

LA PALABRA Y SU DIMENSIÓN TERAPÉUTICA FRENTE A LA ENFERMEDAD DEL ALMA EN EVAGRIO PÓNTICO

1. Introducción

En el marco del estudio de la obra de Evagrio Póntico, pensador y monje cristiano de la Antigüedad Tardía, nos interesa en esta ocasión examinar los fundamentos sobre los que se sostiene su propuesta de la palabra como recurso curativo. Evagrio ha retomado el concepto de *curatio verbi* que ya había tenido un desarrollo más o menos sistemático en la Antigüedad y en los pensadores cristianos que lo preceden, y lo ha integrado al conjunto de un completo y singular ‘sistema de pensamiento’, llamado por algunos «filosofía del desierto». ¹ Resulta de interés examinar cómo se inserta esta propuesta en dicho sistema, en qué se funda el reconocimiento de aquella capacidad curativa y a qué apunta y cómo se concreta la auténtica ‘terapia’ por la palabra que se puede encontrar claramente perfilada en la obra de nuestro pensador. La labor que aquí nos proponemos resulta deliberadamente introductoria al estudio del tópico de la palabra que cura en la obra evagriana. En efecto, la propuesta de nuestro autor se concreta de modos diversos, todos los cuales ameritan estudios particularizados. En esta ocasión intentaremos despejar los fundamentos sobre los que se sostienen dichas concreciones. Ello significa proponer un preámbulo necesario a posibles estudios acerca de los modos particulares en que, para nuestro autor, se actualiza la potencia curativa de la palabra.

Será necesario, antes de atacar el tópico propiamente dicho de la palabra, esbozar la concepción de enfermedad del alma de que parte nuestro autor, pues es frente a dicho estado mórbido que se propone la palabra como instrumento terapéutico. De este modo podremos visua-

¹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2009.

lizar cómo nuestro autor inscribe la propuesta de la palabra en el marco del designio creador-curativo de la Providencia. Esta cosmovisión, y el modo consecuente en que Evagrio comprende el itinerario cristiano, nos darán el marco general para aproximarnos a la comprensión de las razones del rol que Evagrio da a la palabra. De este modo nuestro trabajo tendrá el siguiente recorrido: en primer lugar intentaremos desentrañar la concepción evagriana de enfermedad del alma, en segundo lugar veremos cómo la función curativa de la palabra se sitúa, primero, en el designio divino de curación de dicha enfermedad y salvación del hombre, y, segundo, en el marco de la primera etapa del itinerario espiritual de curación con que Evagrio comprende el cristianismo.

2. La ignorancia como la enfermedad que la palabra viene a curar

«Bienaventurado aquel que ha llegado a la ignorancia infranqueable»,² proclama Evagrio Póntico en su crítica obra *Kephálaia Gnóstica* (en adelante KG).³ Para que sea posible emprender el camino hacia esa

² EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des Képhalaia Gnostica d'Évagre le Pontique*, III, 18, in *Patrologia Orientalis*, ed. A. Guillaumont, Turnhout, Brepols, 1958.

³ Respecto a la importante obra *Kephálaia Gnóstica* de Evagrio y los muchos problemas críticos que en torno a su edición se han suscitado, remitimos a los siguientes trabajos: A. GUILLAUMONT, *Le texte véritable des Gnostica d'Évagre le Pontique*, «Revue de l'histoire des religions», CXLII, 1952, pp. 156-205; L. DYSINGER, *St. Evagrius Ponticus (345-399)*, n. 1. Traducido de *Kephalaia Gnostica*, en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm, visitado el 29-10-2016; J. WATT, *The Syriac adapter of Evagrius' Centuries*, «Studia Patristica», XVII/III, 1982, pp. 1388-1395; I. RAMELLI, *Introductory Essay: Recovering the True Thought of the Origenian Evagrius: A Needed Reassessment of the Influence of Origen and Gregory of Nyssa on Evagrius*, en E. PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Atlanta, SBL Press, 2015, pp. XI-LXXXVIII; R. PERETÓ RIVAS, *La 'Kephálaia gnóstica' de Evagrio Póntico: sus dos versiones y la discusión contemporánea*, «Stylos», XXIV, 2015, pp. 193-201; A. CASIDAY, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 46-71. Usaremos en nuestra investigación la ya clásica traducción francesa hecha por Antoine Guillaumont al texto siríaco que el mismo traductor ha denominado S₂, en contraposición a otra versión siríaca existente, denominada por Guillaumont S₁, la cual es, en opinión unánime de los estudiosos, menos fiel al original griego. Ciertamente la versión S₁ no puede ser, no obstante, desestimada sin más, toda vez que la misma resulta en muchas ocasiones idéntica o complementaria a S₂, y no deja de ser un escrito evagriano. Por este motivo es también usada en algunas ocasiones por los estudiosos. El ejemplo más claro de esto es el del *kephalaion* 88 de la centuria III que aquí citamos. Los especialistas optan en muchas ocasiones por citar el de S₁, pues expresa mejor el sentido de la ignorancia infinita en Evagrio y resulta complementario y correlativo de su paralelo de S₂. Incluso el mismo Guillaumont, que es quien estableció originariamente la mayor fidelidad de S₂, se permite este uso hermeneútico de S₁, expresando que las dos versiones son aquí – como en muchos otros lugares – correlativas. Cfr. GUILLAUMONT, *Un philosophe*

“bienaventurada ignorancia” que describe el estado gnoseológico perpetuo del *nous* frente a la ciencia ilimitada de la Trinidad, resulta necesario superar la «ignorancia que tiene un fin (“ἀγνοσίας τῆς μὲν εἶναι”)»⁴ o ignorancia limitada («πεπεράτωται») es el término que usa Evagrio para calificar el conocimiento del que es privación esta ignorancia).⁵ Ésta constituye, en el pensamiento del Póntico, el resultado inmediato de la caída del *nous* (devenido alma)⁶ en virtud del cual el hombre es incapaz de reconocer a Dios – fuente, razón y fin de todas las cosas – en los seres y en él mismo. Digamos, en términos evagrianos, que el *nous*, al caer, ha perdido al caer la «ciencia verdadera de los seres (“γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς”)»,⁷ la «sabiduría de la que [Dios] se ha servido al

au désert, cit., p. 402). Mientras no indiquemos lo contrario, se hará uso, siguiendo la opinión unánime de los especialistas, de la traducción francesa de Guillaumont a S₂. Eventualmente utilizaremos, si corresponden al texto citado, los pequeños fragmentos griegos conservados que han sido editados en cuatro compilaciones distintas: 1) I. HAUSHERR, *Nouveaux fragments grecs d'Evagre le Pontique*, «Orientalia Christiana Periodica», V, 1939, pp. 229-233; 2) J. MUYLDERMANS, *À Travers la Tradition Manuscrite d'Evagre le Pontique*, “Bibliothèque du Muséon” 3, Louvain, Ista, 1933, pp. 74, 85, 89, 93; 3; *Evagriana*. Extrait de la revue «Le Muséon», vol. XLII, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits [Paris, 1931], 38-44; 4) P. GÉHIN, *Evagriana d'un Manuscrit Basilien, Vaticanus Gr. 2028; olim Basilianus 67*, «Le Muséon», CIX, 1996, pp. 59-85. Asimismo podremos utilizar eventualmente, cuando la labor hermeneútica lo justifique y sea posible, tanto las traducciones inglesas a S₂ de Ilaria Ramelli y Luke Dysinger, como así también la retroversión griega hecha por Frankenberg a S₁ (W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, n.F. 13, no. 2, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912, pp. 49-471).

⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique ou Le Moine*, t. II, 87, eds. A. Guillaumont y C. Guillaumont SC 171, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, p. 678.

⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on Psalms 38, 3*, Trad. L. Dysinger, en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm (visitado el 29-10-2016). Para esta obra usamos la traducción parcial del griego al inglés realizada por Luke Dysinger. Asimismo hacemos uso del texto griego de esta obra que se halla en la Patrología Griega de Migne, bajo la autoría de Orígenes: ΕΙΣ ΨΑΛΜΟΥΣ, ed. J.P. Migne, PG, 12, 1053-686. Dicho texto griego esta reproducido parcialmente en el enlace consignado. Para informarse acerca de la autoría evagriana de esta obra se puede ver: GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, cit., pp. 136-139; M.-J. RONDEAU, *Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique*, «Orientalia Christiana Periodica», XXVI, 1960, pp. 307-348. Otros fragmentos del texto griego se encuentran en el manuscrito Vat Gr 754, y son reproducidos parcialmente por Luke Dysinger en su index on line de las obras de Evagrio (http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm).

⁶ El alma es, en Evagrio, el *nous* caído de la Unidad: «El alma es el *nous* que, por su negligencia, es caído de la Unidad y que, a consecuencia de su no-vigilancia, es descendido al rango de la *praktiké*» (EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, cit., III, 28). «Cayendo [el *nous*] en algún momento de su antiguo rango mediante su libre voluntad, fue llamado alma» (Id., *The Great Letter 26*, ed. A. Casiday, New York, Routledge, 2006, p. 69).

⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique 2*, cit., p. 498.

hacer todo».⁸ Dicha ignorancia se afianza y profundiza con el desorden pasional que ella misma parece originar. Aquella caída instauro en el alma, como indica Larchet refiriéndose a una concepción general de los Santos Padres presente en Evagrio, «un estado multiforme de enfermedad»⁹ que, por lo tanto, parece tener que ver con la ignorancia.

Lo que podría llamarse la concepción evagriana de enfermedad se sustenta naturalmente en su antropología y en su cosmología. Esto significa que dicha concepción es profundamente espiritual pues se refiere a la condición actual de un *nous* encarnado. Héctor Padrón nos advierte, respecto a esta condición eminentemente espiritual de lo que el mismo autor ha dado en llamar ‘Antropología Médica Patrística’, que ello no significa ignorar o despreciar el saber natural de la Medicina respecto a la salud y la enfermedad.¹⁰ Esta observación es particularmente aplicable a nuestro autor. Evagrio incorpora, en efecto, nociones de la medicina hipocrático-galénica y del pensamiento filosófico griego acerca de la enfermedad, en una idea presente en la atmósfera filosófica patrística. Esta idea – que en su pensamiento recibe un singular y original tratamiento, no exento de claroscuros – es la que encuentra en la ignorancia posterior a la caída la consecuencia patológica inmediata de ésta, y el origen del desorden pasional e incluso humoral en que se expresa el estado de enfermedad.

Por cierto, al hablar de enfermedad – y, como se en su obra, de curación, de médico, de medicina, de paciente – Evagrio está siguiendo, en muchas ocasiones, un procedimiento retórico muy propio de la Patrística. Nos referimos al uso de la metáfora médica que contaba ya en tiempos de Orígenes con una larga historia, tanto en el ámbito filosófico, como en el bíblico y el patrístico.¹¹

Pero a las referencias evagrianas de tipo médico, se aplica, asimismo, una observación que realiza Larchet al hablar precisamente de la condición de mera imagen que en los Padres tendría el uso de las categorías

⁸ ID., *Les six centuries*, cit., III, 81.

⁹ J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, Cerf, 2007, p. 13.

¹⁰ Cfr. H. PADRÓN, *La relación salud-enfermedad en la Patrística y la identidad de Cristo Médico*, en «Actas Primer Congreso Nacional de Estudios Patrísticos: La Identidad de Jesús», San Juan, Editorial de la Universidad Católica de Cuyo, 2012. Disponible en: http://bioetica.uccuyo.edu.ar/identidad/images/pdf/mesas/Padron_Hector.pdf, visitado el 29-10-2016.

¹¹ Cfr. S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma, Augustinianum, 1999; I. RAMELLI, Nota a KG III, 46, en EVAGRIO PÓNTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Atlanta, SBL Press, 2015, pp. 165-166; L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 104.

médicas. Aunque esto sea así en muchos casos, no menos cierto es que las categorías médicas utilizadas «se aplican directamente a su objeto y se revelan perfectamente adecuadas a su naturaleza misma: la naturaleza humana caída está verdaderamente enferma espiritualmente, y es una verdadera curación de ésta la que se realiza».¹² Evagrio considera, en efecto, que el hombre caído está, en tanto alejado y desviado de su fin natural, verdaderamente enfermo y necesita una curación. Hay, en el *nous* encarnado, un dinamismo pasional-cognitivo propio de su condición caída que inclina sus facultades de modo contrario a la naturaleza persiguiendo fines que no son aquellos para los que el Creador las ha hecho. En este sentido es necesario indagar, a fin de acercarnos a la noción evagriana de enfermedad del alma, cómo explica nuestro autor dicho dinamismo y en qué cifra su causa profunda.

Como sucede con diversos aspectos de la doctrina evagriana, también este de la enfermedad del alma resulta de compleja sistematización. Las ideas acerca del tema se hallan dispersas en toda su obra sin que podamos encontrar una definición clara y distinta del asunto. Esto no significa que aquella profunda cohesión y unidad orgánica de su pensamiento que los especialistas han ponderado,¹³ quede aquí postergada o relegada. Por el contrario, creemos que aquí esplende de modo singular, como intentaremos demostrar.

Nuestro autor nunca realiza una, por así decir, definición técnica del término enfermedad («νόσος»). Lo que se halla en su obra es una idea en acción acerca del mismo y una convicción de que dicho término y la significación primaria que en su pensamiento tiene – estado *parà phýsin* – se aplican al alma en tanto *nous* caído. En dicha idea parecen converger diversas influencias que se sintetizan en una original visión cristiana del tema. A las resonancias platónicas y estoicas que encontramos tanto en la idea de que al alma pueda aplicarse, no solo de modo metafórico sino real, el término enfermedad,¹⁴ cuanto en la que indica que son las pasio-

¹² J.-C. LARCHET, *Thérapeutique*, cit., p. 11.

¹³ Cfr., por ejemplo: H.U. VON BALTHASAR, *The Metaphysic and Mystical Theology of Evagrius*, «Monastic Studies», III, 1965, pp. 183-84; C. JOEST, *The significance of Acedia and Apatheia in Evagrius Ponticus. Part I*, «The American Benedictine Review», LV/II, 2004, p. 127; M. TOBON, *Apatheia in the Teachings of Evagrius Ponticus*, London, PhD University College, 2010, p. 15; L. BOUYER, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, New York, Seabury, 1982, p. 381.

¹⁴ Cfr. PLATÓN, *El Sofista* 228 a-d; *Timeo* 86 b. Refiriéndose a este asunto, indica Luis García Ballester: «Pero Platón hizo algo más: tomó los conceptos de salud y enfermedad, tal como se aplicaban al cuerpo (basados en la armonía-disarmonía, equilibrio-desequilibrio de uno de los cuatro elementos), y los extendió al alma. A las “virtudes del cuerpo”

nes sus enfermedades,¹⁵ se suman francas evocaciones de las doctrinas médicas hipocrático-galénicas que Evagrio podría haber recibido en su formación.¹⁶ En efecto, a lo largo de toda su obra nos encontramos con

(salud, fuerza y belleza), él opuso los males (enfermedad, debilidad y deformidad). De las “enfermedades del cuerpo” pasó a hablar de las “enfermedades del alma”. Laín Entralgo ha demostrado que esta oposición no fue un puro recurso metafórico, sino más bien algo vinculante y más profundo» (L. GARCÍA BALLESTER, *Alma y cuerpo, enfermedad del alma y enfermedad del cuerpo en el pensamiento médico de Galeno*, «Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría», XVI/LX, 1996, p. 724). En efecto, Laín Entralgo se pregunta expresamente si Platón al hablar de enfermedad del alma está haciendo uso de un recurso metafórico o si se trata de algo más vinculante y profundo. Y opta resueltamente por el segundo término del dilema afirmando que para Platón el alma enferma padece una *ametria*, un desequilibrio, un desorden de las creencias, los saberes, los sentimientos, y los apetitos que dan a la *psykhe* su contenido y estructura (P. LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 128). Las presentes referencias no pretenden demostrar una vinculación conceptual con Platón, sino solo dar cuenta de algunas resonancias ciertamente sugerentes si se tiene en cuenta la fuerte presencia del filósofo griego en la atmósfera intelectual de Evagrio. Para profundizar en la posible influencia platónica en el pensamiento del Póntico se puede consultar: G. BUNGE, *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 2007, p. 66; *Paternité Spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 1994, p. 18; DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, cit., pp. 28-31, 105-106, 118, 123, 128-129, 147-150; G. TSAKIRIDIS, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A look at moral evil and the thoughts*, Oregon, Pickwick Publications, 2010, pp. 6, 38, 53-55; G. CATALDO, *Vita come tensione nell'antropologia di Evagrio Pontico*, Bari, Ecumenica Editrice, 2007, pp. 53-56, 76; F. MOSCATELLI, *Studio Introduttivo. Dagli spiriti della malvagità all'incontro con Dio*, en EVAGRIO PÓNTICO, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui Diversi pensieri della malvagità*, Milano, San Paolo, 2010, pp. 18-19; M. O'LAUGHLIN, *The Anthropology of Evagrius Ponticus and Its Sources*, en *Origen of Alexandria: his world and his legacy*, eds. C. Kannengiesser y W. Lawrence Petersen, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 357-373; P. BETTILOLO, 'Camminava sulle orme del Santo Basilio': *Evagrio e il vescovo di Cesarea: Un rapporto problematico*, en *L'Epistula fidei di Evagrio Pontico: temi, contesti, sviluppi*, a cura di P. Bettiollo, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 2000, pp. 81-85.

¹⁵ Esta idea de concebir la pasión como enfermedad y, por tanto, la *apátheia* como salud, para proceder del estoicismo, aunque Evagrio realice una apropiación personal de tales nociones. Acerca de este asunto puede consultarse lo siguiente: A. GUILLAUMONT, *Introduction*, en EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique ou le moine*, t. I, Paris, Cerf, 1971, pp. 99-112; CATALDO, *Vita come tensione*, cit., pp. 69-70; TSAKIRIDIS, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science*, cit., pp. 53-55; I. MOSCATELLI, *Introduzione*, en E. PÓNTICO, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, Milano, San Paolo, 2006, p. 16.

¹⁶ Respecto a la presencia de nociones remontables a la medicina hipocrático-galénica en Evagrio, es Luke Dysinger 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 la misma atmósfera intelectual de éste, alcanza una extensión inusitada en el monje del Ponto. Cfr. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, cit., pp. 104-130; y, especialmente, el artículo consagrado a este asunto: L. DYSINGER, *Healing Judgment: Medical Hermeneutics*, in *The Writing of Evagrius Ponticus*, en *Il monachesimo tra eredità e aperture: atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano"*, a cura di M. Bielawski y D. Hombergen, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2004, pp. 75-104. Pero no es Dysinger el único especialista que se ha pronunciado acerca de esta vinculación con la medicina antigua. También lo han

una utilización reiterada y abundante de dos expresiones caras al corpus hipocrático y a la conceptualización galénica de la enfermedad. Son referimos a la díada «κατὰ φύσιν/παρὰ φύσιν» (conforme a la naturaleza/ contrario a la naturaleza). Dicha utilización es hecha, por lo general, en el marco del tratamiento del funcionamiento del alma. Evagrio está suponiendo que el alma está enferma cuando sus facultades funcionan o se hallan en un estado «παρὰ φύσιν»,¹⁷ es decir, en un movimiento o en

hecho los siguientes autores: A. GUILLAUMONT y C. GUILLAUMONT, *Nota a capitulo 17*, en EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique*, cit., p. 545; V. MESSANA, *Notas*, en EVAGRIO PÓNTICO, *La Preghiera*, Roma, Città Nuova, 1999, p. 102; CASIDAY, *Reconstructing the Theology*, cit., p. 13; R. PERETÓ RIVAS, *El conocimiento de sí como sanación en Evagrio Póntico*, en «Primeras Jornadas Internacionales de Filosofía: Cuidado de sí y cuidado del mundo», Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2016). El más reciente es el artículo de: K. CORRIGAN, *Thoughts that Cut; Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Ponticus*, en *Evagrius and His Legacy*, eds. J. Kalvesmaki and R. Darling Young, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 49-72. Respecto a la presencia de las teorías médicas antiguas en la época y en la atmósfera intelectual de Evagrio puede consultarse: PADRÓN, *La relación salud-enfermedad*, cit.; J.C. ALBY, *La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*, Santa Fe, Editorial de la Universidad Católica de Santa Fe, 2015; V. BOUDON-MILLOT et B. POUDERON, *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris, Beauchesne, 2005).

¹⁷ Esta noción general de enfermedad que está operando en Evagrio procede muy probablemente de esta doble vertiente que venimos mentando: la platónica y la hipocrático-galénica. Platón, por ejemplo, al analizar la injusticia como enfermedad del alma, se funda en una concepción de enfermedad semejante: «producir la salud equivale a instaurar el predominio de algunas partes del cuerpo sobre otras que son sometidas, conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν); en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unas y el sometimiento de otras es contrario a la naturaleza (“παρὰ φύσιν”»)» (*República* IV, 444 d). Recordemos lo que hemos afirmado con Ballester y Laín Entralgo: tomar esta noción de enfermedad del cuerpo para aplicarla al alma no parece ser simple recurso metafórico en Platón. Se trata de algo más vinculante y profundo, al decir de Laín Entralgo (*La curación*, cit., 128). Así es también en Evagrio como hemos afirmado más arriba citando a Larchet: la utilización de términos médicos no es un mero recurso retórico: el hombre está, de modo real, espiritualmente enfermo, sus facultades están orientadas de modo *parà phýsin*. Galeno tiene una definición de enfermedad confluyente con esto: «enfermedad es un estado del cuerpo, contrario a su naturaleza (“παρὰ φύσιν”), por el que padecen inmediatamente las funciones vitales» (*De sympt. Diff.* 1: VII 47 K). Por lo demás, como lo ha demostrado Laín Entralgo con abundancia de citas, la utilización de la diada *katà phýsin/parà phýsin* es fundamental en el corpus hipocrático, y la enfermedad en el marco de éste se entiende como desorden de la *phýsis* y, en este sentido, estado *parà phýsin* (P. LAÍN ENTRALGO, *La Medicina Hipocrática*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1970, pp. 55, 194. Vemos entonces una convergencia temática en las nociones de enfermedad que se manejan en los griegos y en Evagrio. No es nuestro objeto aquí examinar con profundidad la unidad conceptual que podría establecerse entre esta noción clásica y la que maneja el Póntico. Además de la identidad terminológica, tenemos datos ciertos acerca de la formación clásica de nuestro autor y acerca del interés por la medicina griega que se verifica en su atmósfera intelectual y en su mismo pensamiento. Sus maestros, Basilio de Cesarea y Gregorio Nacienceno, conocen muy bien la teoría y la práctica médica y la usan en muchas ocasiones como modelo o metáfora de la vida espiritual. Todo ello, y fundamentalmente la importante utilización

un estado contrarios a la finalidad para la cual fueron hechas por el Creador. Es en este sentido que las pasiones pueden ser llamadas enfermedades del alma, como insiste Guillaumont,¹⁸ y la *apátheia* “salud del alma” («ὀγείαν ψυχῆς») como la llama el mismo Evagrio:¹⁹ aquéllas en cuanto son movimientos de la parte pasional contrarios a la naturaleza, es decir, contrarios a aquellos fines que el Creador ha impuesto a las potencias pasionales, y ésta (*apátheia*) en cuanto constituye el estado por el que la parte pasional, orientada habitualmente de modo *katà phýsin*, no gravita negativamente – sino al contrario – en la labor contemplativa. Pero la novedad que introduce Evagrio es que estos movimientos contranatura se enraízan en un estado *parà phýsin* más fundamental y causativo en tanto ‘afección’ del centro de la persona. A saber, el de la ignorancia, estado *parà phýsin* del *nous*.

La caída original de la Unidad resulta en el esquema evagrano el origen primero de la enfermedad del alma pues significa apartarse de aquello para lo cual la naturaleza racional ha sido hecha. Más aun, el alma es el *nous* caído y apartado de su naturaleza. Y para el *nous* apartarse de su naturaleza es apartarse del conocimiento divino, caer en la ignorancia respecto de Dios. La caída constituye el origen primero de la enfermedad porque ella engendra ignorancia de Dios que es el estado propiamente antinatural del *nous* en tanto éste es, originariamente, potencia cognoscente, receptividad intelectual de la Unidad Divina.

No es la Unidad la que, por sí misma, se pone en movimiento; sino que ella es puesta en movimiento por la receptividad del *nous*, el cual por su negligencia, desvía de ella su rostro y, por el hecho de ser privado de ella, engendra la ignorancia («ἀγνοσία»)²⁰.

de términos médicos por parte de nuestro autor, nos sugiere con fuerza una continuidad conceptual. Baste, a los fines de nuestro estudio, tener en cuenta que la noción de enfermedad de la que parte Evagrio, y que parece tener estos antecedentes antiguos, es aquella de estado *parà phýsin*, y que el criterio para definir como contranatura un estado o movimiento del alma es su inadecuación al fin último del hombre que es el conocimiento.

¹⁸ A. GUILLAUMONT y C. GUILLAUMONT, *Comentario a capítulo 56*, en EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique ou le moine*. Introducción, traducción y notas de A. Guillaumont y C. Guillaumont, Sources Chrétiennes 171, Paris, Cerf, 1971, pp. 631-633; *Comentario a capítulo 33*, en EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science*. Introducción, traducción y notas de A. Guillaumont y C. Guillaumont, Sources Chrétiennes 356, Paris, Cerf, 1989/2008, pp. 150-151; *Un philosophe*, p. 253.

¹⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique 56*, cit., p. 630.

²⁰ ID., *Les six centuries*, cit., I, 49.

Si esta *ἀγνοσία* es el primer mal que acaece al *nous* caído, podemos sospechar que la enfermedad que padece el alma, en tanto *nous* caído, posee una vinculación causal con dicha ignorancia. Si para Evagrio la salud completa, el estado propio y *katà phýsin* del *nous*, se halla en el conocimiento divino, no es aventurado suponer que la enfermedad consistiría en la ausencia de ese conocimiento, en un particular tipo de ignorancia de Dios. Pero ¿no hemos indicado que la ignorancia respecto de Dios es valorada de modo positivo por Evagrio y llamada ignorancia infinita o infranqueable? Despejar esta aparente paradoja nos pondrá frente al verdadero sentido de esta ignorancia ‘patológica’. Vayamos desbrozando de a poco el camino para poder responder enseguida a esta última y central cuestión.

Este estado de «*ἀγνοσία*» que caracteriza, entonces, la existencia postlapsaria del *nous* es vinculado, algunas más páginas más adelante de la misma *KG*, con los conceptos de enfermedad y carencia del alma: «La riqueza del alma es la ciencia, y su pobreza la ignorancia; pero si la ignorancia es privación de ciencia, la riqueza es anterior a la pobreza, y la salud del alma a su enfermedad».²¹

La imagen de la pobreza y la riqueza para referirse, respectivamente, a la ignorancia y a la ciencia aparece también en los escolios a los Proverbios y a los *Salmos*: «La pobreza es la privación de la ciencia»;²² «Y así Salomón dice en los *Proverbios*, «da bebida fuerte a aquellos que sufren, y deja que esos en peligro beban vino así olvidan la pobreza» es decir la ignorancia, la cual es la pobreza de las naturalezas racionales».²³

Pues bien, ¿qué significa plantear la enfermedad en estos términos? Por lo pronto inscribirla en una doctrina metafísica muy presente en la Patrística y que Evagrio, que la sigue devotamente, ha desarrollado en capítulos anteriores de esta misma obra. Dicha doctrina se refiere a la prioridad ontológica absoluta del bien sobre el mal, y a la concepción del mal como privación o falta.²⁴ Cabe preguntar, pues, ¿qué significa

²¹ *Ivi*, II, p. 8.

²² EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes* 75. Introducción, traducción y notas de P. Géhin, Sources Chrétiennes 340, Paris, Cerf, 1987, p. 173.

²³ *Id.*, *Scholia on Psalms* 142, 8. Texto disponible en el index de Dysinger: http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm (visitado el 7-11-2016).

²⁴ A lo largo de la primera centuria de *KG*, Evagrio deja bien establecido su adhesión a esta doctrina metafísica desarrollada ya por sus predecesores. En por lo menos 4 *kephalaia* de dicha centuria, empezando significativamente por el que abre esta fundamental obra evagriana, el monje del Ponto establece claramente la subsistencia del Bien primero y la concepción del mal como privación de dicho Bien. Junto al primero deben considerarse, a

plantear la enfermedad en el marco de esta doctrina? ¿De qué estado previo «indestructible»²⁵ es ella privación? Evagrio lo dice claramente: de la participación de la Unidad y, en ella, del conocimiento inagotable de la Trinidad Divina.²⁶ Evagrio pone en esta *gnosis* definitiva pero interminable, el fin del itinerario cristiano que es retorno a un estado perdido, y habla de ella como del estado completo de salud:

Cuando la naturaleza racional reciba la contemplación que le concierne, entonces toda la potencia del *nous* será sana²⁷

Las almas que están en la salud de la Unidad («μονάδος ὑγεία») no tienen necesidad de este espesor material [que es el cuerpo]²⁸

Lo mismo que los medicamentos son vanos después de la completa curación («ὑγίαν»), así las razones de los siglos y de los mundos son vanas después de la ciencia de la Santa Trinidad²⁹

En los escolios 23 y 64, complementarios entre sí, del comentario evagriano a *Proverbios* 2, 17 y 5, 18 respectivamente, reaparece esta idea de la enfermedad como privación y alejamiento de la *gnosis*.³⁰ La mujer de la juventud de los proverbios es la «ciencia de Dios» que nos ha sido dada desde el origen («ἀρχή»), y que designa la condición primera («πρότερος κατάστασις»). Ella ha sido abandonada y olvidada por una «malvada decisión («βουλή κακή»)». Pero – Evagrio insiste – este abandono y olvido constituyen una enfermedad («νόσος») que es secundaria en relación a la salud («ὑγεία»), que viene después de ella. La salud, dirá asimismo en el esolio 77, no ha aparecido con la eliminación de la enfermedad («νόσος»): ésta es en verdad una privación de aquella.³¹

fin de tener una idea completa del modo en que esta doctrina se presenta en nuestro autor, los *kephalaia* 39, 40 y 41 de la misma centuria.

²⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, cit., I, 40.

²⁶ El término Unidad lo usamos aquí en el sentido que ha explicado Gabriel Bunge: como estado existencial de unicidad entre el Creador y sus creaturas (G. BUNGE, *Encore une fois: Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d'Évagre le Pontique*, «Adamantius», XV, 2009, pp. 9-42). Es en esta Unidad, que implica el reconocimiento de sí como parte del designio de unión deificante, que el ser racional se sitúa en el estado de aquella ignorancia infranqueable, sin término, que mentáramos al inicio.

²⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, cit., II, 15.

²⁸ ID., *Chapitres des disciples d'Évagre* 8. Introducción, traducción y notas de P. Géhin, Sources Chrétiennes 514, Paris, Cerf, 2007, p. 111.

²⁹ ID., *Scholies à l'Écclésiaste* 1. Introducción, traducción y notas de P. Géhin, Sources Chrétiennes 397, Paris, Cerf, 1993, pp. 60-61.

³⁰ ID., *Scholies aux Proverbes* 23 y 64. Introducción, traducción y notas de P. Géhin, Sources Chrétiennes 340, Paris, Cerf, 1987, pp. 116-117, 156-157.

³¹ *Ivi*, 77, p. 177.

Es en relación a estos conceptos que puede ser entendida una elocuente expresión que usa Evagrio en el escolio 200 de la misma obra para calificar la incapacidad de contemplar y la pérdida de las nociones de Dios. A saber, «la más total locura (“παντάπασιν ἀλογίαν”)), traduce Géhin. En el mismo sentido dirá, en el escolio 185, que «la ciencia hace cesar la sinrazón (“Ἄνοιαν παύει γῶσις”)). En la ciencia de Dios, en efecto, se encuentra el bien propio («ἰδία») de la naturaleza racional, dirá además en el escolio 66. El término «ἰδία» designa, también, la condición de propio, de perteneciente a uno mismo, que algo puede tener. La ciencia de Dios, es algo propio de la naturaleza racional de tal manera que, como bien señala Hausherr, ella entra en su propia definición:³² la naturaleza racional es receptividad intelectual de la Unidad Divina, de la ciencia de Dios.

El pasaje de la ignorancia a la ciencia verdadera, es, por todo esto, una auténtica resurrección del *nous*, dirá nuestro autor en *KG*.³³ En efecto, el *nous* saldría del estado de enfermedad y muerte que para él, potencia cognoscente de Dios, significa la ignorancia, cuando acceda o retorne al conocimiento esencial del que es susceptible y por el cual participará de la Unidad. Este *kephálaion* es paralelo a aquel ya citado que nos indicaba que la naturaleza racional estará completamente sana cuando reciba la contemplación que le concierne. Se comprende así que el Póntico afirme expresamente, hacia el final de *KG*, que la salida de la ignorancia es una auténtica curación.³⁴ Curación inteligible y salida fuera de la ignorancia son puestas en correspondencia aquí a partir de imágenes bíblicas que sirven de símbolos. La retroversión griega de S_1 pone en paralelo con la salida de la ignorancia el concepto de salud oculta o escondida («ὕγεια κρυπτή»). Se trata de aquella salud de la Unidad («μονάδος ὑγεία») de que hablaríamos más arriba, en la cual «contemplaremos al santo y oculto (“κρυπτόν”) Padre»,³⁵ accederemos a la «Ciencia de la Trinidad Santa».³⁶

Ahora bien, establecido que la ignorancia es la enfermedad del alma para Evagrio, es necesario, si queremos conocer en profundidad lo que

³² I. HAUSHERR, *Ignorance Infinie*, «Orientalia Christiana Periodica», II, 1932, pp. 351-362, 358.

³³ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, cit., V, 25.

³⁴ *Ivi*, VI, 64.

³⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Carta IV*, cit., 5. Para la cita de este texto usamos la traducción directa del griego al inglés de Luke Dysinger. Dicha traducción se encuentra en el index evagriano on line elaborado por el mismo autor. Consultar en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters/00a_start.htm (consultado el 10-11-2016).

³⁶ *Id.*, *Scholies à l'Ecclésiaste 1*, cit., p. 61.

caracteriza al estado de enfermedad, precisar mejor de qué conocimiento sería dicha ignorancia. Al decir del conocimiento divino o de Dios, como hemos venido subrayando, estamos respondiendo de modo general. Tarde o temprano nos topamos con una aparente contradicción que ya hemos formulado al iniciar este apartado: ¿no habíamos indicado que la ignorancia respecto de Dios resulta una condición perpetua del *nous* frente a un objeto de conocimiento inagotable, y en este sentido es valorada de modo positivo por nuestro autor? ¿Cómo puede entonces la ignorancia finita o limitada en que Evagrio cifra la enfermedad, tener también como objeto de *a-gnosis* a Dios?

En la quinta centuria de *KG* podemos encontrar un principio de respuesta a esta aparente contradicción.

Aquel que ve al Creador según la armonía de los seres, no es su naturaleza lo que conoce, sino su sabiduría, con la cual ha hecho toda cosa; yo quiero decir no la sabiduría esencial, sino aquella que aparece en los seres, aquella que tienen la costumbre de llamar contemplación natural esos que son expertos en estas cosas. Y si esto es así, cuánta es la locura de esos que dicen que conocen la naturaleza de Dios.³⁷

Al ver al Creador en la armonía de los seres – es decir, al acceder a la contemplación natural, al vencer la ignorancia finita –³⁸ no es la naturaleza del Creador lo que conocemos – respecto de la cual tenemos una ignorancia infinita, ilimitada («ἀπέραντος») – sino la sabiduría con que ha hecho todas las cosas. Es decir que lo que la ignorancia negativa desconoce es la sabiduría divina que aparece en los seres, los principios que presiden la existencia de los seres y el designio divino sobre ellos. Desconoce los *lógoi* de las cosas, aquellas identidades internas de los seres que el Creador les ha dado y en las que, por lo mismo, el Creador manifiesta, circunscriptamente, su sabiduría. Por ello estos *lógoi* son, dirá Evagrio en sus escolios a los Salmos, las palabras que componen el libro de Dios («Βιβλίον Θεοῦ») en el cual podemos conocer sus designios en tanto lo descubrimos como creador («δημιουργός»), sabio («σοφός»), providente

³⁷ *Id.*, *Les six centuries*, cit., V, 51.

³⁸ Recordemos aquí lo afirmado por Evagrio en sus escolios a los *Salmos* que complementa el texto de *KG* citado: «La ciencia de todos los seres es limitada, la ciencia de la Trinidad sola es ilimitada, porque ella es la sabiduría esencial». El texto pertenece al escolio 2 del versículo 3 del *salmo* 44, y puede ser consultado en la reproducción parcial del texto griego original y su correspondiente traducción inglesa, que se encuentra en el *index* elaborado por Dysinger: http://www.ldysinger.com/Evagrius/00a_start.htm (visitado el 5-11-2016).

(«προνοητής») y juez («κριτής»)³⁹. Estos *lógoi* son así, espejo de la bondad de Dios, de su potencia y su sabiduría.⁴⁰

Ahora bien, la ignorancia es posterior al conocimiento (es privación de éste) y es, por otro lado, consecuencia inmediata de la caída, ¿qué sabiduría divina presente en los seres es entonces la que tenía antes de la caída el *nous*? No puede ser, primariamente, la que está presente en los seres materiales pues éstos en la metafísica evagriana comienzan a ser una vez consumada la caída, es decir, cuando la ignorancia negativa es ya un estado del *nous*. Es más, la creación corporal para Evagrio es un modo en que el Creador auxilia al ser racional para que éste vuelva a la Unidad.⁴¹ Si la sabiduría que ignora el *nous* al caer es la sabiduría que con que Dios ha hecho los seres, lo que el *nous* ignora es la sabiduría con que Dios lo ha creado a él, pues los seres creados en los que aquella sabiduría se manifestaba antes de su caída eran los seres racionales, entre los cuales él mismo se contaba. El *nous* ha perdido con la caída el conocimiento del designio divino sobre él mismo, desconoce los principios que han presidido su existencia, desconoce su *logos*. Ignora así, según aquello de los escolios a los salmos, que Dios es su Creador que lo llevó del no ser al ser, ignora que Dios es sabio, providente y juez que ha dispuesto todo para su salvación y eterna beatitud.

Esta idea que podemos deducir del planteamiento metafísico evagriano explica, por ejemplo, el significativo uso, que se puede encontrar en algunos pasajes de la obra evagriana, de los dos términos que se pueden usar en griego para referirse el rostro: «πρόσωπον» y «ὄψις».

El alma pecadora posee dentro de sí una imagen de sí misma que no posee rostro, reducida al cuerpo, indica nuestro autor en el *Tratado sobre los Pensamientos*. A partir de y con esta imagen peca.⁴² ¿Cuál es la razón que aduce nuestro autor para explicar por qué dicha imagen no tiene rostro? Porque «nunca lo ha visto», indica la traducción de Sources Chrétiennes. Como indican Casiday⁴³ y Corrigan,⁴⁴ comentando este

³⁹ El texto pertenece al esolio 8 del versículo 16 del *Salmo* 138, y también puede ser consultado en el enlace al index de Dysinger que hemos consignado en nota anterior.

⁴⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, cit., II, 1.

⁴¹ Todas las edades, mundos y cuerpos son, en Evagrio, un efecto de la providencia de Dios que ha querido con ellos facilitar el retorno de los *noes* a la unión con Dios y reconquistar la ciencia primera. A propósito de esto, cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, cit., III, 7, 42; y ver: DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, cit., p. 33; GUILLAUMONT, *Un philosophe*, cit., p. 347.

⁴² EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les Pensées* 25. Introducción, traducción y notas de P. Géhin, C. Guillaumont y A. Guillaumont, Sources Chrétiennes 438, Paris, Cerf, 1998, pp. 240-245.

⁴³ CASIDAY, *Reconstructing the Theology*, cit., p. 173.

⁴⁴ K. CORRIGAN, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in 4th Century*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 117.

enigmático capítulo, tomada literalmente esta aseveración es inverosímil: solo sería verdad en total ausencia o absoluto desconocimiento de un espejo o de una superficie refleja, como algún líquido. Lo cual es impensable. Por lo demás, resulta inverosímil que el mismo Evagrio, que escribe a partir de su propia experiencia, no haya visto nunca su propio rostro pues los testimonios biográficos subrayan con énfasis que, durante su juventud, nuestro filósofo fue muy vanidoso, amante de la vestimenta hasta el extremo de mudar de ropa tres veces por día. La observación de Casiday a la traducción del verbo «θεάομαι» («θεασάμενος» en el original) resulta aquí oportuna y esclarecedora. En efecto, antes de decir «nunca lo ha visto», sería más apropiado decir «nunca lo ha contemplado», una traducción que también es admitida por el texto griego y que resulta más inteligible a la luz del completo pensamiento evagriano.⁴⁵

El rostro representa en el pensamiento de Evagrio el *lógos* del alma. Y el *lógos* de las cosas es precisamente aquello que el alma enferma no puede contemplar. El alma enferma es la que se halla impedida de la contemplación natural la cual consiste en la captación espiritual de los *lógoi* de las cosas. El rostro es, por lo demás, aquello que el *nous* ha desviado de la Unidad⁴⁶ y por lo cual ha caído en la ignorancia. En esa Unidad era donde él podía reconocerse: desviando su rostro de ella, se pierde a sí mismo, pierde su rostro.

La virtud es el rostro exacto del alma, indica el Póntico en *KG*.⁴⁷ Ese rostro que se reconoce en la virtud designa – indica nuestro autor – el *lógos* del hombre,⁴⁸ creado en, y destinado a, el estado de virtud y participación de la Unidad mediante la contemplación. Es por esta condición originaria que «la malicia hace avergonzar el rostro (“πρόσωπον”) de nuestra alma».⁴⁹ El rostro del alma es el *nous* salido de las manos del creador y ‘vidente’ en cuanto tal. Ahora bien, el *lógos* de las cosas solo es asequible al gnóstico, al que ha salido o comenzado a salir de la ignorancia. El ignorante no puede captar el *lógos* de sí, no puede contemplar su rostro y asume entonces una imagen de sí incompleta, reducida al cuerpo, sin su *lógos*.

⁴⁵ Cfr. CASIDAY, *Reconstructing the Theology*, cit., p. 173.

⁴⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, cit., I, 49.

⁴⁷ *Ivi*, IV, 55.

⁴⁸ El texto pertenece al escolio 1 del versículo 1 del *salmó* 33: «πρόσωπον δὲ ἀνθρώπου ἢ γραφή πολλῶν τὸν λόγον λέγει». También puede consultarse en el enlace ya consignado del *index* evagriano de Dysinger.

⁴⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes* 94, cit., p. 195.

Esta asunción posee graves consecuencias para nuestro autor. Digamos solamente aquí que ella engendra la filautía («φιλαυτία») o amor desordenado de sí. Ésta es, en efecto, amor al yo-cuerpo (el yo asumido por la ignorancia) y, en este sentido, origen,⁵⁰ madre,⁵¹ raíz⁵² de todos los *logismoi* o pensamientos perturbadores:⁵³ «El primero de todos los pensamientos es el de la filautía; después de éste, vienen los ocho»;⁵⁴ «El que se ha liberado de la pasión por el cuerpo, es decir la de la filautía, se libera fácilmente de las otras pasiones también, como la cólera, la tristeza, etc.»⁵⁵

3. La palabra como encarnadura del lógos que cura

Frente a este completo panorama del estado actual del alma, y frente a un planteamiento etiológico como el que hemos intentado reconstruir, se puede entender porqué Evagrio reconoce en la palabra una capacidad terapéutica que debe ser actualizada – y puede serlo, como veremos, de distintos modos – durante todo el itinerario hacia la completa salud que propone el filósofo del desierto. Ella, en efecto, puede curar la ignorancia.

Por cierto, Evagrio no es el primero en reconocer que la palabra puede tener un efecto curativo. En este como en tantos otros temas, existía una importante tradición clásica y cristiana que sin dudas gravitó sobre su original propuesta. Cuando Evagrio propone, por ejemplo, la recitación de salmos como modo de aquietar las pasiones y curar el alma uno no puede sino evocar los desarrollos acerca del ensalmo curativo que Platón hiciera en el *Cármides*. Asimismo no se puede ignorar lo establecido por Aristóteles acerca del poder persuasivo de la palabra, pues en este

⁵⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre* 94. Introducción, traducción y notas de P. Géhin, Sources Chrétiennes 514, Paris, Cerf, 2007, p. 187.

⁵¹ *Ivi*, 57, p. 159.

⁵² *Ivi*, 130, p. 215.

⁵³ El término *logismoi* tiene siempre en Evagrio un sentido peyorativo. El mismo designa, en sentido lato, la actividad cognitiva propia del estado del alma enferma, identificándose a veces con la misma tentación demoníaca.

⁵⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Skemmata* 53. El texto griego se encuentra en el index elaborado por Dysinger: http://www.ldysinger.com/Evagrius/05_Skemmm/00a_start.htm (visitado el 5-11-2016). La traducción utilizada pertenece a W. HARMLESS y R.R. FITZGERALD, *The sapphire light of the mind: the Skemmata of Evagrius Ponticus*, «Theological Studies», LXII, 2001, pp. 498-529.

⁵⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre* 41, cit., p. 145.

poder Evagrio basa la propuesta de la palabra como recurso terapéutico. Para el Póntico, ella persuade y cura porque otorga un esclarecimiento respecto de sí, ordenando las pasiones y las creencias y permitiendo el autoconocimiento. