



**LA EXÉGESIS
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

Ricardo O. Díez
(Compilador)



**LA EXÉGESIS
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

Díez, Ricardo O.

La exégesis en el pensamiento medieval / Ricardo O. Díez ; compilado por Ricardo O. Díez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2021.
Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-537-167-5

1. Filosofía Medieval. I. Título.
CDD 180.1

**LA EXÉGESIS
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

Ricardo O. Díez
(Compilador)

ÍNDICE

Introducción Gerald Cresta	13
A lo largo de la experiencia Teología y filosofía monástica en los siglos XI-XII Dr. Emmanuel Falque	15
Las dos exégesis de Tertuliano de Gn 1, 2b Juan Carlos Alby	55
La Hermenéutica de Hugo De San Víctor Marcelo Oscar Amado	71
Exégesis de lo mudo y lo simbólico a partir de la experiencia del dibujo M. Verónica Arís Zlatar	81
El Maestro Eckhart, lector de las <i>Homilías sobre el Génesis</i> de Orígenes Silvia Bara Bancel	105
Pistas del argumento supercesionista en la <i>Legación en favor de los cristianos</i> de Atenágoras Julián Barenstein	131
De la Exégesis a la contemplación en San Buenaventura Julio César Barrera Vélez	141
Biblia e Historia de los pueblos Fray Luis Fernando Benítez Arias OFM	149
“Este es mi cuerpo que se entrega por ustedes” Lc 22, 19- <i>Reflexión sobre algunas imágenes de la Eucaristía</i> María Sara Cafferata	169
La exégesis como camino hacia la bienaventuranza: El perfeccionamiento de la contemplación en la teología de Orígenes Patricia Ciner	189

<i>Absoluta bonitas</i> : el bien trascendental en la <i>Summa</i> de Felipe Canciller Gerald Cresta	203
La hermenéutica analógica y el discurso icónico sobre la religión Rafael Cúnsulo	213
Exégesis cusana del Evangelio de Juan: acerca de la noción de principio Claudia D'Amico	223
La causalidad creadora en la <i>Suma de teología I</i> : una comprensión analítica de la q. 44 Fernando Martin De Blassi	233
La <i>lectio divina</i> en el pensamiento de Anselmo Ricardo O. Díez	247
Analogía como clave exegética en el <i>Timeo</i> de Calcidio Laura Carolina Durán	261
La Exegesis Los Nombres De Dios María del Carmen Fernández	279
A propósito de la nueva edición crítica de las <i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i> de Juan Duns Escoto Silvana Filippi	291
Carta sobre una carta: “Sobre la Vida Contemplativa” La Escala de los Monjes. Carta de Dom Guigo, el cartujo, a su hermano Gervasio María Raquel Fischer	301
Exégesis bíblica en el corpus místico de Helfta Ana Laura Forastieri, OCSO	329
La “Exégesis del alma” NHC II, 6 Francisco García Bazán	345

La relación <i>járis/phýsis</i> en Evagrio Póntico a la luz de la tradición clásica. Una comprensión de la gracia que posibilita y supone el acercamiento médico a la <i>Physis</i>	355
María Tersa Gargiulo	
De ser nada a serlo todo. Observaciones acerca de las analogías entre el pensamiento de Søren Kierkegaard y Meister Eckhart y su meta común	367
Ángel Garrido Maturano	
Interioridad y alteridad: la recepción del mundo como recreación del sentido en Edith Stein	381
Cecilia Giudice	
<i>“per totum mundi tempus ista agri inventa est distinctio et auditorum differentia”</i> : La exégesis de la parábola del sembrador como interpretación de la historia en el <i>Sermón</i> 26 de Isaac de la Estrella	393
Pedro Edmundo Gómez	
Inmunidad textual Sobre el estatuto hermenéutico de las Sagradas Escrituras	405
Martín Grassi	
El lugar de la exégesis en los diálogos interreligiosos de Gilberto Crispino	417
Natalia Jakubecki	
El problema de la exégesis en la teología política medieval: el caso de las reglas monásticas	427
Fabián Ludueña Romandini	
Santo Tomás, la patria y el patriotismo. Algunas precisiones hermenéuticas	439
Ceferino Muñoz	
El “universal” en Tomás de Aquino, y en Egidio Romano	445
Fernanda Ocampo	

La eficacia de los sacramentos y la reflexión semiótica en la Edad Media Rubén Peretó Rivas	457
Sensación, imaginación y mente en la exégesis de san Agustín de 2 Corintios 12: 2-4 (<i>De genesi ad litteram</i> , xii) Paula Pico Estrada	471
La exégesis alegórica y literal en Orígenes Leonardo Vicente Pons	485
Construcciones del pensar que nos dan que pensar Luisa Ripa	503
Cuatro ejemplos de exégesis de San Bernardo Y “las cuatro dimensiones del sentido de las Escrituras” Fernando Rivas	519
Las enfermedades del alma en Evagrio Pónico. Nuevos aportes desde la interpretación hipocrática-galénica del concepto de phýsis Santiago Vázquez	531
Los modos de ser y no ser de los universales en Boecio Susana B. Violante	543
El sujeto literario y la poética averroísta en la temprana modernidad El <i>Libro de buen amor</i> , la <i>Celestina</i> y el <i>Lazarillo de Tormes</i> Christian Wehr	555

LA RELACIÓN *JÁRIS/PHÝSIS* EN EVAGRIO PÓNTICO A LA LUZ DE LA TRADICIÓN CLÁSICA. UNA COMPRENSIÓN DE LA GRACIA QUE POSIBILITA Y SUPONE EL ACERCAMIENTO MÉDICO A LA *PHYSIS*

María Tera Gargiulo*

En los últimos años ha crecido considerablemente la literatura que se ocupa de visualizar las connotaciones o implicancias psicoterapéuticas de ciertas prácticas espirituales o religiosas. A raíz de ello, no solo la investigación psico-clínica sino también las humanidades y, particularmente en el campo de la patrística, se ha renovado el interés por explicitar el valor terapéutico de prácticas pertenecientes al primer monacato cristiano y que son original y fundamentalmente religiosas. En esta línea cabe citar un número creciente de publicaciones que, de una u otra manera, se esfuerzan por presentar el bagaje psicoterapéutico de la doctrina evagriana de los *logismoi*, señalando algunas posibles integraciones con ciertos desarrollos actuales de la psicología.¹

* CONICET- UnCuyo.

1 Larchet, *Théologie de la maladie; Terapia delle malattie spirituali; L'inconscio spirituale, malattie psichiche e malattie spirituali*; Corrigan, "Trauma before Trauma: Recognizing, Healing and Transforming the Wounds of Soul-Mind in the Works of Evagrius of Pontus"; "Thoughts that Cut: Cutting, Imprinting and Lingering in Evagrius of Ponticus"; Graiver, "The Paradoxical Effects of Attentiveness"; "Possible Selves in Late Antiquity: Ideal Selfhood and Embodied Selves in Evagrian Anthropology"; Tsakiridis, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A look at mo-*

Frente a los estudios citados cabe entonces la pregunta, si es epistemológicamente legítimo adjudicar valor psicoterapéutico a una doctrina que ha sido pensada originariamente bajo un estatuto ético-religioso. ¿Los escritos patrísticos formulan realmente modelos de integración entre espiritualidad y sus concomitantes dinámicas psicológicas?

Dar una respuesta a estos interrogantes resulta complejo.

Ciertamente podríamos explicitar las diferencias y relaciones de mutua inconmensurabilidad que existen entre la espiritualidad del primer monacato cristiano y las ciencias contemporáneas de la salud mental: una, preocupada en la salud espiritual del alma; la otra, en la salud mental de acuerdo a una concepción de lo “mental” ciertamente diversa a la primera. Aparentemente se trataría de dos tradiciones que operan bajo diferentes modalidades tanto para diagnosticar como para llevar a cabo la intervención terapéutica. Los métodos que implementan y los objetivos que persiguen con determinadas prácticas curativas revelan las relaciones de mutua inconmensurabilidad, existentes entre ambas tradiciones curativas.

Recorrer este camino de las discrepancias, nos conduciría a una verdad de Perogrullo, a saber, que se trata de dos tradiciones que leen, analizan y se acercan a las dinámicas psíquicas y a la experiencia espiritual (pues la psicología contemporánea también se ocupa de tal experiencia) desde supuestos antropológicos, ontológicos y médicos disímiles. Ciertamente esto es así. Pero la constatación de esta relación de mutua inconmensurabilidad no responde a nuestra pregunta inicial. Por el contrario, esta inconmensurabilidad constituye el punto de partida desde el cual nace justamente nuestra pregunta o problema: a pesar de las mencionadas inconsistencias ¿existe en la sabiduría patrística un modelo operativo de integración entre las dinámicas psíquicas y espirituales?

ral evil and the thoughts; Hill, “Did Evagrius Ponticus (AD 346-99) have obsessive-compulsive disorder?”; Trader, *Ancient Christian Wisdom and Aaron Beck’s Cognitive Therapy. A meeting of minds*; Bradford, “Brain and Psyche in Early Christian Asceticism”; “Evagrius Ponticus and the Psychology of ‘Natural Contemplation’”; Gianfrancesco, “Monachisme ancien et psychopathologie”; Peretó Rivas, “ACT (Acceptance and Commitment Therapy) y Evagrio Póntico. Algunas correspondencias teóricas”; Vazquez, “Las implicancias psicopatológicas de la acedia en Evagrio Póntico”; “Aportes para una historia de la metáfora del espejo. El horizonte logoterapéutico de su tematización en Evagrio Póntico y otros autores tardoantiguos”; Tobon, “The Health of the Soul: A)pa/qeia in Evagrius Ponticus”; “Raising Body and Soul to the Order of the Nous: Anthropology and Contemplation in Evagrius Ponticus”; *Apatheia and Anthropology in Evagrius of Pontus: Restoring the Image of God*; Karakallinos 2012[3] y Buju, “Clinical Approach of Spiritual Illnesses: Eastern Christian Spirituality and Cognitive Behavioral Therapy”

Frente al peligro de trazar paralelos o comparaciones superfluas, o de incurrir en extrapolaciones anacrónicas e ilegítimas, debemos resolver esta cuestión en los mismos términos en los que fue planteado por la tradición patristica. Ante el riesgo de desarrollar un diálogo ficticio y ambiguo entre el primer monacato cristiano y la investigación psico-clínica contemporánea es preciso definir un requisito hermenéutico básico y fundamental: es necesario traducir nuestra pregunta en el horizonte en el que fue formulada originalmente por aquel entonces. Ciertamente el monje del Ponto no se hizo explícitamente la pregunta respecto de si existe en su doctrina de los *logismoi* un modelo de integración entre las dinámicas psíquicas y espirituales. Los términos de este planteamiento son absolutamente ajenos a los escritos evagrianos. No obstante, mediante un proceso de inmersión o familiarización en el lenguaje y en el mundo de sentido de sus escritos, podemos traducir nuestra pregunta en los términos en los que el mismo Evagrio resuelve nuestra cuestión. De este modo, lejos de extrapolar términos ajenos a su modelo explicativo abordariamos la cuestión desde la misma comprensión que tiene de ella nuestro monje eremita.

Con este objetivo conviene para nuestro propósito situarnos en una discusión que se dio en los primeros cinco o seis siglos de la era cristiana cuando la práctica de la espiritualidad monástica y la misma doctrina de la gracia comienzan a desarrollarse desde y en torno a la filosofía platónica, el estoicismo y la medicina hipocrática. Comprender lo que Evagrio entiende por espiritualidad y ascética, por gracia y naturaleza, así como las relaciones efectivas que existen entre ambas, nos permitirá dilucidar hasta qué punto las prácticas de autoconocimiento y de ascesis (tanto conductual como afectiva y cognitiva) y su comprensión de la gracia, suponen el reconocimiento de una serie de dinámicas cognitivo-emocionales de carácter psíquico que necesitan ser corregidas, modificadas, o más propiamente, curadas o sanadas por el Espíritu. Estos son los términos que –a nuestro entender– traducen análogamente nuestra pregunta acerca de las relaciones efectivas entre psicología y espiritualidad que hoy interesan a la psicología contemporánea y a la literatura especializada.

Nuestra hipótesis es que en la medida en que Evagrio se aleja de una concepción mágica de la gracia se puede encontrar en sus escritos un bagaje de conocimientos teórico-prácticos referidos a la salud psíquico-espiritual. El lugar primordial y fundamental que concede a la gracia en los procesos de la curación del alma no es óbice para especificar las dinámicas y procesos de carácter psíquico que intervienen en el proceso de cura que puede y debe operar la palabra.

Pues bien, a continuación expondremos los antecedentes de la particular noción de magia que aparece en los escritos evagrianos.

Para ello analizaremos brevemente un tratado de la medicina hipocrática, *Sobre la Enfermedad Sagrada*, y una serie de pasajes donde la filosofía platónica explica la virtualidad del ensalmo o encantamiento curativo

En la citada obra del corpus hipocrático, pueden inferirse dos nociones de magia que –como veremos más adelante– son complementarias de la comprensión platónica acerca del mismo tópico. Este escrito que data del 430 o 420 a.C. y que compone el conjunto de escritos medulares del extenso *Corpus Hippocraticum*, se inscribe en línea con un largo esfuerzo de la tradición hipocrática por delimitar la tarea médica de aquella medicina popular que recurría a prácticas mágicas, hechicerías y remedios supersticiosos. En orden a probar el estatuto científico de la medicina, el autor de este tratado le interesa mostrar no sólo el éxito de sus resultados terapéuticos, sino también demostrar que los resultados se deben al conocimiento causal que se posee respecto al tratamiento médico.

Con el nombre de enfermedad sagrada el autor hipocrático se refiere a una serie de síntomas que la hermenéutica ha identificado –en una denominación científica moderna– como epilepsia. Entre los síntomas que comporta esta enfermedad el autor enumera, en el capítulo diez, ataques, temblores, desfallecimientos, desvaríos, pérdida de memoria, incapacidad para hablar y para pensar, manos que se vuelven impotentes y se contraen, ojos que se extravían, la saliva espumeante, espasmos, dolores, estertores y ahogos.² Pues bien, es el carácter maravilloso de estos síntomas y la incapacidad de formular una explicación racional, lo que posibilita, según el médico de Cos, la actitud irracional y mágica ante esta enfermedad y lo que condujo a interpretarla como una posesión demoníaca.

Por desconocer la causa y el remedio necesario para esta afección, los brujos y adivinos establecen un proceso curativo de acuerdo con su seguridad personal –explica el autor– prescribiendo conjuros (*epaoideisis*) purificaciones (*katharmosis*) y encantamientos. En el capítulo III, el autor de Cos identifica las prácticas de los brujos y hechiceros como un gran acto de impiedad y sacrilegio:

Por medio de discursos y prácticas de tal índole se jactan de saber más que nadie y engañan completamente a los hombres prescribiéndoles purificaciones y expiaciones; y la mayor parte de sus discursos versan sobre lo divino y demoníaco. Y en verdad, a mí me parece que sus discursos no revelan piedad, como creen, sino

2 Autor Hipocrático, *Sobre la enfermedad sagrada*, Cap. X, 409-410.

más bien la impiedad, ya que implica que los dioses no existen. De hecho, su piedad y religiosidad es impiedad y sacrilegio, como voy a demostrar.

Los magos, los purificadores, los charlatanes y embusteros son grandes impíos que pretenden remplazar y dominar con sus artilugios el orden divino.³

El autor argumenta que si la epilepsia fuera un mal sagrado, los que pretenden curarla con actos de magia no solo son embusteros e impostores sino que, sobre todo, están en contradicción consigo mismos, pues quieren curar con prácticas humanas males que ellos juzgan como divinos. Si consideran sagrada la enfermedad, entonces no deberían pretender ejercer poder sobre los dioses. Deberían –explica el autor– “hacer todo lo contrario, sacrificar y suplicar y llevarlos a los templos e implorar a los dioses”. Pues solo la divinidad tendría el poder de purificar estas dolencias.

El médico hipocrático es un científico profundamente piadoso que proclama la condición divina de la *phýsis* y lee su tarea de buscar los recursos terapéuticos *naturales* para las enfermedades como un acto de piedad y culto hacia los dioses. La enfermedad tiene su naturaleza propia y un origen natural. Hay un mundo ordenado de causas en esta *phýsis divina*. Y, este sentido, el médico debe curarla mediante una medicación apropiada a estas *aitias* o *prophasis* (causas).⁴ En contraposición a la ignorancia e impiedad del mago, el autor inscribe el quehacer médico en la tarea de develar las causas próximas e inmediatas que pueden alterar o corromper la armonía o el equilibrio divino de la *phýsis* humana. Escribe el autor:

Esta enfermedad en nada me parece que sea más divina que las demás, sino que tiene su naturaleza como las otras enfermedades, y de ahí se origina cada una. Y en cuanto a su fundamento y causa natural, resulta ella divina por lo mismo por lo que lo son todas las demás.⁵

Desde su piedad hacia las leyes de las *phýsis*, el autor juzga como blasfemo el tratamiento irracional que hacen los magos respecto a este particular tipo dolencia. Esta enfermedad sagrada no es ni más ni

3 Autor Hipocrático, *Sobre la enfermedad sagrada*, Cap. IV, 404.

4 En esta línea, escribe: “La mayoría (de las enfermedades) pueden remediarse mediante esas mismas cosas en las que tienen su origen”. Autor Hipocrático, *Sobre la enfermedad sagrada*, Cap. XXI, 420.

5 Autor Hipocrático, *Sobre la enfermedad sagrada*, Cap. V, 405.

menos divina que las demás⁶. El autor le adjudica un carácter divino, en cuanto que ella –como cualquier otra enfermedad– procede de una naturaleza a la que le es inmanente un principio divino. La *phýsis* en cuanto tal posee un carácter divino.

En otro de los escritos hipocráticos titulado *Sobre la decencia*, se dice que el médico debe poseer todas las virtudes que pertenecen a la sabiduría. Cuando se enumeran dichas virtudes, se menciona particularmente el alejamiento que debe tener el médico de toda superstición⁷

En una época en la que proliferaban la demonología y la superstición, se presenta al médico como un *Adeisidaimonië*, es decir, como aquel sabio que se opone a toda deformación de la religión. Ahora bien, cabe también mencionar que el rechazo a toda brujería en absoluto justifica o fundamenta una mirada naturalista de la *phýsis*. Por el contrario, este rechazo se fundamenta en una profunda “piedad fisiológica” que –tal como vimos– reconoce un principio divino en el orden causal de la *phýsis*.

Pues bien, de lo dicho hasta aquí podríamos inferir la siguiente definición de magia. Por un lado, el autor la identifica como una perversión de la religión. La magia es la usurpación humana que ignora, simula y pretende suspender el orden causal habitual por el cual la *phýsis* opera sana y funcionalmente. La magia no es sino un acto de impiedad contra los dioses en cuanto que en ella se desconoce de hecho el orden divino inscripto en la *phýsis*.

Es precisamente esta noción de magia la que también rechaza Platón al referirse en varios de sus diálogos al ensalmo curativo o el encantamiento verbal capaz de curar el alma.

Por un lado, en la *República*, el filósofo griego alude con un tono peyorativo a los encantamientos mágicos de los que harían uso los charlatanes y adivinos con el único fin de engañar a la gente y sacar ganancia⁸. Magia sería, en este primer sentido, una farsa, un engaño. No es sino la simulación de dominar o suspender las leyes de la naturaleza para ponerlos a disposición de fines humanos. También aplicará la palabra encantamiento o hechizo (*kekhlhme/noi*) en este sentido a los discursos de los sofistas.

Pero existen también para Platón ensalmos o encantamientos que poseen la virtud de modificar y curar el alma, no debido a la magia sino a una virtud natural.

6 Autor Hipocrático, *Sobre la decencia*, Cap. I, 399.

7 Autor Hipocrático, *Sobre la decencia*, Cap. V, 202.

8 Ver Platón, *República* II 364 b, IV 426 b.

El ensalmo tiene eficacia persuasiva⁹, según Platón, por la virtud natural que tiene la palabra bella para suscitar una nueva creencia en el alma. Esta nueva acepción del término encantamiento en los discursos platónicos es reconocida por Laín Entralgo como el “racionalización platónica del ensalmo”¹⁰.

Mientras la magia pretende o simula suspender el orden o las fuerzas inscriptas en la naturaleza, el encantamiento persuasivo, en cambio, no es sino la fuerza que tiene la palabra del filósofo la cual por la virtud natural de su forma y su contenido, opera y cura las facultades del alma. En las *Leyes*, escribe:

Sostengo, pues, que todos los coros, que son tres, deben encantar (*e*) *p#/dein*) las almas aún jóvenes y tiernas de los niños, contando todas las cosas hermosas que hemos referido y que todavía podríamos referir, pero de las que lo principal sea lo siguiente: cuando digamos que los dioses afirman que la vida más placentera y la mejor son la misma, diremos también la verdad más absoluta y convenceremos más a los que debemos convencer que si hablamos de otra manera.¹¹

En este diálogo existen extensos pasajes que muestran la necesidad de persuadir a los niños y jóvenes a través de los encantamientos.

Pasemos ahora a considerar cómo Evagrio Pòntico recoge esta tradición¹² con su particular noción de magia.

La obra evagriana renueva y repite el rechazo hipocrático y platónico hacia la magia. El monje del Ponto comparte con aquella tradición

9 Por ejemplo: Platón, *Leyes* II 659 d-e; II 664 b-c; II 665 c; VI 773 d-e.

10 Lain Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, 107.

11 Platón, *Leyes* II 664 b.

12 Respecto a la presencia de nociones remontables a la medicina hipocrático-galénica en Evagrio, se puede ver: Dysinger (“Healing Judgment: ‘Medical Hermeneutics’ in the Writing of Evagrius Ponticus”; *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, 104-130) quien más ampliamente se ha expedido. Este autor comprueba que el uso del lenguaje médico, muy común en los predecesores de Evagrio y aún en su misma atmósfera intelectual, alcanza una extensión inusitada en el monje del Ponto. Para ampliar el estudio respecto a la vinculación de Evagrio con la medicina antigua se pueden ver los estudios de Refoulé (“Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique”, 506-511); Guillaumont (*Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, 545); Messana (“Notas”, 102); Casiday (*Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: Beyond heresy*, 13); Tsakiridis (*Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A look at moral evil and the thoughts*, 39); Peretó Rivas (“El conocimiento de sí como sanación en Evagrio Pòntico”, 5-6, 10-13). Respecto a la presencia de las teorías médicas antiguas en la época y en la atmósfera intelectual de Evagrio puede consultarse: Alby (*La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*); Boudon-Millot & Pouderon (*Les Pères de l’Eglise face à la science médicale de leur temps*).

profana, su comprensión de la magia en tanto acto de impiedad hacia el orden divino inscripto en la *phýsis*. Este rechazo hacia la hechicería y la magia es integrado por nuestro autor en una nueva síntesis cristiana, que se esfuerza por evitar toda adjudicación mágica o milagrosa a la gracia.

Los procesos de curación propuestos por Evagrio solo pueden ser entendidos a la luz de una noción de *phýsis*, que incorpora ahora como novedad el dato de la revelación cristiana y su noción de gracia en tanto don divino¹³. Formula una síntesis en la que se pone de manifiesto que la curación del alma no se produce por una acción mágica de la gracia que suspende o no supone el orden natural de la *phýsis*. Es decir, la curación que en el alma produce la palabra (entendiendo la palabra como fuente de gracia y hasta instrumento providencial para retornar a la “salud de la Unidad”¹⁴) no constituye un proceso automático consumado una vez que se pronuncia una palabra a modo de hechizo o encantamiento. Veámoslo con mayor detenimiento.

En rigor, Evagrio no hace ningún tratamiento sistemático respecto a la gracia. No hay en su obra propiamente el desarrollo de una doctrina de la gracia. No obstante, podemos encontrar a lo largo de todos sus escritos, numerosos pasajes que, por ejemplo, fundan en Cristo –en tanto poseedor de los *lógoi* de todas las cosas– la virtualidad o la fuerza persuasiva que tiene la palabra (sea ésta pronunciada por el *gnóstico*¹⁵ o por la Sagrada Escritura).

Es en este nuevo contexto de la espiritualidad cristiana, donde el monje del Ponto retoma el rechazo profano a la magia característico de la tradición platónica y de la medicina hipocrática en su comprensión de la gracia. Dicho rechazo se traduce en una particular concepción de la acción de la gracia divina alejada de cualquier fideísmo por el cual se desconozcan los dinamismos naturales de la *phýsis*.

Al explicar la virtualidad de la palabra en su *Antirrhético* Evagrio subraya reiteradamente que es Cristo y a su gracia el principio fundante y la condición de posibilidad de este tratamiento de las dolencias del alma. Cristo: él es fuente del ministerio médico del *gnóstico* y del método *antirrhético*.

13 Evagrio utiliza el término *xa/rij* en el sentido técnico de don divino que tiene ya en los primeros escritos cristianos, desde las cartas paulinas hasta autores de los primeros siglos cristianos como Hipólito de Roma, Serapión de Antioquía y Clemente de Alejandría. La mención de este último resulta significativa si pensamos que se trata de uno de los principales referentes doctrinales de Evagrio.

14 Ver nuestro artículo: Vazquez, “La palabra y su dimensión terapéutica frente a la enfermedad del alma en Evagrio Pontico”, 19-21.

15 Ver nuestro trabajo: Vazquez, “El Abba como Gnóstico en Evagrio Póntico. El rol pedagógico-medicinal de su palabra y sus fuentes”.

Al reconocer a Cristo como el médico de nuestras almas, Evagrio utiliza explícitamente el verbo “encantar. En línea con la tradición platónica, Evagrio Póntico recoge en este pasaje una acepción del verbo *qe/lgw* que encontramos en el mismo sentido en Platón en el marco de la alabanza que, en *El banquete*, hace Acatón a Eros en tanto dios de la poesía¹⁶.

Dios Padre, ante la enfermedad del alma, envía a su propio Hijo como médico. Él cura *encantando, hechizando, embelesando, fascinando*, indica el texto, explotando significativamente la riqueza semántica del verbo *qe/lgw*, con claras reminiscencias platónicas. Evagrio reconoce la gracia como el principio originario y fundante del proceso de cura:

El Espíritu Santo, compadeciéndose de nuestra debilidad, nos visita aun siendo impuros todavía, y con solo hallar nuestro intelecto orando con amor sincero, entra en él, desvanece todo el ejército de razonamientos y pensamientos que lo envuelve, y lo empuja al amor de la oración espiritual.¹⁷

La gracia aparece aquí como una visita personal del Espíritu Santo equiparable a la palabra del gnóstico que guía el proceso de cura del alma enferma. La gracia divina es vivida y experimentada personalmente por el monje como aquella fuerza que desvanece los *logismoi* y lo empuja hacia la oración.

Pero esta gracia –y esto es importante subrayarlo– no suspende el curso natural de la *phýsis*. En el tratado *Sobre los Pensamientos* Evagrio explica que el que se halla invadido y oscurecido totalmente por sus pasiones, no posee las condiciones mínimas para que la palabra que vehicula los *lógoi* sanantes obre y –en este caso– estas salmodias serían simplemente usadas como un encantamiento mágico (*katep#/dw*).¹⁸ Aquí el término encantamiento es usado por Evagrio en un sentido peyorativo para mostrar que la gracia no es magia. No suspende, como dijimos, el curso natural de la *phýsis*. No violenta, no opera contradiciendo o suspendiendo el libre ejercicio de las potencias. Cuando no existen las disposiciones necesarias en las facultades para que la palabra obre, ésta es repetida –explica el monje del Ponto– como inútil ritualismo o hechizo mágico sobre el alma.

16 “El más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, cantando bellamente en su honor y participando en la oda que Eros entona y con la que encanta (θέλων) la mente de todos los dioses y de todos los hombres” (Platón, *El Banquete* 197e)

17 Evagrio Póntico, *Sobre la Oración* 63.

18 Evagrio Póntico, *Sur les pénsees*, 223.

La gracia no opera en el alma mágicamente, es decir, según un orden arbitrario. Cuando la gracia opera en el alma no lo hace suspendiendo la habitual serie causal que existe en las dinámicas de las potencias humanas. Por el contrario, ella actúa en dichas potencias según el orden que el mismo Creador ha inscripto en ellas. En los *Escolios a Lucas* explica el monje que “el médico de las almas da órdenes apropiadamente, y sus mandamientos son apropiados a las pasiones”¹⁹. La palabra del gnóstico que se constituye en la medicina por excelencia del alma enferma, es realmente un recurso adecuado a toda aquella actividad cognitiva y emocional propia de esa alma, en la medida en que es un instrumento virtualmente capaz de modificar pensamientos y afectos.

El lugar primordial que se le concede a la gracia de Cristo en los procesos de la curación del alma no es óbice para que Evagrio deje de especificar el orden habitual de causas que rigen ciertas dinámicas cognitivo-emocionales de carácter psíquico y que necesitan ser corregidas, modificadas, o más propiamente, curadas o sanadas por el Espíritu.

Así como el Tentador se vale de la dinámica psíquica del alma caída para proponer sus “palabras de perdición” (pues “los demonios han aprendido el lenguaje de los hombres”²⁰ para poder tentarlos), a Evagrio le interesa demostrar, con su aguda percepción psicológica, la eficacia persuasiva que tienen los textos sagrados y la palabra del gnóstico que de ellos se alimenta, en cuanto que estas palabras son capaces de movilizar y curar determinadas dinámicas de carácter psíquico. Se propone escudriñar los modos “apropiados” por los que la gracia opera en las pasiones.

En el capítulo 43 de su *Tratado Práctico*, el monje del Ponto explica que el método *Antirrhético*, consiste en desenmascarar los pensamientos y sentimientos que acechan al alma del monje, para luego poder refutarlos con las palabras, “ensalmos” o “encantamientos” precisos de la Escritura. El monje del Ponto selecciona diversos textos de toda la Sagrada Escritura que sirven de confutación directa a las sugerencias concretas y variopintas de los ocho *logismoi*. Se trata de textos significativos desde el punto de vista afectivo, cognitivo y espiritual que han sido seleccionados cuidadosamente después de examinar largamente las conductas, las tendencias, las imaginaciones, los recuerdos y sugerencias verbales concretas que se producen en el marco de las ocho inclinaciones pecaminosas principales del alma caída²¹.

19 Evagrio Póntico, *Notes on Luke* 1.

20 Evagrio Póntico, *Kephálaia Gnostica* IV, 35.

21 Así pueden ser entendidos, en efecto, los ocho *logismoi*. Ver al respecto Guillaumont, *Traité Pratique. Introduction*, 63-84.

En el *Tratado Práctico*, el mismo término *katēphōdw* (que en el tratado *Sobre los pensamientos* lo veíamos usado en el sentido de hechizo inútil) pierde la connotación peyorativa. Aquí no parece referirse a ningún ritualismo mágico. Por el contrario, con dicho término designa la palabra que libera al alma de los *logismoi* en cuanto se adecúa a un particular estado del alma:

Quando nos choquemos al demonio de la acedia, entonces, con lágrimas, dividamos nuestra alma en dos partes: una que consuela y la otra que es consolada, y, sembrando en nosotros buenas esperanzas, pronunciemos con el santo David *este encantamiento*: ¿Por qué estás triste, oh alma mía, y porqué te me trastornas? Espera en Dios, porque yo lo alabaré, Él la salud de mi rostro y mi Dios²².

Frente al ataque del demonio de la acedia, Evagrio propone repetir con David un encantamiento (*katēphōdw*). Pero aquí el término encantamiento, a diferencia del *Tratado sobre los Pensamientos*, refiere a una práctica opuesta a la magia. Aquí la palabra divina del salmo de David no se repite como un mero ritualismo vacío. Por el contrario, es una fuerza divina específica que opera bajo un particular estado del alma. Solo a través de una particular dinámica cognitivo-afectiva ella despliega toda su virtualidad persuasiva y curativa. El salmo es una palabra divina que persuade al alma, la invita a la enfriando y apagando así las pasiones desorbitadas que enferman. La palabra del salmo sana y ordena a través del mismo orden inmanente de las potencias del alma.

La reticencia evagriana por postular una concepción mágica de gracia se manifiesta en su interés por explicitar los procesos de desequilibrio pasional y de distorsión cognitiva a los que dan lugar los ocho *logismoi*. Y por supuesto también en su explicitación de las dinámicas cognitivas y emotivas que se ven corregidas mediante las imágenes a las que se alude en la salmodia. El nudo gordiano de sus procedimientos curativos se centra en corregir, remover, o neutralizar las estructuras emotivas y cognitivas que operan como causas próximas de las dolencias del alma. La palabra del gnóstico, la recitación rítmica de la salmodia, la confutación y el desenmascaramiento son prácticas que se ordenan a resignificar mediante nuevas experiencias la valoración que, tamizada por un *logismoi* o por una inclinación pasional desordenada, el monje tiene respecto de sí mismo, de las circunstancias y/o de los demás.

22 Evagrio Póntico, *Traité Pratique* 27.

Evagrio está interesado en revelar las dinámicas curativas de la gracia en el operar inmanente de las partes del alma. En este sentido se aleja diametralmente tanto de lo que hoy reconoceríamos como una posición espiritualista, cuanto de una comprensión psicologicista de la gracia. Mientras el espiritualista introduce, de un modo u otro, un operar arbitrario y cuasi-mágico en el orden de la gracia, el psicologicista, en cambio, niega el poder transformador de la gracia. El monje del Ponto reconoce la gracia como una fuerza divina específica, mas entiende que no hay contradicción alguna entre las leyes inmanentes de la naturaleza y las leyes a las que atiende la gracia.

Su experiencia monacal de autoconocimiento y de padre espiritual de otras almas le permite reconocer una serie de dinámicas cognitivo-emocionales de carácter psíquico que necesitan ser corregidas, modificadas, o más propiamente, curadas o sanadas por el Espíritu. Su esfuerzo por comprender esta obra sanate del Espíritu lejos de los conjuros y los hechizos es concomitante con su interés por especificar las dinámicas y procesos de carácter psíquico que intervienen en el proceso de cura por la palabra del gnóstico y de la misma Sagrada Escritura. Desarrolla prácticas verdaderamente psicoterapéuticas en la medida en que atienden a dinámicas que hoy reconocemos como propiamente psíquicas. Y es que para él no hay antinomia alguna entre a gracia y naturaleza, entre Espíritu y ascética. Por el contrario las comprende en una mutua sinergia.

Esta particular comprensión de la gracia legitima epistémicamente los recientes estudios que postulan las posibles proyecciones psicoterapéuticas de la doctrina evagriana. Y es que el camino evagriano para alcanzar la salud, debe ser entendido como un itinerario espiritual que integra y subsume un extenso compendio de prácticas curativas de carácter psíquico las cuales no pueden, sin embargo, ser escindidas del operar del Espíritu.