

El יצר הרע en Pablo y en Evagrio: Origen, influencias y modificaciones

The יצר הרע in Paul and Evagrius: Origin, influences and modifications

Fecha recibido: 6/12/2023 - Fecha publicación: 1/04/2024

Juan Sebastián Hernández Valencia¹

Resumen

En el judaísmo antiguo se desarrollaron varias explicaciones sobre el origen del mal. Junto a la tradición henóquica y su demonología, y la adámica, el rabinismo innovó con su concepto de la formación de una inclinación maligna instalada entre el deseo y el intelecto humano, denominada יצר הרע. El presente artículo explora la influencia de esta concepción rabínica en la antropología y la psicología paulina, así como en la doctrina de los ocho λογισμοί de Evagrio Póntico. Se defenderá la idea de una recepción con modificaciones del יצר maligno en Pablo y Evagrio. El artículo procederá a estudiar la doctrina rabínica, analizando sus características específicas, y luego las contrastará con textos paulinos como Rom 7, y tres pasajes del *Tratado práctico* (caps. 36, 50 y 83), de Evagrio Póntico.

Palabras clave: יצר הרע, Pecado, Teología rabínica, Teología paulina, Evagrio Póntico

Abstract

Several explanations for the origin of evil were developed in ancient Judaism. Along with the Enochic tradition and its demonology, and the Adamic tradition, rabbinism innovated with its concept of the formation of an evil inclination installed between desire and the human intellect, called יצר הרע. This paper explores the influence of this rabbinic conception on Pauline anthropology and psychology, as well as on the doctrine of the eight λογισμοί of Evagrius Ponticus. I will be defended the idea of the reception with modifications of the evil יצר in Paul and Evagrius. The paper will proceed to study rabbinic doctrine, analyzing its specific characteristics and then contrast them with Pauline texts such as Rom 7, and three passages from the *Practical Treatise* (chapters 36, 50 y 83) by Evagrius Ponticus.

Key Words: יצר הרע, Sin, Rabbinic theology, Pauline theology, Evagrius Ponticus.

¹Doctor en teología, magíster y teólogo, Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia. Profesor de la Facultad de Educación y Humanidades en los programas de Teología, Filosofía, el Departamento de Identidad Amigoniana, y en el área bíblica de la Maestría en Estudios Teológicos Contemporáneos de la Escuela de Posgrados; miembro del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en métodos y conocimiento teológico de la Universidad Católica Luis Amigó de Medellín, Colombia. ORCID: 0000-0002-9567-4205. Correo electrónico: juan.hernandezva@amigo.edu.co; sevasteh@gmail.com

Introducción

Existe una relación entre literatura y cosmovisión. El contexto vital de la literatura es la visión del mundo y no se puede comprender ampliamente un texto determinado si no se conoce su marco vital. También se da el fenómeno complementario: la literatura nutre y forma la cultura. En ella se expresa una realidad que el ser humano aprende a aceptar tal como se le presenta. Esta realidad es el mundo forjado por las ideas expresadas y transmitidas en la literatura que le precede (Cassirer, 2003, pp. 131-142).

Además, los textos y sus culturas se alimentan y limitan mutuamente. Nuestro mundo y nuestro hoy se alimenta del ayer y sus culturas. Si esto es válido para la literatura en general, lo es mucho más para la literatura religiosa en particular. Nuestras convicciones culturales, nuestra consciencia colectiva, nuestra constelación de certezas culturales deben mucho al *corpus literarium* Occidental que se instala en el judaísmo. En este sentido, la sistematización medieval del arcano literario clásico desempeñó un papel fundamental en la configuración de la consciencia Occidental moderna. En lo que respecta a la doctrina del origen del mal, el cristianismo antiguo va a continuar y desarrollar los esquemas conceptuales del rabinismo, pero modificándolos con los conceptos introducidos por el contacto con la paideia helenista.

En este artículo se va a sostener que en la doctrina paulina expuesta en Rom 7 y en la enseñanza sobre los λογισμοί de Evagrio Póntico, pilares de los siete pecados capitales, se desarrollan la doctrina rabínica de el יצר malo, pero con modificaciones. En su exposición, el artículo primero estudiará la idea de el יצר malo en el rabinismo y el judaísmo antiguo; luego abordará el problema de la modificación de esta idea en Pablo, específicamente en Rom 7; en un tercer momento, se estudiarán tres capítulos clave del *Tratado práctico* de Evagrio Póntico.

El origen del יצר הרע: la doctrina rabínica de los dos espíritus

Con esta doctrina, la tradición rabínica² explica la influencia del mal en

2 Siguiendo a Strack (1931) aquí se define por tradición rabínica al vasto corpus literarium que recoge las enseñanzas de los rabinos antiguos: los tana'im o tannaitas (rabinos de los siglos I-II e.c.) y los amoritas (rabinos de los siglos III-IV e.c.). Esta tradición se denomina Mišnah ("estudio, tradición", derivado del verbo šanah: "repetir, estudiar, enseñar"). Con este nombre se denota tanto a la tradición rabínica como a la colección de materiales haláquicos (i.e.: legales) y hagádicos (i.e.: narrativo-exegéticos), editados hacia finales del siglo II e.c. por Judá ha-Nasi, bisnieto de R. Gamaliel I (i.e.: Rabbán Gamaliel, el viejo, a su vez nieto de Hillel; cfr. Hch. 5, 34; 22, 3). Antes de la colección de Judá ha-Nasi, la tradición de la interpretación rabínica se fue reuniendo en los midrašim (pl. del hebreo midraš, proveniente del verbo darāš: "investigar, exponer"), que son comentarios haláquicos y hagádicos de los textos litúrgicos (i.e.: homilías). La obra de Judá ha-Nasi pronto adquirió categoría normativa, de suerte que nacieron varias escuelas que agregaron comentarios (gemara). El trabajo de estas escuelas se agrupó en el talmud ("estudio, instrucción", derivado del verbo lamad: "estudiar"), que, de acuerdo con su localización geográfica, fue denominado talmud yerušalami ("el talmud de Jerusalén"; i.e.: Talmud 'Eres Yisra'el; compuesto en el siglo III e.c.) y talmud babilí (el talmud de Babilonia; compuesto en el siglo IV e.c.). Este último es el que ha adquirido status normativo en el judaísmo. Aunque el rabbi Judá recogió mucha parte de las tradiciones legales, algunos materiales que quedaron por fuera (baraita) de la Mišnah oficial,

la existencia concreta y cotidiana del ser humano, salvando, al mismo tiempo, los predicados clásicos de la doctrina monoteísta sobre la omnipotencia y la bondad de YHWH, y el *sine qua non* de su antropología: el libre albedrío. El rabinismo no explica el mal siguiendo una antropología dualista, como lo hará la exposición agustiniana de la doctrina sobre el pecado original (Sanders, 1977, pp. 114-115), ofreciendo, en su lugar, una explicación alternativa sobre el origen del pecado.

La idea de que el pecado original es de tipo hereditario (*peccatum haereditarium*; cfr. Agustín, *Retractaciones*, I, 13, 5 [CCSL 57, 38, 69]), constituye, en sí, la interpretación agustiniana tanto de la universalidad del pecado, como de la coexistencia del pecado en la prehistoria humana, es decir, de la caída de Adán. Ambas, ideas presentes en la Biblia: Gen 2—3 y Rom 5, 12. Según Jüngel (2004, pp. 152-153), la expresión *peccatum haereditarium* se formó de una combinación entre Rom 5, 12 y Sal 51, 7.

En el rabinismo el mal se deriva del יצר הרע, que es definido como la inclinación al mal. En un sentido neutro, el vocablo יצר significa, en *Qal*: “modelar, formar, configurar, plasmar, labrar, forjar, tallar, esculpir, proyectar”, y como sustantivo, con significado traslaticio: “obra, escultura, cacharro, vasija, cerámica; condición, mentalidad, carácter, instinto, talante, temperamento, albedrío, instinto, intención” (Goff, 2022, p. 272; Mizrahi, 2021, pp. 13-32; Clines, 1998, pp. 220-271; Alonso-Schökel, 1994, pp. 330-331; Otzen, 1990, pp. 257-265). De aquí que la doctrina rabínica habla simplemente del יצר, del instinto, creado por YHWH, que puede inclinar al hombre hacia el bien, y entonces es llamado יצר הטוב, o lo puede inclinar hacia el mal, siendo denominado יצר הרע (Dalman, 1922, p. 186; Jastrow, 1903, p. 590).

La literatura rabínica habla de un doble יצר. Según Moore (1927, p. 480), quien es seguido por Davies (1965, pp. 23-35) y Sanders (1977, p. 115), con este concepto se desarrolló en esta literatura la connotación ética que Pablo elabora a partir del concepto בשר, con su doble vocabulario griego: σαρκικός y πνευματικός; donde el vocabulario derivado de σάρξ (carne) tiene las implicaciones del יצר הרע rabínico, mientras que el vocablo πνευματικός tiene las connotaciones del יצר הטוב, y el vocablo σῶμα (cuerpo) tiene el sentido del יצר solo (Bultmann, 2001, pp. 286-300). La exposición completa se encuentra en Moore (1927, pp. 474-496). Algunos autores tan influyentes como Dunn (1998, p. 98) y Theissen (1983, pp. 204-213) indican a la ἐπιθυμία (Rom 7, 7) como el vocablo central paulino. Incluso Theissen considera que en

fueron recogiendo (¿por Hiyya bar Abba?) en una colección que la completa: la Tosefta (“adición, complemento”). Para las citas de esta inmensa colección rabínica se usarán las siguientes fuentes: 1. para los midrašim: Wünsche (1886, 1885, 1880); 2. para el Talmud Babli: Rodkinson (1918). Además, de estas obras, se ha consultado a: Ginzberg (1913).

