴ Esta es la actitud de casi todos los Padres, cf. nota 12.

⁴⁹⁵ I. HAUSHERR, *Les Leçons...* p. 149.

⁴⁹⁶ Los escritos populares como *Las vidas coptas de Pacomio*, el *Prado espiritual*, atestiguan este gusto por las visiones. Pero este rasgo no es específico de este ambiente, es más bien característico de la época. La misma expectación de visiones se encuentra en las corrientes religiosas como el hermetismo, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, 2a. ed., Paris 1950, c. 3, *La vision de Dieu*, pp. 45-67. “Qué avidéz había por ver a Dios lo prueba un detalle que muestra que este deseo se expresaba hasta en los sueños” (p. 51).

puramente intelectuales y no comportan ninguna imagen sensible. En sus cartas repite sin cesar esta idea: que Dios es espíritu puro y que por esta razón el gnóstico debe estar ante Dios con un intelecto desnudo⁴⁹⁷. La *Historia Lausiaca*, que refleja la espiritualidad de Evagrio, como lo ha demostrado R. Draguet⁴⁹⁸, cuenta la lamentable historia de Valente a quien el diablo se le apareció en sueños “en una visión de un millar de ángeles con antorchas y rodeado de un círculo de fuego figuraba al Salvador y uno de los demonios se adelantaba y decía: Cristo se ha complacido en tu conducta y en la franqueza de tu vida y ha venido a verte...” (H. L. 25,4 ss.).

III. CLASIFICACIÓN DE LOS SUEÑOS

Evagrio refiere, pues, una gran variedad de sueños, de pesadillas, de alucinaciones, pero tiene el cuidado de establecer un orden y jerarquía entre ellos. No sólo distingue entre los sueños buenos o angélicos y los sueños malos o demoníacos, sino que clasifica estos últimos en ocho categorías, correspondientes a las ocho categorías de “pensamientos malos” o “vicios capitales”: gula, lujuria, avaricia, tristeza, ira, *acedia*, vanagloria y orgullo. Es verdad que Evagrio no menciona sueños relativos a la avaricia, pero esta ausencia tal vez se explica porque tales sueños eran raros entre los monjes: el *Antirrheticus* tiene por objeto directo las diversas clases de pensamientos y sólo secundariamente aborda la cuestión de los sueños. No parece dudoso que Evagrio haya pensado que hubiera tantas clases de sueños como de “pasiones” y los disponga según el orden del progreso espiritual⁴⁹⁹.

Además Evagrio introduce dentro de esta clasificación otra distribución. Las pasiones pertenecen unas al concupiscible, otras al irascible, otras, por fin, al intelecto⁵⁰⁰. Esta nueva distribución de las pasiones (y de los demonios) se acomoda al esquema tripartito de la psicología de Evagrio, fundamento de su doctrina ascética y mística:

<i>Noys</i>	<i>logistikon</i>
<i>Alma</i>	a) <i>epithumia</i> : concupiscible
Cuerpo	b) <i>thumos</i> : irascible.

En las *Centurias gnósticas* Evagrio afirma que “los demonios que luchan contra el *nous* son llamados pájaros, lo que perturban el *thumos*, animales, y los que excitan la *epithumia*, bestias” (*Cent.* 1,52). Un texto de Evagrio, recientemente publicado por J. Muyldermans, dice de manera análoga: “Las casas de los avaros están llenas de las fieras de la ira; y los pájaros de la tristeza anidan en ellas”. (*Evagriana*, p. 21, n° 67)⁵⁰¹. De hecho, la ira se relaciona con el *thumos*. Otro pasaje desarrolla más ampliamente esta nueva distribución y la precisa: “Entre los *logismoi* (malos pensamientos), unos nos sobrevienen en cuanto animales y los otros en cuanto hombres. En cuanto animales, los que dependen de la *epithumia* y del *thumos*; en cuanto hombres, los que provienen de la tristeza, de la vanagloria y del orgullo; pero los que provienen de la *acedia* son intermedios y nos vienen a la vez en cuanto hombres

⁴⁹⁷ Cf. I. HAUSHERR, *Les Leçons...*, pp. 145-146; art. *Contemplation*, en el *Dict. Spir.*, fasc. XIV-XV, Paris, 1952, col. 1780. La expresión “intelecto desnudo” se encuentra por ejemplo en *Cen.* 3, 70; 3, 6, etc.

⁴⁹⁸ R. DRAGUET, *L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'Esprit d'Evagre*, en *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 41 (1946), pp. 321-364; t. 42 (1947), pp. 5-49.

⁴⁹⁹ HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, en *Orientalia Christiana Analecta*, vol. 30, Roma, 1933, p. 172.

⁵⁰⁰ Según R. DRAGUET (*R.H.E.* 41, 1946, p. 331), “las pasiones dependen de dos principios: el apetito concupiscible, *epithumia*, bajo cuya rúbrica conviene sin duda, si se considera la naturaleza de las cosas, colocar los tres primeros *logismoi*: gula, lujuria, avaricia; el apetito irascible, bajo el cual conviene colocar los otros cinco *logismoi*: tristeza, ira, *acedia* vanagloria, orgullo”. En una nota, Draguet reconoce que esta distribución de los ocho *logismoi* entre los dos principios de las pasiones no está en Evagrio, y que de hecho éste propone otra distribución.

⁵⁰¹ J. MUYLDERMANS, *Evagriana*, p. 21, n° 67. La misma sentencia en traducción siríaca, J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca*, Lovaina, 1952, p. 167, n° 35. S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma, 1936.

y en cuanto animales”. (*Evagriana*, p. 18, nº 28). En el *De malignis cogitationibus* (c. 21; PG 79,1224), los demonios de la vanagloria, del orgullo, de la calumnia y de la envidia acometen al hombre en cuanto hombre, y los del irascible y del concupiscible, al hombre en cuanto animal.

Casiano, cuya doctrina ascética tanto debe a Evagrio⁵⁰², retoma esta clasificación y la explicita más: “Si la peste viciosa infecta la parte racional engendra en ella la vanagloria, el sentimiento de superioridad, la soberbia, la presunción, la contienda, la herejía. Si hiere la parte irascible, engendra el furor, la impaciencia, la tristeza, la pereza, la pusilanimidad, la crueldad. Si corrompe la parte concupiscible, produce la gula, la impureza, el gusto por el dinero, la avaricia, los deseos perniciosos y mundanos”⁵⁰³.

Esta distribución de las pasiones también rige para los sueños. En los *Capita practica*, Evagrio distingue los que dependen de lo irascible y los que dependen de lo concupiscible: “Durante los sueños nocturnos, los demonios que luchan contra la parte concupiscible del alma nos presentan reuniones de amigos, cenas de familia, coros de mujeres y otras cosas semejantes que causan placer... Los que agitan la parte irascible nos obligan a tomar caminos escarpados, empujan contra nosotros hombres armados y animales salvajes y venenosos...” (II,54; PG 40,1245-1248). En el *De malignis cogitationibus* trata primero acerca de los sueños que caen bajo la jurisdicción del irascible y del concupiscible, y luego prosigue: “Cuando los demonios no consiguen turbar durante la noche el irascible o el concupiscible, forman sueños de vanagloria...” y sueños que suscitan la tristeza (c. 28; J. Muyldermans, pp. 51-52) Por fin, en su comentario sobre los salmos, distingue entre las visiones o sueños nocturnos aquellos que provienen de la parte racional del alma de los que se originan en la parte irascible o en la concupiscible⁵⁰⁴.

En esta clasificación hay un solo punto incierto y algo indeciso: el que concierne a la tristeza. Casiano la relaciona con la parte irascible. Así surge en efecto del *Antirrheticus*, pero en el *De octo vitiosis cogitationibus*, como en el *De malignis cogitationibus*, el análisis que de ellos hace Evagrio los relaciona con la *acedia*. En el *Espejo de Monjas* (nº 39, Gressman, p. 149) con la tristeza al mismo tiempo que la *acedia*. En otro lugar, como lo hemos visto, la asimila a un pájaro, es decir que la pone en relación con un demonio que ataca al intelecto. Al parecer, la palabra “tristeza” encubre en Evagrio realidades psicológicas diversas y él se inclina a considerarla como una pasión intermedia, análoga a la *acedia*. Sea lo que fuere de este último punto, parece evidente que Evagrio ha procurado sistematizar la variedad de los sueños sobre el tipo de la clasificación de las pasiones⁵⁰⁵.

IV. SUEÑOS Y VIDA ESPIRITUAL

Antes de Evagrio el problema de las relaciones de los sueños con la vida espiritual no parece haber sido planteado más que para los sueños eróticos y especialmente más en el aspecto moral que en el aspecto propiamente espiritual. Pero, mientras que tanto en los que lo precedieron como en los que lo siguieron el problema de la significación moral de los sueños no se planteó más que en función de los sueños eróticos, Evagrio, aun cuando su solución fue primeramente elaborada con ocasión de tales sueños, la generaliza a todos los sueños y procura ubicarla dentro de su doctrina ascética sobre la lucha contra los vicios. Esto llevó a Evagrio a atribuir a los sueños una doble función: una función reveladora y una función dinámica, que él distingue claramente.

⁵⁰² S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma, 1936.

⁵⁰³ CASIANO, *Collationes*, XXIV,15.

⁵⁰⁴ Cf. J. RONDEAU, *art. cit.*, pp. 313 y 316. El texto publicado por M.-J. RONDEAU, no menciona la parte concupiscible, que por el contrario se halla mencionada por los testigos del tipo X. Suponemos que el texto primitivo la mencionaba, pues esta división es la de los otros escritos de Evagrio.

⁵⁰⁵ Veamos este cuadro que recapitula lo que llevamos indicado:

- Gula, Lujuria, Avaricia: *Epithumia*
- Ira: *Thumos*
- Tristeza, *Acedia*: Vicios intermedios
- Vanagloria, Orgullo: *Nous*.

A. FUNCIÓN REVELADORA DE LOS SUEÑOS

Evagrio pone los sueños al servicio del discernimiento de los espíritus. Ya hemos destacado precedentemente cuánto importaba al monje conocerse a sí mismo y discernir la naturaleza de sus pensamientos, si quería adelantar en la vida espiritual. Se hace referencia esencialmente a los pensamientos, pues como A. y C. Guillaumont lo subrayan, el análisis de Evagrio se refiere casi exclusivamente al anacoreta. “Contra los seglares, los demonios luchan valiéndose preferentemente de las preocupaciones materiales. En cambio, contra los anacoretas esgrimen los pensamientos” (*Pract.* 48. Cf. *Cuadernos Monásticos* 37, p. 239). La lucha contra tales pensamientos es mucho más difícil, porque los pensamientos no se pueden asir, es una lucha casi inmaterial. Si de hecho es relativamente fácil reconocer el carácter malo de las acciones y ponerles fin, el de los pensamientos es frecuentemente mucho más sutil y, a veces, sabe disimularse bajo pretextos nobles. Por ejemplo, un anacoreta puede estar tentado de abandonar el desierto para cuidar a sus padres: es esta una tentación que Evagrio y las Vidas de los monjes relatan a menudo. Esta lucha contra los pensamientos de las pasiones es necesaria si el monje aspira a la verdadera *gnosis* (*Carta* 25, Fr. 580). Debe despojarse enteramente de ellos porque dejan en el espíritu la impronta de las cosas del mundo (*Carta* 39, Fr. 582), lo hacen volver hacia ese mundo que había dejado (*Carta* 6, Fr. 580). Y mientras el espíritu conserve la impronta de las realidades sensibles, no podrá ver a Dios porque Dios es espíritu puro y totalmente extraño al mundo (*Carta* 39, Fr. 582). Los pensamientos en cuanto a tales no son culpables, lo es su carácter de pasión, cierta voluptuosidad aparejada a esos pensamientos (*De Mal. Cogit.*, c. 19; PG 79,1221 C).

Pero Evagrio sabe por experiencia que muy frecuentemente nosotros ignoramos dichas pasiones, estamos ciegos a su respecto (*Capita Practica* I,55; PG 79,1233C) y por lo tanto no podemos combatirlos y reducirlos a la nada mientras no hayamos aprendido a reconocerlos, a sacarlos a la luz. Una comparación de Casiano ilustra muy bien este pensamiento: “Un árbol gigante extiende a lo lejos su sombra malsana; existe un medio fácil de hacerlo morir: descúbranse las raíces que lo sostienen y córtelas. Hay aguas infectadas; si se puede cegar la fuente que las origina y las venas por donde corren, se secan al instante” (*Col.* V,10). Para luchar exitosamente contra los vicios es menester, por lo tanto, poner al desnudo las pasiones que los originan y proceder por orden, pues hay un orden entre las pasiones y los vicios. Existe entre ellos como un encadenamiento mutuo, se suceden según un cierto orden, un orden riguroso (*De mal. cogit.*, c. 1; PG 79,1201A). El orgullo, por ejemplo, precede a la ira, la gula trae consigo la lujuria, la avaricia, el orgullo (J. Muyldermans, *Evagriana*, p. 18, n^o 29, 30, 31). El demonio de la vanagloria sobreviene después de la derrota de los otros (*Pract.* II,31, C. M. 37, p. 237), la vanagloria y el orgullo permanecen después de la derrota de los demás vicios (*Evagriana*, p. 20, n^o 45). Si queremos triunfar sobre los vicios debemos proceder según su orden de sucesión, atacar el mal de raíz, y asegura Casiano que, en efecto, “si en cada serie un vicio se origina por el incremento de su precedente, al disminuir en fuerza el anterior, nos vamos liberando de él” (*Col.* V,10)⁵⁰⁶.

Se ve el papel que puede desempeñar esta doctrina en la dirección de las almas. Al conocer la pasión dominante del monje, el Padre sabrá dar un diagnóstico seguro sobre el estado de su alma y aconsejarle los remedios apropiados. El director es, en efecto, el médico del alma, y la comparación con la enfermedad o la salud es frecuente en Evagrio para expresar los estados de alma. (*Pract.* I,37; II,49, 54, 55, 56, etc.). Pero ¿de qué manera podrá el monje discernir las formas impresas en el *nous*, los pensamientos santos, de los impuros, los pensamientos puros, de los sucios, y poner en evidencia las artimañas de los demonios? (*Carta* 4, Fr. 568). Pues el conocimiento de sí mismo es cosa difícil: “En nuestras almas hay numerosas pasiones escondidas que escapan a nuestro conocimiento...” (*Cent.* V,52. Texto griego en *Orientalia christiana periodica*, V, 1939, p. 231). En otro lugar (*Pract.* I,23) puntualiza que los recuerdos de las pasiones presuponen un acto de pasión, así como un acto de pasión deja siempre un recuerdo apasionado, pero puede ocurrir que se nos haya borrado dicho recuerdo o, lo que es frecuente en los medios monásticos, que nos imaginemos que tal pasión está extinguida.

⁵⁰⁶ Véase el análisis de A. y C. GUILLAUMONT, en *Dict. de Spir.*, col. 207.

Consiguientemente, las pasiones están escondidas, se han vuelto inconscientes, pero diversas ocasiones las “revelan”. “Aunque se nos escapen, las *tentaciones* vivas nos las revelan; y es necesario que guardemos nuestro corazón con toda vigilancia, no sea que cuando aparezca el objeto por el cual tenemos una pasión, seamos arrastrados repentinamente por los demonios y hagamos algo que es abominable a los ojos de Dios” (*Cent.* VI,52). También las *distracciones* durante la oración ponen de manifiesto nuestras inclinaciones y tendencias: “Si quieres saber cuál es el estado de tu corazón, si es fervoroso o negligente, obsérvate en el momento de la oración. ¿Cuáles son los pensamientos que impresionan tu inteligencia? ¿Es movida por pensamientos de pasión o de impasibilidad?...” (*Carta* 25, Fr. 582). Por fin, los *sueños*, y tal vez de manera privilegiada, ponen de manifiesto las pasiones.

Evagrio no se interesa en la fabulación secundaria de los sueños, la que, por el contrario, retenía la atención de los intérpretes de sueños de su tiempo, y de todos los tiempos. No intenta descifrar el porvenir, sino el estado del alma. Por eso, retiene ante todo la naturaleza del sueño, la categoría en la que conviene clasificarlo si concierne a la parte racional del alma o al concupiscible, por ejemplo, a qué vicio corresponde. El contenido de los sueños es significativo. Asegura Evagrio que los demonios provocan sueños terroríficos a los iracundos, sueños sensuales a los que se dejan llevar de la gula (*De mal. cogit.*, c. 27; J. Muyldermans, p. 51, 12-15). Del mismo modo los sueños de vanagloria sobrevienen generalmente sólo a los que han dominado al irascible y al concupiscible (*Ibid.* c. 28, p. 51, 27-29). Pero no piensa Evagrio que esto sea suficiente para hacer un diagnóstico. Hay que tener también en cuenta –y sobre todo– las reacciones del que sueña, su comportamiento durante el sueño. Podría ocurrir, en efecto, que el sueño no provenga de recuerdos de pasiones, que no tengamos parte alguna en ellos. Evagrio está convencido de que los demonios pueden suscitar fantasmas en nuestro cerebro sin que nosotros nos demos cuenta. (*De or.* 72 y 73; *Cent.*, I,22, etc.). Las imágenes que se presentan en los sueños no permiten, en sí mismas, atribuir tal o cual pasión a quien las ve. El fenómeno del sueño, como tal, es moralmente indiferente. Pero si estas imágenes suscitan una reacción apasionada en el que duerme, o –en el caso de las alucinaciones– en el hombre despierto, entonces son reveladoras. Un ejemplo de Evagrio muestra su pensamiento: “Si, cuando vemos en sueños reuniones de amigos, comidas de familia, coros de mujeres, nos abalanzamos hacia ellos; o bien si, viendo apariciones pavorosas de fieras, huimos” (cf. *Pract.* II,54; C. M. 37, p. 240).

El gnóstico puede tener todavía sueños, y el diablo intentará precisamente alcanzarlo por ese atajo, pues durante el sueño, al estar el cuerpo dormido estamos indefensos. (*Cent.* IV,60). Pero el gnóstico permanecerá impasible. Más aún, los sueños darán testimonio de la salud de su alma: “El signo de la *apatheia* es que el *nous* ha comenzado a ver su propia luz, permanece sereno ante los sueños nocturnos y considera las cosas con igualdad”. El mismo pensamiento se repite más adelante pero expresado en forma más enigmática: “Las pruebas de la *apatheia* las reconocemos de día por los pensamientos y de noche por los sueños” (*Pract.* II,56; C. M. 37, p. 240). Una comparación de Evagrio en las *Centurias gnósticas* puede ayudarnos a sugerir el estado de alma del gnóstico ante el espectáculo de los sueños: “Así como un espejo no se mancha por las imágenes que en él se forman, así también el alma impasible permanece sin mancharse por las cosas que son de la tierra” (*Cent.* V,64). En el *De mal. cogit.*, Evagrio asegura nuevamente que el monje posee un signo seguro y cierto de la verdadera *apatheia* cuando las imágenes terroríficas o lúbricas de los sueños no llegan ya a perturbarle, o si se aíra contra las mujeres que en sueños vienen hacia él de manera indecente”, (c. 29; J. Muyldermans, p. 52, 26-29).

Ahora se perfila el pensamiento original de Evagrio. Ante las visiones de los sueños, el alma del que las recibe reacciona según sus disposiciones profundas. Si las virtudes no han ordenado todavía plenamente las partes inferiores del alma, estas reaccionarán automáticamente, por decirlo así, a la excitación de las imágenes, y entonces las pasiones se manifestarán. Juan Clímaco en la *Escala espiritual* (cuya doctrina espiritual tanto debe a Evagrio) hace suya esta idea. “El signo de la verdadera continencia es que los sueños no lleguen ya a provocar ningún movimiento de parte de quien los ve” (*Escala espiritual*, XV; PG 88,881F).

B. FUNCIÓN DINÁMICA DE LOS SUEÑOS

Los antiguos no habían dejado de recalcar la influencia de los sueños sobre el estado de vigilia, pero, salvo excepciones, sólo tomaban en consideración la influencia ejercida a través del ánimo, de las advertencias o las palabras recibidas en sueños. Es verdad que los sueños, en virtud misma de la fe que se tenía de ellos, fueron a menudo poderosos móviles de acción. Innumerables son los relatos ficticios o reales que ponen de relieve este aspecto, desde el sueño de Nausicaa en la *Odisea* hasta el de Dio Cassius que lo decidió a escribir un libro de historia, o el de Galeno que lo decidió a realizar una operación. En cambio, los antiguos prestaron poca atención a la continuidad de la vida afectiva y la influencia de los sueños sobre el estado de vigilia. Esta laguna se debe no sólo al interés excesivo por los sueños llamados adivinatorios sino también a esa concepción según la cual las visiones de los sueños eran análogas a las del día, en cierto modo objetivas⁵⁰⁷. Cumont, Dodds y Björk han hecho notar a justo título esta concepción. Sin embargo Aristóteles es una excepción. Dice que los sueños no son sólo *signos* sino también –al menos ocasionalmente– *causas*: “En efecto, del mismo modo que al momento de realizar un acto, y mientras lo realizamos, y después que lo hemos realizado, pensamos a menudo en él y lo hacemos en un sueño verídico (la causa es que el movimiento se halla preparado por los elementos recogidos durante el día), así también a la inversa es necesario que los movimientos que tienen lugar durante el sueño sean frecuentemente los principios de acciones realizadas durante el día: es que la idea de esas acciones ha sido ya preparada en las representaciones de la noche” (*De la adivinación en el sueño*, 463 A)⁵⁰⁸. Pero esta observación no parece haber sido explotada ni siquiera por sus discípulos.

Los cristianos compartían las ideas de sus contemporáneos. Ciertamente reconocían la influencia de los sueños, pero precisamente en cuanto contuvieran advertencias o promesas. Innumerables son los ejemplos ofrecidos por los escritos cristianos de los primeros siglos, desde el sueño de Evagrio relatado por Paladio hasta el que tuvo en su primera juventud Gregorio Nacianceno. Por otra parte, Evagrio no discute esta influencia. “Los ángeles buenos –escribe en las *Centurias gnósticas*– instruyen a algunos hombres por la palabra; a otros los conducen por medio de los sueños...” (VI,26). No obstante, como a menudo los sueños –aun aquellos que presentan buenas acciones o hermosas promesas –son provocados por los demonios, Evagrio y los Padres recomiendan casi siempre a los fieles que desconfíen de sus sueños. El Seudo-Justino asegura que los demonios presentan en sueños a los monjes buenas acciones con la esperanza de verlos envanecerse, y acciones malas para que experimenten voluptuosidad (PG 6,1268B).

Además de esta influencia, ciertos autores han señalado la de la actividad onírica como tal sobre el pensamiento durante el estado de vigilia en razón de la continuidad de la vida afectiva. Así Synesio de Cirene, en su *Tratado de los sueños*, asegura que “muy lejos de dejarnos indiferentes, estas visiones fuerzan nuestro asentimiento, nuestras inclinaciones, cuando no las rechazamos con horror. Sus múltiples sortilegios se imponen a nuestro sueño. No hay momento en que la voluptuosidad tenga mayor encanto, de suerte que nuestras almas después de haber despertado están marcadas por dichos odios y amores” (PG 66,1316B)⁵⁰⁹. Pero Synesio no saca ninguna conclusión de esta observación tan justa soltada como de paso. Parece que los monjes han ido más lejos por este camino. Habían notado que los sueños, sobre todo los eróticos, los turbaban, los debilitaban, los tornaban más accesibles a la tentación y algunos recurrían a técnicas primitivas para alejar tales sueños. Casiano asegura que temía perder por estos sueños fuerzas adquiridas durante mucho tiempo y no permanecer firme en sus propósitos de castidad (*Inst.* VI,7). San Juan Clímaco dice que después de malos sueños nos despertamos mal dispuestos (*Escala* XV; PG 88,896E). En la edad media, Inocencio II volverá a decir: “Apparent enim frequenter turpes in somniis imagines, ex quibus per illusiones nocturnas non solum caro polluitur, sed anima queque maculatur” (*De contemptu mundi*, c. 25; PL 217,714)⁵¹⁰.

⁵⁰⁷ Cf. G. BJÖRK. *De la perception de rêve chez les anciens*, en *Eranos* 44 (1946), p. 309; E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley y Los Angeles, 1951, p. 121

⁵⁰⁸ Traducción de R. MUGNIER, *Aristote, Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, 1953.

⁵⁰⁹ Tomamos esta traducción de C. LACOMBRADÉ, *Synesius de Cyrène, Helléniste et chrétien*, Paris, 1951, p. 163

⁵¹⁰ N. T.: Frecuentemente aparecen en los sueños imágenes torpes a causa de las cuales, por las ilusiones nocturnas, se mancha no sólo el cuerpo sino también el alma.

Evagrio recoge la experiencia de los monjes y una vez más la formula y sistematiza. Expresa que los sueños *turban* el concupiscible o el irascible y que esta turbación es peligrosa, porque debilita la resistencia del alma. En el *De malignis cogitationibus* explica que los demonios provocan las visiones de los sueños para hacer la guerra a los anacoretas: “En efecto, el *thumos* que ha sido conturbado la noche precedente, puede ser fácilmente tentado al día siguiente y la *epithumia* que ha sido previamente desencadenada por las imágenes nocturnas, recibe fácilmente pensamientos impuros. Los demonios provocan dichas imágenes para abrirse un camino para el día siguiente...” (c. 27; J. Muyldermans, p. 51, 6-12). El demonio sabe escoger las imágenes más aptas para turbar al monje: terroríficas para el de temperamento colérico, de mujeres o de buenas comidas para el sensual.

Por todo esto los sueños son susceptibles de ejercer una profunda influencia sobre el estado de vigilia y Evagrio descubre el secreto. El alma reacciona ante las imágenes de los sueños según sus disposiciones profundas. Si las pasiones sólo están dormidas o adormecidas, son excitadas y recobran nuevas fuerzas; ahora bien, las pasiones condicionan la actividad del intelecto y lo inclinan hacia los objetos que atraen a las pasiones. En el capítulo 28 del *De malignis cogitationibus*, Evagrio da un ejemplo bastante sencillo de ello. Por la noche sueña el monje que pastorea un rebaño. El sueño revela una pasión de vanagloria que el monje tal vez ignoraba. Al despertar, su espíritu recibe la imagen del sacerdocio y pasa el resto del día reflexionando sobre este asunto. (J. Muyldermans, p. 52, 2-4). En otros casos la influencia de las pasiones es más secreta y más misteriosa.

Esta acción de los sueños en la vida espiritual no es más que un caso particular de la causalidad general de las pasiones, a las que Evagrio no trepida en atribuir el nacimiento de los *logismoi*, es decir de los malos pensamientos, de los vicios. En los *Capita Practica*, Evagrio plantea claramente la cuestión del papel de las pasiones en la formación de los vicios: “¿Es el pensamiento el que desencadena las pasiones, o las pasiones las que desencadenan el pensamiento? Hay que examinar esto atentamente porque unos sustentan la primera teoría y otros, la segunda...” (I,26; PG 40,1228D). Para Evagrio, la relación *pathé – logismoi* es una relación de acción recíproca, como lo expresan justamente A. y C. Guillaumont (*art. cit.*, col. 203). Un texto del comentario al libro de los *Proverbios*, que parece ha de atribuirse a Evagrio, afirma explícitamente que los pensamientos *apasionados* inflaman la ira y el odio del *thumos* y empujan la *epithumia* a los actos vergonzosos, y compara los *logismoi* a las flechas encendidas del enemigo⁵¹¹. Pero más frecuentemente Evagrio insiste sobre el orden inverso, la acción de las pasiones sobre los pensamientos. En la carta 6, por ejemplo, dice que por la *epithumia*, el *nous* recibe los pensamientos criminales y luego la ira, parecida a Judas, lo entrega a los demonios (*Carta 6*, 463 ba., Fr. 570). De esta manera, por los pensamientos que ellas provocan, llegan las pasiones a esclavizar el espíritu a las cosas de la tierra. (*Pract.* I,71; *Cent. Suppl.*, 26; *Euagriana*, p. 16, nº 12, etc.), en los *Capita practica* vuelve a repetir que la tentación del monje “es el *logismos* que surge por medio de la parte apasionada del alma y que oscurece el *nous*” (I,46; PG 40,1233A). En la carta 39 vuelve a tomar y desarrolla este tema. Vuelve a asegurar que el intelecto lleva en sí el pensamiento de lo que ha extraído de la pasión. Los pensamientos de los objetos corpóreos, provocados por las pasiones, se imprimen en el intelecto y no es posible suprimirlos mientras las pasiones no hayan sido quitadas. (*Hausherr, Leçons...*, p. 95).

C. MECANISMO DE LOS SUEÑOS

En el estado de vigilia las pasiones son desencadenadas por los sentidos o por la memoria. En el capítulo de los *Capita Practica* en el que se preguntaba si eran los pensamientos quienes causaban las pasiones, o inversamente si las pasiones provocaban los pensamientos, Evagrio respondía: “Naturalmente, las pasiones son excitadas por los sentidos” (I,26; PG 10,1228D) En otro lugar hace esta precisión: “De las pasiones que han sido desencadenadas, unas lo han sido por los sentidos (literalmente a partir de los sentidos), otras por la memoria y otras por los *demonios*” (*Evagriana*, p.

⁵¹¹ Cf. A. E. TISCHENDORF, *Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici*, Leipzig, 1860, p. 86.

20, nº 47). De esta comprobación sacan Evagrio y sus discípulos reglas prácticas muy importantes para la vida espiritual. Ella constituye el fundamento de lo que ellos llaman “la guarda del corazón”⁵¹².

¿Qué es lo que ocurre en el sueño? Los sentidos están atados y no parece que Evagrio admita una acción directa de los demonios sobre la memoria, pues esta es una función intelectual y los demonios no tienen acceso directamente a la inteligencia. Pero Dios hace lo contrario (*De orat.* 63)⁵¹³. Evagrio considera que la relación “memoria-pasiones” es una relación de acción recíproca, y sin precisar, por otra parte, de qué modo actúan los demonios sobre las pasiones, afirma que los demonios provocan los sueños nocturnos por intermedio de las pasiones que desencadenan la memoria. Evagrio desarrolla esta explicación en un capítulo importante del *De malignis cogitationibus*, cuya traducción daremos.

Hay que investigar de qué manera con ocasión de los sueños nocturnos los demonios producen una impronta en el principio hegemónico y lo informan. Parecería que el *nous* recibe tal impronta sea que vea por los ojos, que oiga por los oídos, o que perciba alguna cualidad sensible. La memoria igualmente imprime en el principio hegemónico, no por medio del cuerpo sino desencadenando lo que obtuvo por intermedio del cuerpo.

Me parece, pues, que los demonios producen una impronta en el principio hegemónico desencadenando la memoria. En efecto, el sueño liga los sentidos y estos permanecen inactivos. Ahora hay que buscar de qué manera los demonios desencadenan la memoria. ¿No lo harán mediante las pasiones? Evidentemente, puesto que los puros e impasibles no experimentan tales cosas. Sin embargo hay una actividad simple (de la memoria) que proviene ya de nosotros mismos, ya de las potestades santas, gracias a la cual nos encontramos con los santos durante el sueño, hablamos y comemos con ellos. Sin embargo, es importante destacar que las imágenes que el alma introdujo en ella con el concurso del cuerpo, la memoria las desencadena sin el cuerpo: esto es claro puesto que en el sueño frecuentemente experimentamos esas cosas mientras el cuerpo está en reposo. Ocurre que uno se acuerde del agua, tenga uno sed o no. De manera semejante, puede uno acordarse del oro con o sin codicia y así para todas las otras cosas. Pero el hecho de que el *nous* pueda discernir tales diferencias en las imaginaciones es el signo de su artificio pernicioso.

Hay que saber también que los demonios se sirven de cosas exteriores para provocar la imaginación. Nuestro *thumos* contribuye eficazmente a la finalidad de los demonios cuando se mueve contra natura y se presta con prontitud a todas sus maniobras. Por eso ninguno de ellos deja de turbarlo día y noche, Pero cuando lo ven adherido a la masedumbre, lo abandonan enseguida con justos pretextos. Para tornarlo más agudo y eficaz contra sus pensamientos bestiales, es necesario no excitarlo –ni por asuntos justos, ni por asuntos injustos–. Sé que a menudo muchos se han enardecido –más de lo conveniente– por fútiles pretextos (c. 4; PG 79,1204-1205).

Este capítulo, como ocurre a menudo en la obra de Evagrio, resulta a veces oscuro y enigmático, pero su sentido general es claro. Evagrio se pregunta de qué manera pueden los demonios, durante el sueño, influir en el *nous*. Su razonamiento presupone la doctrina estoica del conocimiento sensible, según la cual –como es sabido– los sentidos o la memoria imprimen el objeto en el principio hegemónico de donde resulta una *fantasía* o imagen representativa. Por el sueño, los sentidos están ligados, por lo tanto los sueños deben ser provocados por la memoria. Pero los demonios no podrían obrar directamente sobre la memoria. Y Evagrio saca en conclusión que ellos deben desencadenar la memoria mediante las pasiones, y ve la prueba en el hecho de que los “perfectos” ya no tienen sueños malos. Es cierto que en *De oratione* y en los *Capita Practica* afirma que los perfectos, al menos antes de estar perfectamente establecidos en la impassibilidad y hayan triunfado perfectamente sobre todos los demonios, experimentan todavía sueños horribles e impuros. Estos sueños son provocados por los demonios, no ya mediante las pasiones sino creando fantasmas en el cerebro y haciendo palpitar las venas (*De or.* 68, 72, 73) pero también estos sueños cesarán poco a poco.

⁵¹² Se deducirá la importancia de esta doctrina leyendo J. GOUILLARD, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1953.

⁵¹³ I. HAUSHERR, *Leçons...*, pp. 90-91.

D. EXTINCIÓN DE LA ACTIVIDAD ONÍRICA

El mecanismo de los sueños, tal como lo presenta el capítulo del *De malignis cogitationibus*, explica a la vez de qué manera los sueños son reveladores de las pasiones del alma y cómo pueden influir aún más allá del sueño. Constituyen, por lo tanto un real peligro para la vida espiritual, y los monjes deben aplicarse a moderar su actividad onírica y aún a extinguirla progresivamente. Para alcanzar este resultado, Evagrio no indica otros medios que los que apuntan a extirpar las pasiones del alma. Puesto que la sensualidad nace de la gula –“el espíritu de impureza, escribe por ejemplo Evagrio, sigue a aquellos que llenan su vientre, como el lobo hambriento sigue el rastro de los rebaños” (*Evagriana* p. 32, n° 17)– el monje, para poner fin a sus sueños eróticos, deberá mortificar su cuerpo, es decir, ayunar, acostarse en el suelo y velar. Para poner fin a las pesadillas, deberá apaciguar su *thumos* por las obras de misericordia, la lectura de los salmos, etc. Evagrio no cesa de recomendar estos remedios que, por otra parte, son tradicionales en la tradición ascética y monástica. Así, en el capítulo 27 del *De malignis cogitationibus*, en el que trata los sueños relacionados con el concupiscible y el irascible, prosigue: “Los anacoretas deben, pues, velar y orar para no entrar en tentación y guardar su corazón con una gran vigilancia, pacificando el irascible por la mansedumbre y los salmos, calmando el concupiscible por el hambre y la sed” (J. Muyldermans, p. 57, 15 ss.). Las dos breves máximas que siguen resumen muy bien la enseñanza de Evagrio: “No des mucha comida a tu cuerpo y no verás en sueños visiones malas. Del mismo modo que la llama quema la selva, así el hambre extingue las visiones malas” (*Espejo de Monjes*, n° 11, *Cuadernos Monásticos* 36, p. 99). “El hombre que ayuna ahuyenta de su corazón las visiones malas”, “Quien tiene visiones, haga uso de la palabra de Dios” (J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca, Proverbes et considérations*, ns. 36 y 46)⁵¹⁴.

V. FUENTES DEL PENSAMIENTO DE EVAGRIO

La doctrina de Evagrio sobre el significado de los sueños y sobre su función dinámica es indiscutiblemente original. Ello no quiere decir, sin embargo, que en la elaboración de este sistema, Evagrio no sea deudor de quienes lo precedieron, filósofos o autores cristianos. En el caso de Evagrio, el problema de las fuentes es tanto más delicado cuanto que, como lo hace notar muy justamente el P. Hausherr, “existen dos Evagrios: el discípulo de san Basilio y san Macario, y el filósofo. En una síntesis de su doctrina no se podría dejar de lado al primero sin llegar a conclusiones tan falsas como si en Orígenes se dejase de lado al predicador y al director de almas”⁵¹⁵. Nos es necesario, pues, intentar discernir lo que él debe a la tradición cristiana y monástica y a la tradición filosófica.

A. TRADICIÓN CRISTIANA Y MONÁSTICA

Ciertamente hay que conceder amplio lugar a la vez a su experiencia personal y a su experiencia de director espiritual. Hemos visto que, si bien muy discreto al hablar de sí mismo, Evagrio, en el *Antirrheticus*, hace alusiones transparentes a la violencia de los ataques de que fue objeto especialmente de parte de los demonios de la blasfemia y de la lujuria. Tal vez habrá que ver una alusión a su experiencia de los sueños en una comparación curiosa de las *Centurias gnósticas*: “Del mismo modo que estando despiertos decimos diversas cosas acerca del sueño y que, cuando estamos dormidos, las aprendemos por experiencia...” (1,38). En todo caso, a su experiencia de director debe su conocimiento tan perfecto de las múltiples astucias de los demonios para tentar al anacoreta, de las que da tantos ejemplos concretos, “aunque sea imposible –asegura– describir todas las maniobras de los demonios y hasta daría vergüenza hacer un catálogo de sus artificios” (*De mal. cogit.* 16; PG

⁵¹⁴ Otras referencias: *Carta 4* (Fr. 568); *In Proverbia*, ed. TISCHENDORFF, p. 81; PG 17,169, 27: “Aquí aprendemos que la misericordia pone fin a las visiones terroríficas que nos sobrevienen durante la noche. La mansedumbre, la ausencia de ira, la paciencia obtienen el mismo resultado, porque ellas habitualmente moderan el *tymos* conturbado. Pues generalmente es la turbación del *tymos* lo que suscita las imágenes que aterrorizan”; *Pract.* I; PG 40,1248. Cf. *Pract.* II,49; I,37; *De malignis cogit.*, c. 2. etc.

⁵¹⁵ I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*. Roma, 1944, p. 95, nota 117.

79,1217C). Los sueños que relata están en realidad marcados sociológicamente y no pueden provenir más que de un ambiente monástico. Y aún es posible que fueran las discusiones de los monjes sobre la culpabilidad de los sueños eróticos las que lo llevaron a tomar en consideración el papel del subconsciente en la vida espiritual. Sus ideas sobre la ausencia de sueños en los perfectos habían sido ya sostenidas por Clemente de Alejandría, Orígenes y Basilio y es verosímil que fueran comunes entre los monjes de Escete. Manifiestamente, a estos últimos debe su demonología, su doctrina del combate espiritual, la del discernimiento de los espíritus. Estas tres doctrinas se encuentran ya en Orígenes, pero los monjes del desierto las habían simplificado y sistematizado, como lo atestigua la *Vida de Antonio* por Atanasio y bajo esta forma las volvemos a encontrar en Evagrio. Estos hechos son bien conocidos y establecidos y no necesitamos insistir en ellos⁵¹⁶. Mme. Cl. Guillaumont aseguraba, a raíz de una investigación semejante, que lamentablemente no ha publicado, que la parte más importante de la doctrina de Evagrio sobre los sueños le correspondía “a esa experiencia colectiva que era la vida monástica en el desierto y a la enseñanza oral que allí se propagaba”. Esta conclusión nos parece rigurosamente exacta y con gusto la hacemos nuestra.

B. TRADICIÓN MÉDICA Y FILOSOFICA

Pero tal conclusión no permite desconocer toda influencia, directa o indirecta, de la tradición filosófica. En efecto, el problema de los sueños había sido abordado frecuentemente por los filósofos de la antigüedad y sido objeto de numerosas discusiones. Diversas tendencias se enfrentaban. Unos querían asignar a los sueños tan solo una causa natural, ya fisiológica, ya psicológica; otros, sin discutir el papel de los factores naturales, entendían justificar la creencia universal en el valor adivinatorio de los sueños⁵¹⁷.

Como lo hace Mme. Guillaumont, podría uno preguntarse si *Evagrio* no se ha inspirado en la enseñanza de los médicos griegos de la tradición hipocrática. Para estos últimos, en efecto, los sueños debían permitir diagnosticar diversas enfermedades. En su breve tratado sobre *El diagnóstico según los sueños*, Galeno enuncia el principio de que los sueños traducen ante todo las disposiciones del cuerpo. “Parece que en los sueños, el alma que ha entrado en las profundidades del cuerpo y se halla libre de los cuidados exteriores percibe las disposiciones del cuerpo”. Pero el mismo Galeno reconoce que es difícil dar un diagnóstico seguro, por una parte porque el alma sueña también con lo que tiene costumbre de hacer o de pensar en el estado de vigilia, por otra parte porque puede recibir también sueños proféticos⁵¹⁸. La división de los sueños de Herófilo, cuyo sentido se presta, por otra parte, a discusión, se inspira al parecer en principios análogos, pero destaca además el factor afectivo de numerosos sueños: “Los enamorados ven a menudo en sueños a aquellos de quienes están prendados”⁵¹⁹. Pero Galeno, y tal vez Herófilo, se limitan a prolongar una tradición muy antigua, cuya orientación está bien representada por el *Peri Draités* del siglo V⁵²⁰. Es evidente que el interés de estos médicos recaía ante todo en los sueños que traducen un estado enfermizo del cuerpo. Lamentablemente sus interpretaciones eran casi siempre fantásticas, fundadas en una concepción

⁵¹⁶ Cf. S. T. BETTENCOURT, *Doctrina Ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus*, Città del Vaticano, 1945; G. BARDY, art. *Discernement des esprits*, en *Dict. de Spir.* F. MARTY, *Le discernement des esprits dans le Peri Archon*, en *Rev. Asc. et Myst.* 34, (1959), pp. 147-164, 253-274; L. BOUYER, *La vie de saint Antoine*, Saint Wandrille, 1950; J. DANIELLOU, *Les démons de l'air dans la vie d'Antoine*, en *Antonius Magnus Eremita*, Roma, 1956, pp. 136-147.

⁵¹⁷ Véase los resúmenes generales de H. KENNER. art. *Oneiros*, en *R. E. (Pauly Wissowa)*, Bd. XVIII, I, cols. 454-456; Th. HOPFNER, art. *Traumdeutung*, *ibid.*, *Deuxieme serie Bd. VI 2*, 235-2, 245 (con bibliografía); E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles, 1951, c. 4.

⁵¹⁸ Cf. GALIEN, *De dignotione ex insomniis libellus*, ed. G. KÜHN (*Opera Omnia*, vol. VI. Leipzig, 1823, pp. 832-835).

⁵¹⁹ *Doxographi Graeci*, coll. H. DIELS, Berlin, 1879, p. 416. Discusión de este texto por M. GELZER, *Zwei Einteilungsprinzipien der antiken Traumdeutung*, en *Juvenes dum sumus*, Basilea. 1907, pp. 41-43. y sobre todo por C. BLUM *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Uppsala, 1936, pp. 69-70.

⁵²⁰ Cf. Carl FRIEDRICH, *Hippokratische Untersuchungen*, Berlin, 1899, pp. 206-217; A. PALM, *Studiens zur Hippokratischen Schrift Peri Diatès*, Tubinga, 1923, pp. 47-i 1

insuficientemente elaborada de las representaciones simbólicas y por demás influenciadas por las “Claves de los sueños” orientales⁵²¹.

Al igual que estos médicos, Evagrio piensa que los sueños permiten descubrir un estado enfermizo pero del alma, y a esto se reduce la semejanza entre él y los médicos griegos. Tal vez sus métodos le hayan sugerido trasponer al plano psicológico sus teorías médicas, pero ni siquiera retiene, como Gregorio de Nisa o Nicéforo Gregoras por ejemplo, la influencia de las disposiciones corporales en la formación de ciertos sueños y jamás intenta descifrar las enfermedades del alma a partir de la fabulación secundaria de los sueños. Permanece extraño a toda interpretación simbólica de los sueños. Hay que agregar además que, aún dentro de estos límites, la influencia de los médicos griegos sobre Evagrio debe ponerse en duda, y es más verosímil, como lo vamos a demostrar, que sea a los estoicos a quienes deba la idea de que los sueños ponen de manifiesto una enfermedad del alma.

Menos probable aún parece una influencia de la doctrina de Aristóteles sobre los sueños. Aristóteles reconoce a los sueños una doble función, de signo y de causa, y nota expresamente la importancia de la penetración de la afectividad en los sueños; el sueño pone al desnudo fenómenos de la sensibilidad y, como lo demuestra el P. Dubarle, “permite, en principio al menos, descifrar de alguna manera complejidades psíquicas que se anudan por debajo mismo de la esfera donde el sueño se actualiza...”⁵²². Sin embargo, a pesar de estas semejanzas, no parece que Evagrio se inspire en esta tradición. No subraya, como Aristóteles, el papel de las acciones o de los pensamientos de la vigilia en la formación de los sueños, aspecto que los discípulos de Aristóteles parecen haber realzado antes que cualquier otro⁵²³ y hasta es posible que consciente y deliberadamente tome sus distancias respecto de Aristóteles. En un texto ya citado de los *Capita Practica*, Evagrio proponía esta pregunta: “¿Es el pensamiento quien desencadena las pasiones, o las pasiones, el pensamiento? Hay que examinarlo atentamente, porque unos sustentan la primera teoría y otros la segunda” (1,26). Los estoicos son ciertamente los defensores de la segunda teoría, los aristotélicos son tal vez para Evagrio los que sustentan la primera. En efecto, para Aristóteles, el conocimiento es primero y el deseo *sigue* a la aprehensión del objeto. El P. Dubarle subraya precisamente que esta concepción es una de las razones de la quasi-ausencia de la psicología profunda en Aristóteles (*art. cit.*, pp. 389-390).

Nos parece que Evagrio debe a la tradición estoica más que a las otras. Diversos indicios revelan esta influencia. En el capítulo 4 del *De Malignis cogitationibus*, Evagrio distingue tres clases de sueños. Por una parte, los sueños “buenos”, provenientes de un movimiento simple de la memoria desencadenada ya por el alma, ya por las potestades santas –es decir los ángeles–; por otra parte, sueños “malos” provenientes de los demonios que desencadenan las pasiones. En el capítulo 7 del mismo tratado Evagrio adopta esta división tripartita para clasificar los *pensamientos*. Hace la distinción entre pensamientos de origen angélico, de origen humano y de origen demoníaco (PG 79,2109 AB). Pues bien, una división tripartita análoga es adoptada también por Tertuliano, Prudencio, Agustín, y otros autores, por ejemplo Basilio, parecen conocerla. Los autores modernos concuerdan en pensar que esta división tripartita representa una transposición cristiana de los sueños de origen sobrenatural de Posidonio, retomada por Cicerón, Filón, etc.⁵²⁴. La clasificación de Tertuliano y la de Evagrio son idénticas, con una pequeña diferencia sin embargo, que tal vez no carezca de significación. Mientras Tertuliano pone la primera categoría de sueños en relación con Dios, Evagrio los atribuye a los ángeles. Ahora bien, Calcidio atribuye igualmente estos sueños a las *divinis potestatibus*⁵²⁵ (las potestades divinas), y según J. H. Waszink, este rasgo en Calcidio sería debido a la influencia del neoplatonismo y más precisamente de Porfirio. Plotino y Porfirio, en efecto, en atención a la trascendencia divina, excluían toda relación directa entre la divinidad y la humanidad.

⁵²¹ Cf. A. PALM, *op. cit.*, pp. 83-93; E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 119.

⁵²² D. DUBARLE, *Psychologie aristotélicienne et psychologie des profonds*, en *Supplément de la Vie Spirituelle*, V (1951), pp. 386-401, cf. p. 397.

⁵²³ Cf. CHALCIDIUS, *Commentaire du Timée*, ch. 248 (ed. MULLOCHIUS, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. II, Paris, 1891, p. 234).

⁵²⁴ Cf. J. H. WASZINK, *Tertullianus, De Anima*, pp. 501-502; C. BLUM, *op. cit.*, pp. 65 ss.; K. REINHARDT, *Poseidonius*, Munich, 1921, pp. 447 ss.

⁵²⁵ CHALCIDIUS, *op. cit.*, c. 24, p. 235.

Además, parece que la fuente del capítulo de Calcidio sobre los sueños haya sido un tratado de Porfirio⁵²⁶. También es muy verosímil que sea bajo una influencia neoplatónica que Evagrio relacione los sueños de la primera categoría con los ángeles más bien que con Dios, pero ciertamente no es un tratado neoplatónico ni porfiriano el que ha constituido la fuente de su explicación de los sueños, porque la que él retiene había sido categóricamente rechazada por Plotino y Porfirio.

A los estoicos y tal vez también a los neoplatónicos debe la idea de ver en los sueños un espejo de las pasiones. En realidad, la idea se remonta a Platón. En un pasaje célebre y citado frecuentemente de la *República* (libro IX, 571-572), Platón relaciona los sueños naturales, los que turban el espíritu, con las dos partes irracionales del alma, el irascible y el concupiscible. Y concluye que para obtener sueños verídicos, es menester “reducir a sosiego estas dos partes del alma y poner en acción la tercera, en la que se produce el acto de pensar”. Según toda probabilidad Posidonio había retomado estos temas platónicos y los había introducido en el seno de la doctrina estoica. Es casi seguro también que Porfirio había adoptado esta interpretación de los sueños⁵²⁷. De todos modos, estoicos y neoplatónicos tomaban en cuenta los factores fisiológicos que, por el contrario, Evagrio deja de lado, aunque no ignora el papel de las disposiciones somáticas en la formación de los sueños eróticos⁵²⁸. Pero sobre todo, hay una diferencia de énfasis entre los estoicos y los neoplatónicos y Evagrio. Para los primeros, los sueños que reflejan disposiciones presentes en el cuerpo o en el alma estaban desprovistos de interés y de significación. Este es también el punto de vista de Macrobio⁵²⁹. Evagrio, por el contrario, se desinteresa en cierta manera de los sueños adivinatorios. Los que le parecen dignos de retener nuestra atención son los que revelan el estado del alma. De los estoicos, más bien que de los médicos, tomó la idea de que los sueños traducen un estado enfermizo del alma, pero los encara con un interés muy diverso del de aquellos. Debe también a los estoicos la convicción de que el sabio ya no está turbado por sueños malos, pero esta convicción era compartida por Orígenes, Clemente y sin duda los monjes del desierto, según lo hemos visto⁵³⁰.

Por fin toma manifiestamente de los estoicos su explicación del mecanismo de los sueños. El vocabulario delata este origen. Evagrio habla de principio hegemónico y de impresión de los objetos sobre el intelecto, expresiones técnicas estoicas. También es típicamente estoica su explicación, que es equivalente a la de Zenón⁵³¹. No obstante, nos parece poco probable que Evagrio haya extraído esta explicación directamente de los escritos de Zenón o de Crisipo. Orígenes (*Contra Celsum*, L, 48; C. G. S. I, pp. 97, 27 ss.) y Basilio (*Hom. in Psalm.* 28,3; PG 29,289AB) se refieren a una explicación sustancialmente idéntica, expresada también en términos estoicos. Estos textos presentan semejanzas bastante notables con otros pasajes de Plutarco (*De genio Socratis*, 588 CD) y de Calcidio (*In Tim.*, c. 253)⁵³². La hipótesis más verosímil es la que atribuye esta explicación a un autor estoico tal como Posidonio. Pero, como piensa Gronau, Orígenes, se habría inspirado ampliamente en los escritos de

⁵²⁶ Cf. J. H. WASZINK, *Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen*, en *Mnemosyne*, III,9 (1941), pp. 82-85; K. MRAS, *Macrobias Kommentar zu Ciceros Somnium*, en *Sitzungsberichte der preussischen Akademie Der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse*, 1933, pp. 237-238.

⁵²⁷ Cf. K. MRAS, *op. cit.*, pp. 235-238; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 2a. Ed, Paris, 1948, p. 24, nota 2.

⁵²⁸ Acerca de la influencia de la comida sobre los sueños, cf. CICERONE, *De divinatione* 1,60, y la nota de A.S. PEASE, en su edición de este tratado (*University of Illinois Studies in Language and Literature*, VI, 1920, 3, Urbana, p. 201). Ver también BOUCHE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. I, pp. 286-287. Los autores cristianos han insistido frecuentemente sobre este factor, cf. entre otros BASILIO, *Epist.* 22,3: “No hay que dejarse engañar por un estómago lleno de donde provienen las imágenes malas”. NICÉFORO GREGORAS, *Comentario del tratado de los sueños de Synesios*; PG 149,608: PSEUDO-AGUSTÍN, *Liber de spiritu et anima*, 23; PL 40,798, etc.

⁵²⁹ MACROBIO, *Comentario del sueño de Escipión de Cicerón*, 1,3. 5. ARTEMIDORO había distinguido ya entre los sueños (*enupnia*) que no son más que los signos de las disposiciones del alma o del cuerpo, y los sueños “*oneiroi*” que revelan el porvenir (*Onirocriticon* I, c. 1 ed. R. HERCHER, pp. 3 ss.). Cf. DEUBNER, *De incubatione*, Giessen, 1899, pp. 4-5.

⁵³⁰ Cf. *Storicorum Veterum Fragmenta*, I,234; III,240. Plutarco ha desarrollado ideas semejantes, cf. G. SOURY, *La demonologie de Plutarque*, Paris, 1942, pp. 124-127. También FILÓN afirmaba que los terapeutas ya no tenían sueños malos (*De continentia*, 26).

⁵³¹ Cf. Max POHLENZ, *Die Stoa*, t. I, Gotinga, 1948, pp. 54 ss.

⁵³² Cf. K. GRONAU, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig-Berlin, 1914, p.187, nota 3.

Posidonio para su *Comentario del Génesis*, hoy perdido, donde es probable que Orígenes haya dado una explicación del mecanismo de los sueños más desarrollada que la del *Contra Celsum*. Así pues, podría ser que Evagrio hubiese tomado conocimiento de las teorías de Posidonio a través de este tratado de Orígenes.

VI. EVAGRIO Y LA PSICOLOGÍA PROFUNDA

A EL APORTE ORIGINAL DE EVAGRIO

En el seno de una tradición estoica, pero que había sido ya en alguna medida “cristianizada” elaboró Evagrio su doctrina de los sueños. Aún teniendo en cuenta aquello de que es tributaria, no deja de aparecer original. Nos parece que el aporte personal de Evagrio es triple:

1. La insistencia sobre los factores psicológicos en la formación de los sueños. Su origen se encuentra en las pasiones o tendencias, conscientes, inconscientes o escondidas. Pero esta vida pasional está diferenciada y jerarquizada en función de los tres niveles del alma reconocidos por los platónicos. Evagrio propone además una clasificación de los sueños en ocho clases correspondientes a los ocho pecados capitales que a su vez están en relación con cada uno de los niveles del alma.
2. Esta relación de los sueños con la vida pasional hace de ellos un medio privilegiado de exploración de las partes irracionales del alma. Por este motivo estima Evagrio que los sueños deben ser puestos al servicio de la dirección espiritual.
3. Influencia de los sueños sobre el espíritu y el estado de vigilia por razón de la influencia de las pasiones sobre el espíritu y la persistencia de las pasiones.

B. EVAGRIO Y LA PSICOLOGÍA PROFUNDA

Estos diversos puntos de vista no dejan de recordar los de la psicología profunda moderna. Su comparación se impone y el P. Hausherr señalaba hace algunos años que el desprecio por la ciencia simple (es decir humana) no había impedido a ciertos maestros antiguos tales como Orígenes, Evagrio, Diadoco, Macario mismo, hacer psicología experimental y hasta psicoanálisis⁵³³. Sin embargo son necesarios algunos discernimientos. No podemos aquí entrar en detalles, pero al menos intentaremos situar el punto de vista de Evagrio en relación con las teorías modernas de psicología.

1. La psicología moderna no podría sino aprobar la insistencia de Platón y de Evagrio sobre el papel de las tendencias en la formación de los sueños. Considera ella en efecto a la afectividad como un factor predominante en la elaboración de los sueños, sin descuidar por eso el papel de las representaciones. Aun cuando las discusiones entre escuelas hayan podido llevar a que se insista más especialmente sobre uno de los dos aspectos (afectivo o noético)⁵³⁴, hoy se ve mejor que son correlativos: el encadenamiento de las imágenes y el dinamismo de los sentimientos expresan componentes inextricablemente mezclados de la conducta onírica total. Sin embargo, a diferencia de la psicología moderna, Evagrio es partidario de la existencia de tendencias y pasiones numerosas y diferenciadas, y no busca reducir su pluralidad a un pequeño número de pulsiones fundamentales, y menos aún a reducirlas todas a la *libido* como han creído poder hacerlo cierto número de psicoanalistas, que por otra parte se mostraban en eso muy malos discípulos de Freud.

⁵³³ I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient et autrefois*, Roma, 1955, pp. 93-95.

⁵³⁴ Como reacción contra una concepción por demás exclusivamente afectiva de la dinámica de los sueños en algunas escuelas freudianas, Fromm, por ejemplo (E. FROMM *The forgotten language*, New York, 1951; traducción francesa: *Le langage oublié*) y más todavía la escuela de Jung ha insistido sobre el aspecto noético; pero todas las grandes teorías psicoanalíticas de los sueños integran ambos aspectos, como lo hacía ya la *Traumdeutung* de Freud desde 1900.

2. Los psicoanalistas modernos han hecho admitir que los sueños constituyen un medio privilegiado de exploración de la profundidad del alma, pero sus teorías, aunque de hecho a menudo complementarias, presentan grandes divergencias entre ellas. Evagrio no se interesa en las tabulaciones secundarias de los sueños; sólo retiene su contenido afectivo. Freud distingue también entre el contenido latente y el contenido manifiesto del sueño, pero estas categorías no corresponden a la distinción de Evagrio. Ponen en juego las teorías freudianas de la simbolización y la dramatización de las que Evagrio no tiene el menor presentimiento.

Para Evagrio, los sueños son ante todo el espejo del estado presente del alma. Freud retiene este punto de vista pero introduce al mismo tiempo una dimensión nueva, la del desarrollo, ignorada por Evagrio. Para Freud, en efecto, la dinámica de los sueños remite al pasado, al pasado más lejano que el presente del sujeto que sueña. El presente es vivido en ellos en función del pasado, o el pasado revive con ocasión del presente. Esta interpretación de la dinámica de los sueños está estrechamente ligada a los enfoques de Freud sobre el yo y el super yo y el repliegue sobre sí mismo. Ni qué decir que Evagrio no tuvo el menor presentimiento de esto, aunque en la práctica haya podido tomar en cuenta el papel de las ideas del propio ambiente sobre el repliegue de las pasiones fuera de la conciencia. Evagrio sabe que frecuentemente los monjes ignoran sus pasiones, que el dominado por las pasiones en general se conoce mal a sí mismo, que se lo puede comparar con alguno que *combate en la noche*, pero no propone ninguna explicación al respecto.

Evagrio es mucho más extraño a la psicología prospectiva de Jung o a la psicología funcional de Paúl Bjerre⁵³⁵. No atribuye a los sueños función alguna. Son indicio de la enfermedad del alma. En modo alguno contribuyen a mantener un cierto equilibrio psicológico. Sin duda, por reacción contra el medio ambiente, Evagrio ni siquiera está dispuesto a reconocer a los sueños un papel “prospectivo” y a aceptar que en ciertos casos al menos pueda desempeñar un papel útil en la vida consciente o dictar una conducta⁵³⁶. Viendo en ellos la manifestación de fuerzas irracionales, se niega categóricamente a atribuirles, como ciertos psicólogos modernos de la escuela de Jung, “una profunda sabiduría”.

3. Al descubrir el rol dinámico de los sueños, Evagrio anticipa los modos de ver de los psicólogos modernos que subrayan cada vez más fuertemente que las imágenes contienen en sí mismas una fuerza que se ejerce aún sobre la vida consciente. “El sueño, la imagen son reveladores. ¿Sólo eso? se pregunta por ejemplo Ch. Baudouin. Si se acentuase demasiado este aspecto... se correría el riesgo de olvidar que el sueño y la imagen son fenómenos vivos y operantes, que son empujados y que empujan, dentro del circuito de la vida⁵³⁷”. Pero, mientras que el psicólogo moderno pone la fuerza de las imágenes al servicio del equilibrio humano, de donde, por ejemplo la técnica del soñar despierto, Evagrio recomienda que se acalle la imaginación. Su orientación mística no le permitía ver en ésta más que un “vehículo de la energía demoníaca”⁵³⁸, para emplear una expresión de un autor moderno de la misma tradición espiritual.

Ya se ve, a la vez, en qué medida fue Evagrio un precursor y qué es lo que le falta para llegar tan lejos como el psicoanálisis. Presintió el inconsciente y su papel en la vida espiritual, insistió sobre las funciones reveladoras y dinámicas del sueño, pero no parece que haya medido plenamente la importancia de dichos fenómenos. Entre todos aquellos que se interesaron en los sueños antes de la era del psicoanálisis, tal vez él sea el único que se haya aventurado tan hondo en la profundidad del alma.

C. EVAGRIO Y LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL

⁵³⁵ Cf. Paul BJERRE, *Das Traümen, ais Heilunssweg der Seele*, Zürich y Leipzig, 1936.

⁵³⁶ A diferencia, por ejemplo de C. G. JUNG, *L'homme à la découverte de son âme*, Ginebra 1944; W. KEMPER, *Der Traum und seine Bedeutung* Hamburgo, 1955; Paul BJERRE, *Drömmens helande kraft*, Estocolmo, 1952, etc.

⁵³⁷ Ch. BAUDOUIN, *De l'instinct à l'esprit (Etudes Carmélitaines)*, Paris, 1950, p. 59.

⁵³⁸ Hieromoine SOPHRONY, *Des Fondements de l'ascèse orthodoxe*, Paris, 1954, *Extraits des faits du Staretz Silouane*, p. 38.

Al proponer que los sueños se pusieran al servicio de la dirección espiritual Evagrio fue, por el contrario, un precursor, en el sentido estricto del término. Recién en nuestros días diversos autores cristianos en base a los resultados obtenidos por el psicoanálisis, han retomado la idea de Evagrio, por otra parte independientemente de él, pues su aporte original permanece todavía ignorado. Es curioso comprobar por ejemplo que el P. Meseguer, al tratar directamente de la relación de los sueños con la dirección espiritual, toma exactamente los temas abordados por Evagrio: la causalidad de los sueños en las tentaciones, el problema de la culpabilidad moral en los sueños, los sueños como fuente de información sobre el estado de alma del dirigido. Pero el P. Meseguer tiende a reconocer en los sueños, al menos en algunos de ellos, una función prospectiva y, siguiendo a Jung y a Baudoin, piensa que los sueños y las imágenes en general pueden, en cuanto fuente de energía psíquica, contribuir al progreso moral⁵³⁹.

Pensamos que aún dentro de los límites de su “sistema”, Evagrio fue en muchos aspectos un precursor genial, y es de lamentar que su obra sea todavía completamente ignorada hasta de los especialistas. Pensamos que sería suficiente expresar muchas de sus observaciones (por ejemplo sobre la causalidad de las pasiones entre sí) con el vocabulario de la psicología moderna para que los psicólogos de hoy las juzgasen dignas de ser tomadas en cuenta. Nos consideraríamos felices si nuestro trabajo llevase a alguno de ellos a recoger la herencia de Evagrio.

⁵³⁹ P. MESEGUER, sj, *El Secreto de los sueños. Psicología, metafísica, teología*, c. 5.