Pablo el problema de la caída en el pecado (*Sündenfall*) tiene la influencia de la mediación del judaísmo helenista, del tipo de Filón de Alejandría, con su fuerte presencia de la cultura filosófica grecolatina. Así también opina Haacker (2003, p. 126). Por otro lado, Räisänen (2011, p. 220-221), considera que el concepto paulino de ὁ ἄρξ es una radicalización de la doctrina rabínica del יצר malo; aunque, al igual que Theißen, ve en la concepción de Pablo una fuerte influencia del dualismo antropológico de la cultura helenista.

Aunque una rama de la literatura rabínica personificaba al יצר הרע, identificándolo con Satán (*b Baba Bathra*, 1, 5b), la línea mayoritaria entendía el יצר como una fuerza, de tipo instintivo, más concretamente volitivo y desiderativo, que impulsa o inclina al hombre a las acciones virtuosas o viles. Por el hábito, esta inclinación se transforma en tendencia, que gobierna al hombre. Los rabinos consideraban que Dios daba el יצר al hombre, dotándolo de capacidad para obrar el bien, conforme a sus decisiones autónomas (libre albedrío). Esta idea tiene su paralelo en el pensamiento paulino (Flp 2, 13). En este sentido, el rabino Joseph El Galileo distinguía a los justos, en quienes gobierna el יצר bueno, de los malvados, en quienes gobierna el יצר malo, y de las personas que están entre estos dos, en quienes gobierna ahora el יצר bueno, ora el malo (*bBer* 61b; *Aboth Rabbi Nathan*, 32). Pero, ¿de dónde extraen los rabinos la idea del יצר? ¿Cuál o cuáles son las fuentes escriturísticas para tal concepción?

Si bien, investigadores como Rosen-Zvi (2021, pp. 115-125; 2011; 2008, pp. 1-27) afirman que el יצר הרע es una invención rabínica, y otros como Räisänen (2011, pp. 210-211) informan de otras explicaciones que existían en el judaísmo formativo sobre el origen del mal (como el de la tradición henóquica), en esta sección no solo se van a entender los conceptos judíos de universalidad y salvación, como ideas étnicas (y no en sentido absoluto; Rapinchuk, 1999, pp. 427-441), sino que se va a defender la tesis de Rosen-Zvi (2011): la doctrina del יצר הרע, expresa el proceso de internalización del mal, a diferencia de la teodicea henóquica, donde se vive lo contrario: el proceso de externalización del mal (Brand, 2013, pp. 19-22).

Al comentar ciertos pasajes del *libro de Génesis*, los rabinos encontraron el fundamento escriturístico para el dilema moral, que les proponía el choque entre su concepción antropológica básica (*i.e.*: libre albedrío), y su concepción teológica (*i.e.*: YHWH como creador bondadoso y absoluto). La teodicea rabínica encontró alivio en su interpretación de Gen 2, 7; texto con el cual se explicaba que Dios es creador absoluto, incluso del יצר, al tiempo que sostenían la libertad y responsabilidad del hombre en sus actos y decisiones cotidianas.

Aunque una minoría se sentía insatisfecha (Ginzberg, 1913, p. 7), la interpretación mayoritaria se expresa en la interpretación del tratado *Berakoth*, del talmud babilí, sobre la doble *yod* de la construcción verbal וייצר (*lit.*: “y formó”), que se encuentra en el texto de Gen 2, 7a, deduciendo de allí el fundamento para la idea de participación de Dios en la creación de la doble inclinación. El texto bíblico de este pasaje dice:

וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה

Entonces el Señor Dios modeló (וַיִּצֶר) al hombre de arcilla del suelo. (Elliger y Rudolph, 1997) (Alonso-Schökel, 1997, p. 73).

En el mismo tenor, encontramos que Sir 15, 14 (Manuscrito A) afirma:

אלהים מבראשית ברא אדם וישתיהו ביד חותפו ויתנהו ביד יצר

Dios desde el principio creó al hombre y lo puso en manos de su atacante (חותפו) y lo entregó en manos de su inclinación (יצרו). (Beentjes, 1997, p. 44; Morla, 2012, p. 139).

En el manuscrito B del mismo pasaje citado del Ben Sira se presenta lo que, al parecer, es una glosa: וישתיהו ביד חותפו (y lo puso en manos de su atacante). Esta parece coincidir con la traducción griega del pasaje (Goff, 2022, pp. 267-282), ya que en esta, la frase se traduce: διαβούλιου αὐτοῦ (véase también la Vg: *consilii sui*). En Beentjes (1997, p. 52) no se reproduce la frase final: ביד חותפו (en manos de su atacante). Brand (2013, pp. 99-100) lo considera una personificación antropomórfica del יצר. Similar, Goff (2022, pp. 267-282) lo considera una expansión, en paralelismo sinónimo, del יצר. Que la lectura del manuscrito B sea una glosa, lo confirma la versión *ge'ez*: ፀገ፡ፀ፡። (y lo entregó a su naturaleza con aquello que desea), que está acorde a la lectura con יצר del manuscrito A.

En la lectura rabínica se aduce la ubicación fisiológica del יצר en los riñones y también en el corazón; es decir, la sede tanto del afecto y el deseo, como de la voluntad y la cognición (Wolff, 2017, pp. 63-86). Esto se ilustra en el Talmud babilí:

תנו רבנן: שתי כליות יש בו באדם, אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה. ומסתברא דטובה לימינו ורעה לשמאלו, דכתיב: “לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו”

Los sabios enseñaron en una *baraita*: una persona tiene dos riñones; uno le aconseja hacer el bien y otro le aconseja hacer el mal. Y es

lógico que el que le aconseja hacer el bien esté a su derecha y el que le aconseja hacer el mal esté a su izquierda, como está escrito: “El corazón del sabio está a su derecha, pero el corazón del necio está a su izquierda” (Qo 10, 2). (*bBer* 61a) (la traducción castellana es propia).

También en el midrás *rabbah*, comentando a Qo 10, 2, se describe su ubicación, tanto fisiológica como locativa:

לֵב חָכָם לִימִינוֹ וְלֵב כְּסִיל לְשִׁמְאֹלוֹ, לֵב חָכָם לִימִינוֹ, זֶה יֵצֵר טוֹב, שֶׁהוּא נִתּוֹן בְּיָמֵינוֹ. וְלֵב כְּסִיל לְשִׁמְאֹלוֹ, זֶה

יֵצֵר הָרָע, שֶׁנִּתּוֹן בְּשִׁמְאֹלוֹ

“El corazón del sabio está a la derecha, y el corazón del necio a la izquierda”. “El corazón del sabio está a su derecha”, esto quiere decir, el buen יצר; “el corazón del necio está a la izquierda”, esto quiere decir, el mal יצר. (Nm. R. 22, 9) (Wünsche, 1885, pp. 527-528) (La traducción castellana es propia).

Es importante resaltar que la opinión mayoritaria en el rabinismo considera que el יצר reside en el corazón (Moore, 1927, p. 486). Por ejemplo, la *Mišnah*, comentando a Dt 6, 5, dice:

חַיִּב אָדָם לְבָרֵךְ עַל הָרָעָה כְּשֶׁם שֶׁהוּא מְבָרֵךְ עַל הַטּוֹבָה, שֶׁנֶּאֱמַר (דְּבָרִים ו) וְאָהַבְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ. בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ. בְּכָל לִבְבְּךָ, בְּשֵׁנֵי יְצִירֶיךָ, בְּיֵצֶר טוֹב וּבְיֵצֶר רָע.

Cada uno está obligado a bendecir a Dios (*lit.* al Nombre) en el mal, del mismo modo que le bendice en el bien, ya que está escrito: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder* (Dt 6, 5). *Con todo tu corazón*, es decir, con tus dos inclinaciones, la buena y la mala. (*mBer.* 9,5) (Del Valle, 2011, p. 33).

También en el *Sifre Deuteronomio*, comentando el mismo texto del Dt 6, 5 dice: “con todo tu corazón”: con los dos (con todo tu corazón”: con los dos יצר: con el יצר bueno y con el יצר malo; *Sifre Deut.* §32,3). Ya en la Torah se hablaba sobre esta localización del יצר en el corazón. En Gen 6, 5 leemos:

וַיֵּרָא יְהוָה כִּי רָבָה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל־יֵצֶר מַחְשְׁבַת לְבוֹ רָק רַע כָּל־הַיּוֹם:

Al ver el Señor que en la tierra crecía la maldad del hombre y que toda su actitud era siempre perversa (וְכָל־יֵצֶר מַחְשְׁבַת לְבוֹ רָק רַע; *lit.* toda la

inclinación de los pensamientos de su corazón era siempre mala). (Elliger y Rudolph, 1997) (Alonso-Schökel, 1997, p. 78).

Asimismo en Gen 8, 21:

וַיֵּרַח יְהוָה אֶת־רִיחַ הַנְּחִיחַ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־לְבוֹ לֹא־אֶסָף לְקַלֵּל עוֹד אֶת־הָאָדָמָה בְּעֶבֶר הָאָדָם
כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רָע מִנְעֻרָיו וְלֹא־אֶסָף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת־כָּל־חַי כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי:

El Señor olió el aroma que aplaca y se dijo: no volveré a maldecir la tierra a causa del hombre. Sí, el corazón del hombre se pervierte (יֵצֵר לֵב, lit. la inclinación del corazón del hombre es mala) desde la juventud; pero no volveré a matar a los vivientes como acabo de hacerlo. (Elliger y Rudolph, 1997) (Alonso-Schökel, 1997, p. 80).

En la literatura judía intertestamentaria, específicamente en el *Cuarto Libro de Esdras*, encontramos la continuación y recepción de esta misma idea. El יצר הרע es representado con la asociación al corazón (*cor malignum*; 4Esd 3, 21), y las metáforas de la semilla (*granum seminis mali*; 4Esd 4, 30) y el pensamiento (*cogitamentum malum*; 4Esd 7, 92). En gracia a la claridad expositiva, se reproducen los textos mencionados.

4Esd 3, 21:

Cor enim malignum baiulans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes qui ex eo nati sunt.

Puesto que, llevando el corazón maligno, el Adán primero desobedeció y fue vencido, y lo mismo todos los que nacieron de él (Fieger, Ehlers y Beriger, 2018, p. 1266) (Muñoz León, 2009, p. 360).

4Esd 4, 30:

Quoniam granum seminis mali seminatum est in corde Adam ab initio, et quantum impietatis generavit usque nunc et generabit usque cum veniat area

Pues el grano de la mala semilla está sembrado en el corazón de Adán desde el principio y ¡cuánta impiedad ha engendrado hasta ahora, y engendrará hasta que llegue la recolección! (Fieger, Ehlers y Beriger, 2018, pp. 1272 y 1274) (Muñoz León, 2009, p. 367).

4Esd 7, 92:

Ordo primus, quoniam cum labore multo certati sunt, ut vincerent cum eis plasmatum cogitamentum malum, ut non eas seducat a vita ad mortem

Orden primero: porque lucharon con gran esfuerzo para vencer el mal pensamiento creado con ellos de manera que no les sedujera de la vida a la muerte (Fieger, Ehlers y Beriger, 2018, p. 1306) (Muñoz León, 2009, p. 407).

Una de las grandes dificultades que encontró la literatura rabínica fue adjudicar a YHWH la creación del יצר הרע, pues esta concepción riñe con los atributos divinos de bondad y omnipotencia. El midrás *Bereshit Rabbah* la justifica explicando al comentar Gen 1, 31:

רבי נחמן בר שמואל בר נחמן בשם רב שמואל בר נחמן אמר, הנה טוב מאד, זה יצר טוב. והנה טוב מאד, זה יצר רע. וכי יצר הרע טוב מאד, אַתְּמָהָא. אֵלֶּא שְׂאֵלֻלִי יִצֵּר הָרַע לֹא בָנָה אָדָם בֵּית, וְלֹא נָשָׂא אִשָּׁה, וְלֹא הוֹלִיד, וְלֹא נָשָׂא וְנָתַן. וְכֵן שְׁלֵמָה אָמַר (קהלת ד, ד): כִּי הִיא קִנְיָתָא אִישׁ מִרְעֵהוּ.

El rabbí Naḥman, hijo del rabbí Shmuel bar-Naḥman, en su nombre, dijo: “observó que era muy bueno,” se refiere a la buena inclinación, mientras que la frase “y observó que era muy bueno,” está referida a la mala inclinación ¿Es entonces la mala inclinación buena? (nótese que la *waw* está unida a la palabra) Sí, puesto que si no fuese por la mala inclinación, ningún hombre construiría casas, ni se casaría con ninguna mujer, no engendraría hijos y no haría negocios. Salomón dijo (Qo 4, 4): “vi también que todo trabajo y cuanto de bueno se hace, mueve la envidia del hombre contra su prójimo” (*Gn. R.* 9, 7) (Wünsche, 1880, p. 38) (La traducción castellana es propia).

Esta armonización entre el origen del יצר הרע y la omnipotencia divina resulta tan compleja, que los rabinos tuvieron que ofrecer otra explicación, donde se expone que el יצר lo crea Dios el día del nacimiento, y se torna realmente malo si no se le controla; mientras que el יצר הטוב se recibe a los trece años, cuando el varón se transforma en un *bār mīšwāh* (hijo de la ley); es decir que está obligado a cumplir la ley. En el comentario a Qo 4, 13 se lee:

טוב ילד מסבן וחכם ממלך זקן וכסיל. טוב ילד מסבן וחכם, זה יצר טוב, ולמה נקרא שמו ילד, כי אין מזדוג לאדם אלא מבן שלש עשרה שנה ולמעלה, ולמה נקרא שמו מסבן, שאין הכל שומעין לו. ולמה נקרא שמו חכם, שהוא מלמד את הבריות לדרך ישרה. ממלך זקן וכסיל, זה יצר הרע, ולמה קורא אותו מלך, שהכל שומעין לו, ולמה קורא אותו זקן, שהוא מזדוג לו מילדותו ועד זקנתו. ולמה קורא אותו כסיל, שהוא מלמד לאדם לדרך רעה

“Más vale muchacho pobre y sabio que gobernante anciano y necio”

(4, 13). “Más vale muchacho pobre y sabio” se refiere a la buena inclinación. ¿Por qué lo llama “muchacho”? —porque se acopla al hombre a partir de los trece años. ¿Por qué la llaman “pobre”? —porque no todos la obedecen. ¿Por qué la llaman “sabio”? —porque enseña a las personas (a marchar) por el buen camino. “Que gobernante anciano y necio” —se refiere a la mala inclinación; ¿por qué la llaman “anciano”? —porque se acopla (al hombre) desde la niñez hasta la vejez; ¿por qué la llaman “necio”? —porque enseña a hombre (a marchar) por el mal camino. (Ecl. R. 4,13) (Wünsche, 1886, pp. 63-64) (Motos López, 2001, p. 234).

Asimismo, en el tratado talmúdico *Sanhedrîn*, se encuentra:

ואמר ליה אנטונינוס לרבי מאימתי יצה"ר שולט באדם משעת יצירה או משעת יציאה א"ל
משעת יצירה א"ל א"כ בועט במעי אמו ויוצא אלא משעת יציאה אמר רבי דבר זה למדני אנטונינוס
ומקרא מסייעו שנאמר (בראשית ד, ז) לפתח חטאת רובץ

Y le dijo (el emperador) Antonio al rabbi (Yehudá HaNasi): “¿desde qué instante llega la inclinación mala a dominar en el hombre, desde que el embrión es formado, cuando sale del vientre?” El rabbi respondió: “desde que el embrión es formado. Se regocijó Antonio, porque si fuese así, el embrión daría patadas en las entrañas de la madre y saldría (antes de tiempo). Por tanto, la mala inclinación debe llegar desde que sale del vientre. Y el rabbi dijo: “esta enseñanza la recibí de Antonio, y él está respaldado por Gen 4, 7: ‘a la puerta aguarda el pecado’” (*bSanh* 91b) (Rodkinson, 1918, t. XVI, p. 272) (La traducción castellana es propia).

Detrás de esta línea interpretativa, subyace el concepto de responsabilidad individual del ser humano por sus acciones. En contra de una perspectiva determinista, los rabinos resaltaban el papel del libre albedrío como noción de autonomía, de cara al pecado y sus consecuencias. Es aquí donde se observa la internalización, tanto del bien como del mal. Es en el interior donde habita, junto al individuo. Y esto resulta clave para entender, más adelante, el pensamiento de Pablo. Esta postura se basa en la doctrina bíblica, específicamente, en la enseñanza moral de la literatura sapiencial. Se puede leer en Sir 15, 11-14 (Manuscrito A):

אַל תֹּאמַר מֵאֵל פְּשָׁעִי, כִּי אֶת אֲשֶׁר שָׁנָא לֹא עָשָׂה.

פֶּן תֹּאמַר הוּא הִתְקִילָנִי, כִּי אֵין צָרָךְ בְּאַנְשֵׁי חָמָס.

רָעָה וְתוֹעֵבָה שָׁנָא יְהוָה, וְלֹא יֵאָנְנָה לִירְאוֹ.

אֱלֹהִים מִבְּרָאשִׁית בָּרָא אָדָם, וַיְשִׁיתֵהוּ בְּיַד חוֹתָפוֹ, וַיִּתְּנֵהוּ בְּיַד יֵצֶרוֹ.

No digas: “mi pecado viene de Dios”, pues él no hizo lo que odia.

No digas: “él me ha extraviado”, pues no hay necesidad de hombres violentos.

El Señor odia la maldad abominable, y no deja que recaiga sobre los que le temen.

Dios creó al principio al ser humano, [y lo puso en manos de su atacante,] y lo entregó en manos de su albedrío (יצר). (Beentjes, 1997, p. 44) (Morla, 2012, pp. 138-139).

Y no solo es proceso de internalización, la literatura rabínica también supone un desarrollo o crecimiento del יצר הרע en el ser humano. Este tiene un punto de inicio o nacimiento. En el midrás *Ecl. Rabbah*, se dice que:

כִּי מִבֵּית הַסּוּרִים יֵצֵא לְמַלְךְ, דְּהוּא מְכַשֵּׁשׁ לְבְרִייתָהּ כִּמֶּן בִּינֵי סְרִיאתָהּ. כִּי גַם
בְּמַלְכוּתוֹ נוֹלֵד רָשׁ, בְּמַלְכוּת יֵצֶר טוֹב נוֹלֵד רְשׁוּתוֹ שֶׁל יֵצֶר הָרָע

“Porque ha salido para gobernar de la cárcel (*bet ha-surim*)” — (sigue siendo) referencia a la mala inclinación), que atrapa a los humanos como entre zarzas (*siryata'*)—, aunque naciera pobre mientras el otro ya gobernaba (*ibid*) —(significa que) el poder de la mala inclinación nace durante el gobierno de la buena inclinación—. (*Ecl. R. 4, 14*) (Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica*, o.c., VI, 64), (Motos López, 2001, pp. 234-235).

La idea del crecimiento del יצר הרע está claramente afirmada en el midrás *Bereshit Rabbah*, comentando Gen 4, 7: אַחֵר תֵּשׁ כְּנֻקָּבָה, אַחֵר בִּתְחִלָּה הוּא תֵּשׁ כְּנֻקָּבָה (Al principio, ella [la mala inclinación] es tan débil como una mujer, pero más tarde crece y se vuelve vigorosa como un macho) (*Gn. R. 22, 4*) (Wünsche, 1880, p. 101).

En una segunda línea interpretativa, la literatura rabínica no concibe al יצר הרע como un componente necesario de la naturaleza humana, sino como un castigo. Por su transgresión, Adán recibió diez sanciones: pérdida de sus vestiduras celestiales (desnudez), aflicción por

el trabajo, descomposición de los frutos que cosecha, sudoración, descendencia errante sobre la tierra, y el יצר הרע (Ginzberg, 1913, p. 79). En esta misma línea interpretativa, el יצר הרע es concebido como un veneno inyectado a Eva por la serpiente del Edén (Ginzberg, 1913, p. 96).

No obstante, esta segunda línea interpretativa es marginal. La concepción predominante en el pensamiento rabínico acepta el concepto de autonomía y responsabilidad del ser humano en sus acciones. En la base de esta concepción está el libre albedrío. En este sentido, Moore (1927, pp. 481-482) tenía mucha razón al afirmar que el יצר הרע, antes que ser concebido como una fuerza determinista, es comprendida como la inclinación o seducción al pecado; como el enemigo implacable que busca la ruina del hombre, una especie de segunda personalidad malevolente (*a kind of malevolent second personality*).

La doctrina rabínica explica que los apetitos y pasiones que son elementos esenciales de la naturaleza humana, son necesarios para la perpetuación y la existencia de la civilización. En este sentido, ellos no deben ser suprimidos, sino dirigidos y controlados. En la literatura rabínica se proponen dos vías de domesticación del יצר:

- Estudio de la Torah (*b. kidd. 30b*);
- El arrepentimiento (*bSanh 107b*; y *Tanḥuma Bereshit*, §38).

Y es en este punto donde esta doctrina se encuentra con la enseñanza de Pablo: ¿debe el creyente en Jesús dejarse conducir al estudio de la Torah o tomar el camino del arrepentimiento? Sin duda, Pablo responde con la segunda opción, pero modificada: a través de la experiencia de Jesús.

El יצר הרע en Pablo: la lucha contra el יצר הרע en Rom 7

¿Se puede relacionar la doctrina de los rabinos sobre el doble יצר con la enseñanza moral que Pablo ofrece en *Romanos*? Dunn (2008, pp. 195-196, 277-283, y 349-350; 1988, pp. 380) y Davies (1965, pp. 23-35) han argumentado afirmativamente. De los tres pasajes donde Pablo expone su enseñanza sobre el pecado (Rom 1—2; 5, 12-13; 7), solo el último justifica tal pretensión. Solo Byrne (2007, p. 231) lo afirma explícitamente. La mayoría de los otros especialistas y comentaristas no mencionan la influencia o relación con la doctrina rabínica del יצר malo. De hecho, muchos afirman la mayor influencia de la antropología dualista de la cultura filosófica helenista. Por ejemplo: Campbell (2023, pp. 216-220); Wolter (2014, pp. 440-468); Stuhlmacher (1998, pp. 100-104); Moo (1996, pp. 423-467); Fitzmyer (1993, pp. 472-479); Wilckens

(1992, pp. 108-147); Schmithals (1988, pp. 232-251); Käsemann (1980, pp. 190-204); Rapinchuk (1999, pp. 427-441), y Lagrange (1922, pp. 171-188). Haacker (2003, pp. 53-69 y 128-131) y Theißen (1983, pp. 204-213) tampoco mencionan al יצר malo.

En Rom 7, Pablo no intenta explicar qué es el pecado; mejor, ofrece una descripción de su propia experiencia sobre cómo opera el pecado. Claramente, su perspectiva es psicológica (Theißen, 1983, pp. 194-204). Así como en la doctrina rabínica, para Pablo el pecado es un poder, exterior al hombre, que viene a habitarle en su carne, utilizando la φρόνημα τῆς σαρκός (tendencia de la carne; *cfr.* Rom 8,6)³ para conducir al hombre a obrar mal. Lo que para los rabinos es el יצר הרע, para Pablo es la φρόνημα τῆς σαρκός.

También sería posible decir que, en el mismo pasaje de Rom 8, 6, lo que Pablo llama φρόνημα τοῦ πνεύματος podría ser considerado como la יצר הטוב. Si se lee Rom 8, 5-6, se notará: 1) la relación entre carne (σάρξ) / inclinación de la carne (φρόνημα τῆς σαρκός) y su oposición con: espíritu (πνεῦμα) / inclinación del espíritu (φρόνημα τοῦ πνεύματος); y 2) la posición entre ambos conceptos por medio de la partícula δέ. Se resaltan en negrita estos contrastes para su mejor observación:

Rom 8, 5-6:

Porque los que **son según la carne (κατὰ σάρκα ὄντες)** se inclinan a las cosas de la carne (τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν; *lit.* piensan lo de la carne); **pero los que son según el espíritu (οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα)**, se inclinan a las cosas del espíritu (τὰ τοῦ πνεύματος, *lit.* a las cosas del espíritu). Porque la **inclinación de la carne (φρόνημα τῆς σαρκός)** es **muerte**, **pero la inclinación del espíritu (φρόνημα τοῦ πνεύματος)**, vida y paz (ζωὴ καὶ εἰρήνη). (Nestle y Aland, 2012) (Bover y O'Callaghan, 1999).

En Rom 7, 7-9, Pablo divide el desarrollo de su vida interior en tres períodos:

- *Rom 7, 9: La edad de la inocencia.* Un período en el cual el pecado, aunque latente, estaba muerto; permitiendo a Pablo vivir una vida sin restricciones. Sobre la importancia del “yo” que expone su autobiografía como recurso retórico y teológico, véase en especial a Campbell (2023, pp. 216-220), Fitzmyer (1993, pp. 472-479), Theißen (1983, pp. 194-204), Bultmann (1967, pp. 198-209) y Sanday (1923, p. 180). Véase el v. 9a: ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου

³ El sustantivo griego φρόνημα traduce: manera de pensar, orientación, convicción (Liddell y Scott, 1996, pp. 1956).

ποτέ' (y yo vivía sin ley un tiempo).

- *Rom 7, 7-8. La edad de la conciencia de la transgresión.* El momento en el cual la Torah viene, y con ella, el pecado toma ocasión para esparcir su veneno. Hasta este momento, el pecado no es conocido como tal, es revelado como pecado por la Ley.
- *Rom 7, 8: La edad de la incontinencia.* Es el período donde el ser humano, consciente del pecado, vive una dualidad volitiva: conociendo y queriendo lo bueno, se enfrenta con la penosa realidad de hacer lo malo, que conoce como tal y no desea (Rom 7, 19-23.25b). En un sentido negativo, esta dualidad puede ser calificada con la categoría aristotélica de ἀκρασία (incontinencia); comparable, desde un punto de vista psicológico, con el fenómeno de una doble personalidad maliciosa (Wasserman, 2007, pp. 793-816), del tipo doctor Jekyll y mister Hyde (Davies, 1965, p. 24) o, incluso, del lado oscuro del carácter humano (Dunn, 1998, p. 81).

En la comparación entre la doctrina moral de Rom 7 y la enseñanza rabínica sobre el יצר הרע encontramos algo más que simples semejanzas; mejor, entre la enseñanza de Pablo y aquella de los rabinos se evidencia una identificación: en Rom 7, Pablo relata su experiencia vital como un judío que sufre bajo el יצר הרע. Así como Pablo, los rabinos también enseñaban que el יצר הרע comenzaba a habitar en el hombre desde el nacimiento, (como se ilustró arriba en la cita de *Ecl. R. 4, 14*), y que el יצר הטוב solo comenzaba a influir en la vida del hombre cuando este se convertía en *bār mīšwāh* (hijo de la Ley), al ser introducido en el estudio de la Torah.

No obstante, Pablo se distancia de la enseñanza rabínica en su concepción del יצר הטוב. Como se vio en la sección anterior, para los rabinos, el estudio de la Torah (*i.e.*: reflexión existencial o “meditación”) y el arrepentimiento, son los únicos medios de liberación de la esclavitud del hombre bajo el יצר הרע. Si bien, Pablo no está discutiendo en Rom 7 sobre el estudio de la Torah, sino la efectividad de esta para remediar las consecuencias y el influjo del יצר הרע. Para Pablo, solo Cristo y su experiencia de la Torah puede detener las consecuencias y la influencia del יצר הרע en el hombre.

En Rom 7, 18-23, Pablo sintetiza subjetivamente la experiencia vital de todo ser humano:

18 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν·

τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ· 19 οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. 20 εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 21 Εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· 22 συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, 23 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου (Nestle y Aland, 2012).

18 Porque sé que no habita en mí, quiero decir en mi carne, cosa buena, pues el querer a la mano lo tengo; pero el poner por obra lo bueno, no 19 porque no es el bien que quiero lo que hago; antes el mal que no quiero es lo que obro. 20 Y si lo que no quiero y eso hago, ya no soy yo quien lo obro, sino el pecado que habita en mí. 21 Hallo, pues, esta ley, que, al querer yo hacer el bien, me encuentro con el mal en las manos; 22 pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior; 23 pero veo otra ley en mis miembros, que guerrea contra la ley de mi razón y me tiene aprisionado como cautivo en la ley del pecado, que está en mis miembros (Bover y O'Callaghan, 1999).

En este pasaje Pablo sistematiza la experiencia vital humana; toda persona vive una *contraditio* esencial entre su deseo y su acción. Esto mismo ya fue resaltado por Barth (2002), quien comentaba sobre este pasaje lo siguiente:

La religión es dualismo que se abre paso... Religión significa desgarramiento del hombre en dos mitades: aquí el “espíritu” del hombre interior, que se deleita en la ley de Dios... allí, la “naturaleza” de mis miembros en la que se deja oír otra ley del todo distinta, otra posibilidad completamente diversa, una vitalidad de otro género en guerra, que dice No a la “ley de la razón” y a su Sí. (pp. 330-333).

Tanto Pablo, junto con los comentaristas cristianos posteriores, como los rabinos, entienden y asumen tal *contraditio* como la vivencia de una dualidad esencial. Infortunadamente, autores cristianos como Calvino (1977, pp. 188-190), y como Evagrio Póntico (como se verá en la siguiente sección), la han entendido como una dualidad cognitiva, vivida en y por el ἔσω ἄνθρωπον (hombre interior).

Comentando a Rom 7, 21-23, Calvino expone cuatro leyes: la ley

de Dios, la ley del entendimiento (*i.e.*: la ley del espíritu; v. 23a), la ley de la injusticia (*i.e.*: la ley del pecado; v. 23b), y la ley de los miembros. En el fondo, Calvino relaciona lo cognitivo con lo volitivo: *conocer* el bien debe tener como consecuencia el *querer* obrar el bien. *V.g.*: la ley del entendimiento “se relaciona con la inclinación del alma creyente hacia la obediencia de la Ley divina” (1977, p. 188), y “la *ley del entendimiento* significa el afecto del corazón bien dirigido y ordenado” (1977, p. 190). No obstante lo dicho, se debe reconocer que Calvino solo confunde las categorías volitivas y cognitivas, dos operaciones del alma humana, según la psicología antigua y moderna; en el fondo y, como veremos más adelante, que lo cognitivo implique la voluntad significa que Calvino está hablando de una lucha en la dimensión volitiva. Véase su comentario a Rom 10, 10 (1977, p. 413).

No obstante, Pablo habla del ἔσω ἄνθρωπον que se debate entre el deseo por el servicio a la ley de Dios (τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ) y la vivencia de la existencia como esclavitud a la ley del pecado (τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας), que consiste, en esencia, en una dualidad volitiva. En la historia de la interpretación del difícil pasaje de Rom 7, los comentaristas han comprendido esta *contradictio* existencial como dualidad cognitiva, incluso como una dualidad litúrgica-moral; como lo hizo Lagrange (1922, p. 186).

Cuando Pablo habla del conocimiento del pecado que da la Torah, no está haciendo referencia ni al acto, ni la facultad cognitiva humana, sino al proceso de desvirtuación cognitiva o engaño que Satanás opera en los hombres (Kuss, 1976, pp. 100-101). Pero Rom 7, en sincronía con la enseñanza rabínica, no habla de la división de la mente, sino de la voluntad.

El יצר הרע en Evagrio Póntico

Su obra llega a un punto donde se entrecruzan las ideas sobre el origen del mal, provenientes de la literatura bíblica y la patrística. Por un lado, la descripción de la naturaleza de los adversarios espirituales y sus tácticas de ataque, provienen tanto de la literatura cristiana como de la rabínica. Por otro lado, las ideas sobre el campo de la lucha espiritual, así como de las técnicas de defensa del creyente, provienen de la doctrina moral origenista.

Sobre la vida de Evagrio (345-399 e.c.) nos ilustra su discípulo, Paladio, en su *Historia Lausiaca* (Clarke, 1918, pp. 132-137), compuesta en el año 420 e.c. Evagrio tuvo un estrecho vínculo con los padres capadocios, especialmente con Gregorio Nacianceno, quien fue una gran influencia en su formación

filosófica y teológica. En el año 383 e.c., Evagrio viaja a Nitria, uno de los centros monásticos más famosos en Egipto, y se retira al desierto vecino de Kelia, donde conoce al célebre monje Macario El Alejandrino, quien fue su maestro en la vida ascética. Como informan Guillaumont y Guillaumont (1971, pp. 25-26), la influencia de Gregorio y Macario en las obras de Evagrio es notable. Del primero retoma su origenismo, del segundo el pragmatismo ascético. De su diversa obra (Guillaumont y Guillaumont, 1971, pp. 29-37), tienen gran importancia para el tema del יצר הרע cuatro libros: las κεφάλαια γνωστικά (*Kephalaia gnóstica*), el λόγος πρακτικός (*Tratado práctico*), el περὶ τῶν ὀκτὼ πνευματικῶν τῆς πονηρίας (*Tratado de los ocho espíritus de maldad*), y el περὶ δαιμόνων πονηρῶν λογισμῶν (*Tratado sobre los diversos pensamientos malignos*). De ellos se va a citar el *Tratado práctico*, por ser este el lugar donde se reúne toda su doctrina sobre los λογισμοί. Además, esta obra es importante por ser el primer intento de sistematización de las ideas ascéticas sobre este tema.

Antes de abordar los pasajes del *Tratado práctico*, conviene revisar el origen y desarrollo de su concepción moral en general, que es de cuño estoico y, luego, la concepción del mal.

La concepción moral en el *Tratado práctico*

En sus dos primeros capítulos, Evagrio presenta la tesis fundante de su visión moral:

α'. Χριστιανισμός ἐστὶ δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστός. β'. Βασιλεία οὐρανῶν ἐστὶν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς.

1. El cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro salvador, que se compone de la práctica, de la física y de la teología. 2. El reino de los cielos es la impasibilidad del alma, acompañada de la ciencia verdadera de los seres. (*Tratado Práctico*, 2 y 3) (Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 498).⁴

En este primer capítulo se puede observar el esquema tripartito que el estoicismo ofrecía de la filosofía (Von Armin, 1964, p. 15). En el esquema evagriano sobresale el papel de la πρακτική; pero ¿qué entendía Evagrio por πρακτική? En el cap. 78 de su *Tratado práctico* él explica que:

⁴ De aquí en adelante, para todas las citas del *Tratado práctico*, se seguirá a Guillaumont y Guillaumont (1971). La traducción castellana es propia.

Πρακτική ἐστὶ μέθοδος πνευματικὴ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.

La práctica es el método espiritual que purifica la parte pasional del alma. (*Tratado Práctico*, 78) (Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 666).

Esta misma definición se encuentra en su *comentario a los Salmos* y en su *Kephalaia Gnostica*. El texto del *Comentario* (2, 12) amplía aquello que quiere decir con μέθοδος πνευματικὴ (método espiritual), definiéndolo como una διδασκαλία πνευματικὴ (aprendizaje espiritual). Asimismo, en las *Kephalaia* presenta el instrumento exclusivo de este aprendizaje: la ἀπαθεία (impasibilidad).

πρακτικὸς μὲν ἐστὶν ὁ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς μόνον ἀπαθεῖς κεκτημένος

La práctica consiste en la posesión de la parte pasional del alma solo a través de la impassibilidad. (*Kephalaia Gnostica*, 105) (Frankenberg, 1912, p. 546).⁵

Pero, ¿qué se debe entender en Evagrio por impassibilidad? En la tradición religiosa-filosófica antigua, el concepto de ἀπαθεία, entendido como el dominio sobre las pasiones y como lucha ético-espiritual, tiene un largo trayecto que va desde Platón hasta Gregorio Nacianceno, pasando por la doctrina moral estoica. Evagrio hereda el concepto de ἀπαθεία de su maestro Gregorio, quien es, a su vez, deudor de la definición que Orígenes ofrece sobre la βίος πρακτικός (vida práctica).

Para Orígenes existe una diferencia entre la βίος πρακτικός, en la cual se ejercita la ἀπαθεία, y la βίος θεωρητικός (vida contemplativa). En su *Comentario al Evangelio de Juan*, Orígenes toma a Marta y María como modelos de ambas formas de vida: σύβολόν ἐστι Μαρία μὲν τοῦ θεωρητικοῦ βίου, Μάρθα δὲ τοῦ πρακτικοῦ (María es símbolo de la vida contemplativa, mientras que Marta es símbolo de la vida práctica).⁶ Orígenes establece una diferencia básica entre πρᾶξις y θεωρία. Esta misma diferencia se encuentra en Gregorio Nacianceno.

En las obras de Gregorio, la expresión φιλοσοφία πρακτική (filosofía práctica) y πρᾶξις designan un tipo de actividad especial: la aplicación y difusión de las verdades cristianas (Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 45-49). Evagrio hereda esta definición. En su obra, la πρακτική no se va a referir

⁵ De aquí en adelante, para todas las citas de la *Kephalaia Gnostica*, se seguirá a Frankenberg (1912). La traducción castellana es propia.

⁶ Se cita el texto griego tal como se halla en Guillaumont y Guillaumont (1971, p. 43). La traducción castellana es propia.

a un concepto general de acción (como en Aristóteles, *Metafísica*, 981a), una actividad manual y artística (como en Platón, *Política*, 258e-259d), o a la actividad político-social (como en el estoicismo; Von Armin, 1964, p. 19), ni a la actuación moral y religiosa (como en Filón de Alejandría, *Legum Allegoriae*, I, 58), sino que se va a entender como el ejercicio de las virtudes, que están entrelazadas en una cadena que comienza con la fe, y continúa con la abstinencia, la perseverancia, la esperanza, la impasibilidad, la ciencia natural y la ciencia teológica, hasta dar como fruto la beatitud (*Tratado práctico*, pról. 8; Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 490 y 492). En definitiva, para Evagrio en el ascetismo se desarrolla la βίος πρακτικός como una lucha contra los demonios, que atacan a los hombres a través de sus pasiones.

Desde la concepción moral hacia la teología del mal

En este punto, Evagrio retoma una concepción que pertenece a la conciencia de toda la iglesia antigua:

ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκούτου τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. (Nestle y Aland, 2012).

Porque nuestra lucha no es contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los dominadores de estas tinieblas, contra espíritus de maldad que están en los aires. (Ef 6, 12) (Bover y O'Callaghan, 1999).

Es relevante para entender el tipo de lucha de la cual habla Evagrio, observar que, como Guillaumont y Guillaumont (1971, p. 56-57) explican en su obra que los vocablos δαίμων (demonio) y λογισμός (razonamiento), son sinónimos.

Para Evagrio, la táctica preferida por los demonios es la astucia. Ἐπιτηρῶ (vigilar, supervisar) es la ocupación habitual de los demonios en su lucha con el monje. Estos se ejercitan en la observación de los signos exteriores (*Tratado práctico*, 47), ya que no pueden ver directamente en el interior del hombre, puesto que esta es una prerrogativa exclusiva de Dios, ni pueden conocer las afecciones del alma; es decir, lo que desde la cosmovisión contemporánea se suele denominar sentimiento. Para Evagrio, los demonios han alcanzado

tal habilidad en esta suerte de desciframiento del alma humana, que la han convertido en una τέχνη (*Tratado práctico* 50). Sobre esta se volverá un poco más adelante, con algún detalle, cuando se comente el pasaje en mención.

Por ahora basta con señalar que en la obra de Evagrio se da continuidad a la identificación de las afecciones humanas con demonios; fenómeno que se observa en algunos textos de la literatura apocalíptica (Hernández Valencia, 2024, pp. 34-71). Asimismo, y según afirman Casiday (2021, pp. 247-261), Guillaumont (2004) y Guillaumont y Guillaumont (1971, p. 62) es en su *Tratado práctico* donde se observa la influencia de la doctrina rabínica del יצר הרע.

En Evagrio el יצר הרע se desarrolla a través de sus ocho λογισμοί, que constituyen tanto su vocabulario moral como el patrimonio que dará origen a la doctrina de los siete pecados capitales. Para Evagrio:

Ὅκτώ εἰσι πάντες οἱ γενικώτατοι λογισμοὶ ἐν οἷς περιέχεται πᾶς λογισμός. πρῶτος ὁ τῆς γαστριμαργίας, καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῆς πορνείας· τρίτος ὁ τῆς φιλαργυρίας· τέταρτος ὁ τῆς λύπης· πέμπτος ὁ τῆς ὀργῆς· ἕκτος ὁ τῆς ἀκηδίας· ἑβδομος ὁ τῆς κενοδοξίας· ὀγδοος ὁ τῆς ὑπερηφανίας. Τούτους πάντας παρενοχλεῖν μὲν τῇ ψυχῇ ἢ μὴ παρενοχλεῖν, τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστι· τὸ δὲ χρονίζειν αὐτοὺς ἢ μὴ χρονίζειν, ἢ πάθῃ κινεῖν ἢ μὴ κινεῖν, τῶν ἐφ' ἡμῖν.

Ocho son los pensamientos genéricos (οἱ γενικώτατοι λογισμοί) que contienen todos los pensamientos: el primero es aquel de la gula, después viene el de la fornicación, el tercero es la avaricia, el cuarto es la tristeza, el quinto es la cólera, el sexto es la pereza, el séptimo es la vanagloria, y el octavo es el orgullo. El que estos pensamientos turben o no nuestra alma, no depende de nosotros, pero que ellos se entretengan o no, que muevan o no las pasiones, eso sí depende de nosotros. (*Tratado Práctico*, 6) (Guillaumont y Guillaumont, 1971, pp. 506 y 508).

Este no solo es el inicio de la exposición de su doctrina sobre el mal, también la fuente de dicha doctrina en la vida monacal y del cristianismo en general: el origen de los siete pecados capitales. En lo que sigue se va a limitar la exposición a una traducción propia, seguida con algunos comentarios, de tres capítulos del *Tratado Práctico* (36, 50 y 83) que, a nuestro juicio, son esenciales para la presentación y desarrollo de dicha doctrina. Desde ahora se adelanta una observación que recoge los tres pasajes: en Evagrio la יצר mala se modifica, pasando a una exteriorización del mal. No obstante, mantiene un

elemento interno: la conexión entre pensamiento y deseo.

Tratado Práctico, 36: el demonio del medio día y la eliminación de las pasiones

Οἱ μὲν τῶν ψυχικῶν προεστῶτες παθῶν ἄχρι θανάτου προσκαρτεροῦσιν· οἱ δὲ τῶν σωματικῶν θᾶπτον ὑποχωροῦσιν· καὶ οἱ μὲν ἄλλον δαίμονες ἀνατέλλοντι ἢ δύνοντι τῷ ἡλίῳ ἐοίκασιν, ἐνός τινος μέρους τῆς ψυχῆς ἐφαπτόμενοι· ὁ δὲ μεσημβρινὸς ὅλην περιλαμβάνειν εἴωθε τὴν ψυχὴν καὶ ἐναποπνίγειν τὸν νοῦν. Διὸ γλυκεῖα ἡ ἀναχώρησις μετὰ τὴν τῶν παθῶν κένωσιν· τότε γὰρ αἱ μνημαὶ μόνον εἰσὶ ψιλαί· καὶ ἡ πάλῃ οὐ πρὸς ἀγῶνα λοιπὸν, ἀλλὰ πρὸς θεωρίαν αὐτῆς παρασκευάζει τὸν μοναχόν.

Los (demonios) que presiden las pasiones del alma persisten hasta la muerte; pero los que presiden el cuerpo se apartan más rápidamente; por otra parte, en cuanto a los otros demonios, semejantes al sol nascente o poniente, y que no alcanzan más que una parte del alma, el demonio del mediodía tiene la costumbre de envolver toda el alma y sofocar el intelecto. Así pues, el anacoretismo es la dulce eliminación de las pasiones, donde no se tienen más que recuerdos puros y la lucha no dispone, más adelante, al monje al combate, sino a la contemplación de sí misma. (*Tratado Práctico*, 36) (Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 582).

Sobre este texto se pueden realizar dos observaciones. Primero, la distinción entre las pasiones del cuerpo y aquellas del alma está referida a la duración de su acción: los demonios que dirigen las pasiones del alma no cesan nunca su ataque. Asimismo, en sentido relativo es referida su acción, algunos demonios no alcanzan más que una parte del alma (μέρους τῆς ψυχῆς). No es seguro a qué demonios se esté refiriendo Evagrio. En el *Tratado práctico* 6 parece verse esta división entre los demonios que presiden el cuerpo, que correspondería a los primeros tres enunciados, a saber: la gula (γαστριμαργίας), la fornicación (πορνείας) y la avaricia (φιλαργυρίας), y los demonios que presiden el alma, que siguen en la serie. De estos últimos hay tres que son adyacentes al demonio del medio día (μεσημβρινός) y que podría suponerse que están relacionados con la personalidad: la cólera (ὀργῆς), la vanagloria (κενοδοξίας) y el orgullo (ὑπερηφανίς). Al hablar del demonio del mediodía, probablemente Evagrio esté refiriéndose a los demonios de la tristeza (λύπης) y la pereza (ἀκηδίας), ya que antes, en el *Tratado práctico*

12, relacionaba ambos estados emocionales en una pintoresca descripción. El texto es el siguiente:

El demonio de la pereza (ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων), que es también llamado el demonio del mediodía (καὶ μεσημβρινὸς καλεῖται), es el más pesado de todos; él ataca al monje desde la cuarta hora y asola su alma hasta la octava hora. De entrada, él hace que el sol parezca lento en su movimiento, o inmóvil, y que el día parezca tener cincuenta horas. Luego, le fuerza a retener la mirada continuamente en las ventanas (...) también le inspira la aversión por el sitio donde está, por su vida misma, por el trabajo manual y, además, por la idea de que el amor con los hermanos ha desaparecido y que no encuentra consuelo (οὐκ ἔστιν ὁ παρακαλῶν). (Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 520).

En segundo lugar, Evagrius divide la ofensiva demoníaca en dos grupos: aquellos que se dirigen contra las pasiones corporales y los que se refieren contra las del alma. En el *Tratado práctico* 35, Evagrius ya presentaba las armas con las cuales el monje enfrentaba dicha ofensiva: la abstinencia (ἐγκράτεια), para las pasiones corporales, y el amor espiritual (ἀγάπη πνευματική), para las pasiones del alma. El texto es el siguiente: “Las pasiones del alma halan a los hombres a su origen; las del cuerpo al cuerpo. Y las pasiones del cuerpo (σώματος πάθη) son sitiadas por la abstinencia (περικόπτει ἐγκράτεια), mientras que aquellas del alma lo son por el amor espiritual (τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ἀγάπη πνευματική)” (Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 580).

En el *Tratado práctico* 38, los demonios que atacan la parte concupiscible son aquellos que dirigen las pasiones del cuerpo, mientras que los que atacan la parte irascible son los que dirigen las pasiones del alma. Para Evagrius, son de mayor cuidado los demonios que atacan la parte irascible (θυμός) que aquellos que atacan la parte concupiscible (ἐπιθυμία). El texto es el siguiente: “Pues la parte irascible tiene necesidad de mayores cuidados que la concupiscible (πλειόνων δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν ὁ θυμὸς δεῖται φαρμάκων); y esto porque el amor es llamado grande, ya que él es el freno de la parte irascible” (Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 580).

Tratado Práctico 50: el ejercicio de la observación de sí

Εἴ τις βούλοιο τῶν μοναχῶν ἀγρίων πειραθῆναι δαιμόνων καὶ τῆς αὐτῶν τέχνης ἔξιν λαβεῖν, τηρεῖτω τοὺς λογισμοὺς, καὶ τὰς ἐπιτάσεις σημειούσθω τούτων, καὶ τὰς ἀνέσεις, καὶ τὰς μετεμπλοκάς,

καὶ τοὺς χρόνους, καὶ τίνες τῶν δαιμόνων οἱ τοῦτο ποιοῦντες, καὶ ποῖος ποίῳ δαίμονι ἀκολουθεῖ, καὶ τίς τίνι οὐχ ἔπεται· καὶ ζητεῖτω παρὰ Χριστοῦ τούτων τοὺς λόγους. Πάνυ γὰρ χαλεπαίνουσιν ἐπὶ τοῖς γνωστικώτερον τὴν πρακτικὴν μετιοῦσι, βουλόμενοι κατατοξεύειν ἐν σκοτομήνῃ τοὺς εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ.

Si un monje quiere conocer por experiencia a los crueles demonios y familiarizarse con su arte, que observe los pensamientos y note sus tensiones, sus conexiones, sus entrelazamientos, sus momentos, qué demonios hacen esto o aquello; qué demonio ha seguido a tal otro demonio y cuál no ha seguido a otro, y que, en unión con Cristo, busque la razón de las cosas. Porque, en efecto, él (el demonio) no puede soportar a aquellos que se entregan con sabiduría a la práctica, deseando “asaetear en lo oculto a los rectos de corazón”.⁷ (*Tratado Práctico*, 50) (Guillaumont y Guillaumont, 1971, pp. 614 y 616).

Sobre este texto también se pueden realizar dos observaciones. Primero, se debe notar que en el *Tratado práctico* 43 (Guillaumont y Guillaumont, 1971, pp. 598 y 600), Evagrio insistía en la necesidad de conocer el comportamiento de los demonios, a través de la experiencia (πειραθῆναι), pero especialmente por la observación de los pensamientos (τηρεῖτω τοὺς λογισμούς). No obstante, Evagrio hace que de este conocimiento empírico se eleve la ciencia teórica de los hechos observables y es, sobre todo, esta ciencia la que temen los demonios: “Porque, en efecto, él no puede soportar (χαλεπαίνουσιν)⁸ aquellos que se entregan con sabiduría a la práctica”. Es importante notar también que al dirigir la mirada a los pensamientos, Evagrio está invitando a desarrollar un método de introspección, con una dirección internalista (hoy diríamos, psicológica), que localiza a los demonios en la unión entre mente y deseo. Es precisamente allí donde debe adiestrarse el monje.

Resulta lógico que Evagrio identifique a los demonios a través de sus comportamientos, así como de la frecuencia y el modo de sus ataques: el demonio más pesado es el de la pereza (*Tratado práctico* 12 y 28), así como la rapidez es la característica de los demonios de la fornicación y la blasfemia (*Tratado práctico* 51):

Por observación descubrirás que, entre los demonios, dos son muy rápidos y casi aventajan el movimiento de nuestro intelecto (τὴν κίνησιν τοῦ νοὸς ἡμῶν παρατρέχοντας): el demonio de la fornicación (τὸν δαίμονα

7 Aquí Evagrio está citando al Sal 10, 2 (LXX). Por claridad expositiva se cita el texto: ὅτι ἰδοὺ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐνέτειναν τόξον ἡτοίμασαν βέλη εἰς φαρέτρην τοῦ κατατοξεύσαι ἐν σκοτομήνῃ τοὺς εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ (Pues, he aquí que tienden los impíos su arco, ajustan a la cuerda sus saetas, para asaetear en lo oculto a los rectos de corazón). El texto griego es citado siguiendo a Rahlfs y Hanhart (2006); la traducción castellana es propia.

8 Según Liddell y Scott (1996, pp. 1971-1972), el verbo χαλεπαίνω denota tanto el “enojo, irritación”, como acepción fundamental, tanto como “perturbación”.

τῆς πορνείας) y aquel que nos arrastra a blasfemar contra Dios (καὶ τὸν συναρπάζοντα ἡμᾶς πρὸς βλασφημίαν Θεοῦ). (Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 616)

En segundo lugar, en este capítulo también se desarrolla la idea de la asociación de los demonios: “qué demonio ha seguido a tal otro demonio (ποῖος ποίῳ δαίμονι ἀκολουθεῖ)”. Así, en el *Tratado práctico* 14 se dice que la cólera (ὀργή) y la tristeza (λύπη) se asocian al demonio del orgullo (ὕπερηφανίας δαίμων). Junto con esta idea se expresa aquella de la inhabitación de los demonios en el ser humano. Así, vuelve a expresar el contacto con el יצר הרע rabínica. Por ejemplo, en el *Tratado práctico* 13 se decía que el demonio de la vanagloria (κενοδοξίας λογισμὸς) vive en el alma de aquel en quien viven el demonio del orgullo (ὕπερηφανίας δαίμων) y la tristeza (λύπη).

Tratado Práctico 83: la guerra intelectual de las pasiones

Ὁ νοῦς τὸν ἐμπαθῆ πόλεμον πολεμῶν οὐ θεωρήσει τοὺς λόγους τοῦ πολέμου· τῷ γὰρ ἐν νυκτὶ μαχομένῳ ἔοικεν· ἀπάθειαν δὲ κτησάμενος, ῥαδίως ἐπιγνώσεται τὰς μεθοδείας τῶν πολεμίων.

El intelecto, en tanto que hace la guerra a las pasiones, no contempla las razones de la guerra; pues él se asemeja a aquel que combate en la noche; pero cuando ha adquirido la impasibilidad, reconoce fácilmente las maniobras de los enemigos. (*Tratado Práctico*, 83) (Guillaumont y Guillaumont, 1971, p. 672).

Finalmente, también sobre este texto se pueden realizar dos observaciones. En primer lugar, en la obra evagriana existen dos tipos de guerra contra los demonios: aquella que se hace en la noche (ἐν νυκτὶ), y aquella que se hace claramente y con ciencia. Según explica Evagrius en el *Tratado práctico* 36, la primera se hace de manera empírica y sin verdadero conocimiento de la estrategia; la segunda supone la impasibilidad y proviene de la contemplación espiritual, en la cual se consideran a los enemigos en sus pensamientos, es decir: la contemplación de la lucha espiritual.

Aunque en otro pasaje de sus obras Evagrius reconoce y sugiere el paso del conocimiento empírico al contemplativo de la lucha espiritual (*Euloge* 24 [PG 79, 1125 B]), él enfatiza la superioridad de este último. El texto es el siguiente:

ὁδὸς γὰρ τῆς ἐν τούτῳ τῷ μέρει γνωστικῆς ἢ πεῖρα καθέστηκεν (Pues el camino que conduce al conocimiento en esta materia [*i.e.* las maniobras de los demonios] es la experiencia). Sobre esta cita, véase a Guillaumont y

Guillaumont (1971, p. 615. La traducción al castellano es propia).

De hecho, el conocimiento empírico de la lucha es solo la vía de acceso o primera etapa para alcanzar el conocimiento contemplativo (*Tratado práctico* 2). El texto es el siguiente: Βασιλεία οὐρανῶν ἐστὶν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς (El reino de los cielos consiste en la impasibilidad del alma, acompañada de la verdadera ciencia de los seres). Guillaumont y Guillaumont (1971, p. 498).

Evagrio diferencia entre reino de los cielos y reino de Dios. Para él, este último es definido como (*Tratado Práctico* 3): γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος συμπαρεκτεινομένη τῇ συστάσει τοῦ νοός, καὶ ὑπερβάλλουσα τὴν ἀφθαρσίαν αὐτοῦ (la ciencia de la santa Trinidad, coextensiva a la consistencia del intelecto y que sobrepasa su corruptibilidad) Guillaumont y Guillaumont (1971, p. 500). Esta diferenciación la toma de Orígenes (*De or.*, 25 [PG 11, 496 C]), para quien el reino de Dios es el estado bienaventurado del intelecto, y el buen orden de los pensamientos sabios, mientras que el reino de Cristo son las obras de justicia y de las otras virtudes.

En segundo lugar, en la última frase del *Tratado práctico* 83 se hace referencia a las maniobras de los enemigos (μεθοδείας τῶν πολεμίων), frase con la que se alude a Ef 6, 11: las estratagemas del diablo (μεθοδείας τοῦ διαβόλου).

Conclusiones

¿Existe una relación y presencia de la doctrina sobre el יצר malo en Pablo y Evagrio? Al finalizar este recorrido por secciones relevantes de ambos autores se debe concluir con una respuesta afirmativa, pero parcial. Tanto en Pablo como en Evagrio se presentan desarrollos. En el primero, más que la influencia del dualismo antropológico helenista, que no se debe despreciar, tiene más peso el evento pascual. Lo decisivo en Pablo no es si la experiencia del mal es interna o externa, porque él no tiene problemas con asociarla a fenómenos internos como el deseo (ἐπιθυμία) y el pensamiento (νοῦς). Lo esencial es la vía de salvación, y Rom 7 deja muy claro que no es la enseñanza de la Torah. La vía de escape es el arrepentimiento, pero, a diferencia del resto del judaísmo, para Pablo este no es ofrecido por la Torah, sino por Jesús. Y en esto reside la diferencia esencial entre la enseñanza del judío Pablo sobre el יצר malo, respecto del rabinismo.

El caso de Evagrio es diferente. En él sí hay una recepción del dualismo platónico por vía de la paideia de los primeros Padres de la Iglesia, especialmente de Orígenes. En este sentido, se realiza una modificación en la doctrina del יצר malo, ya que en Evagrio el mal está personificado en fuerzas objetivas y, por tanto, externas. No obstante, en la parte profiláctica de su obra se enseña al monje a desarrollar toda una τέχνη de la observación y el cuidado de sí, afirmando la relación entre su deseo y su pensamiento, ambos fenómenos internos. En este sentido, en Evagrio hay un proceso de exteriorización del mal, no obstante, su techne consiste en un proceso de internalización. En ello se puede evidenciar el rastro de la doctrina de el יצר malo, y precisamente aquí está el mérito de Antoine Guillaumont.

Referencias

- Alonso-Schökel, L. (1997). *Biblia del Peregrino. Tomo 1: Antiguo Testamento. Prosa*. Bilbao: Ediciones Ega / Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- Alonso-Schökel, L. (1994). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta.
- Barth, K. (2002). *Carta a los Romanos* (trad. A. Martínez de la Pera). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Beentjes, P.C. (1997). *The Book of Ben Sirach in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Vetus Testamentus, Supplements 68) Leiden/Boston/Köln: Brill.
- Bover, J. y O'Callaghan, J. (1999). *Nuevo Testamento trilingüe. Cuarta edición*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Brand, M. (2013). *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature* (Journal of Ancient Judaism, Supplements 9) Gottingen: Vandenhoeck y Ruprecht.
- Bultmann, R. (2001). *Teología del Nuevo Testamento*. 4 ed. Salamanca: Sígueme.
- Bultmann, R. (1967). Römer 7 und die Anthropologie des Paulus. En: E. Dinkler (Ed.), *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Byrne, B. (2007). *Romans* (Sacra Pagina 6) Collegeville: Liturgical Press.

- Calvino, J. (1977). *Epístola a los Romanos*. Grand Rapids: CRC World Literature Ministries.
- Campbell, W.S. (2023). *Romans. A Social Identity Commentary*. London/New York: T. y T. Clark.
- Casiday, A. (2021). Rabbinic Inclinations and Monastic Thoughts: Evagrius Ponticus' Doctrine of Reasoning (*logismoi*) and Its Antecedents. En: J.K. Aitken, H.M. Patmore, and I. Rosen-Zvi (Eds.). *The Evil Inclination in Early Judaism and Christianity* (247-261) Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassirer, E. (2003). *Filosofía de las formas simbólicas. Tomo 3: fenomenología del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Clarke, W. (1918). *The Lausiac History of Palladius*. London: S.P.C.K.
- Clines, D.J.A. ed. (1993). *The Dictionary of Classical Hebrew. Tomo 4: ה - ו*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Dalman, G. (1922). *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*. Frankfurt a.M.: J. Kauffmann.
- Davies, W.D. (1965). *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London: S.P.C.K.
- Del Valle, C. (2011). *La Misná. Segunda edición, revisada y corregida*. Salamanca: Sígueme.
- Dunn, J.D.G. (2008). *The New Perspective on Paul. Revised Edition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunn, J.D.G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunn, J.D.G. (1988). *Romans 1-8* (Word Biblical Commentary 38A) Nashville: Thomas Nelson.
- Elliger, K., y Rudolph, W. (1997). *Biblia hebraica Stuttgartensia. Editio quinta emendata opera A. Schenker*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Fieger, M., Ehlers, W.-W., y Beriger, A., eds. (2018). *Evangelia - Actus Apostolorum - Epistulae Pauli - Epistulae Catholicae - Apocalypsis - Appendix: Liber Ezrae IV*. Berlin/New York: Walter De Gruyter.
- Fitzmyer, J.A. (1993). *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 33) New York: Doubleday.

- Frankenberg, W. (1912). *Euagrius Ponticus* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen and Philologisch-Historische Klasse 13/2) Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Ginzberg, L. (1913). *The Legends of the Jews. Tomo 1: Bible Times and Characters from the Creation to Jacob*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Goff, M. (2022). A Devilish Parallel: Sir 15:14 in its Hebrew Reception. En: F.M. Macatangay, F.-J. Ruiz-Ortiz (Eds.), *Ben Sira in Conversation With Traditions. A Festschrift for Prof. Núria Calduch-Benages on the Occasion of Her 65th Birthday* (267-282) Berlin/New York: W. De Gruyter.
- Guillaumont A. (2004). *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris: Vrin.
- Guillaumont A. y Guillaumont, C. (1971). *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou Le Moine*. 2Vols. (Sources Chrétiennes 170-171) Paris: Les Éditions du Cerf.
- Haacker, K. (2003). *The Theology of Paul's Letter to the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hernández Valencia, J.S. (2024). The Influence of the Enochic Tradition in Qumran: Reception and Adaptation of the Watchers and the Giants As A Case Study. *Perseitas* (12), 34-71.
- Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Tomo 1*. London: Luzac.
- Jüngel, E. (2004). *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana*. Salamanca: Sígueme.
- Käsemann, E. (1980). *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8A) 4 ed. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kuss, O. (1976). *Cartas a los Romanos, Cartas a los Corintios, Carta a los Gálatas*. Barcelona: Editorial Herder.
- Lagrange, M. (1922). *Saint Paul. Épitre Aux Romains*. 3 ed. Paris : Librairie Victor Lecoffre.
- Liddell, H. y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*. Oxford: Claredon Press.
- Mizrahi, N. (2021). Reconsidering the Semantics of the "Inclination" (yešer)

- in Classical biblical Hebrew. En: J.K. Aitken, H.M. Patmore, and I. Rosen-Zvi (Eds.). *The Evil Inclination in Early Judaism and Christianity* (13-32) Cambridge: Cambridge University Press.
- Moo, D. (1996). *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament) Grand Rapids: Eerdmans.
- Moore, G. (1927). *Judaism. In the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim. Tomo 1*. Cambridge: Harvard University Press.
- Morla, V. (2012). *Los manuscritos hebreos de Ben Sira* (Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- Muñoz, D. (2009). Libro IV de Esdras. En: A. Díez Macho, A. Piñero (Eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo 6* (303-465) Madrid: Cristiandad.
- Nestle, E. y Aland, K. (2012). *Novum Testamentum Graece. 28 revidierte auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Otzen, B. (1990). *Yāšar*, Shape, form. En: G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament. Tomo 6: yôbel - yatar I* (257-265) Grand Rapids: Cambridge.
- Rahlf, A., y Hanhart, R. (2006). *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Räsänen, H. (2011). *El Nacimiento de las creencias cristianas*. Salamanca: Sígueme.
- Rapinchuk, M. (1999). Universal Sin and Salvations in Romans 5:12-21. *Journal of the Evangelical Theological Society*. 42, 427-441.
- Rodkinson, M.L. (1918). *The New Edition of Babylonian Talmud. 20 Vols*. New York: The Talmud Society.
- Rosen-Zvi, I. (2021). The Evil Inclination (*yešer ha-ra'*) in Tannaitic Literature: Demonic Desires and Beyond. En: J.K. Aitken, H.M. Patmore, and I. Rosen-Zvi (Eds.). *The Evil Inclination in Early Judaism and Christianity* (115-125) Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen-Zvi, I. (2011). *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rosen-Zvi, I. (2008). Two Rabbinic Inclinations. Rethinking a Scholarly Dogma. *Journal for the Study of Judaism*. 39, 1-27.
- Sanday, W. (1923). *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Intercontinental Critical Commentaries) New York: C. Scribner's Sons.

- Sanders, E. (1977). *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM / Philadelphia: Fortress Press.
- Schmithals, W. (1988). *Der Römerbrief. Ein Kommentar*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Strack, H. (1931). *Introduction to the Talmud and Midrash*. New York: Harper y Row.
- Stuhlmacher, P. (1998). *Der Brief an die Römer* (Neuen Testament Deutsch 6) 15 ed. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht.
- Theißen, G. (1983). *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 131) Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht.
- Von Armin, H.F.A. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta. Volumen 2: Chrysippi Fragmenta, Logica et Physica*. Stutgardiae In aedibus B.G. Tuebneri.
- Wasserman, E. (2007). The Death of the Soul in Romans 7: Revising Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology. *Journal of Biblical Literature* (126), 793-816.
- Wilckens, U. (1992). *La carta a los romanos. Tomo 2: Rom 6-16*. Salamanca: Sígueme.
- Wolter, M. (2014). *Der Brief an die Römer. Teilband 1, Röm 1–8* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, VI-1) Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht - Patmos Verlag.
- Wolff, H. (2017). *Antropología del Antiguo Testamento. Cuarta edición, revisada y aumentada por Bernd Janowski*. Salamanca: Sígueme.
- Wünsche, A. (1886). *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim. Tomo 6: Pestikta des Rab Kahana*. Leipzig: Schulze.
- Wünsche, A. (1885). *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim. Tomo 4: Bemidbar Rabba*. Leipzig: Schulze.
- Wünsche, A. (1880). *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim. Tomo 1: Bereschit Rabba*. Leipzig: Schulze.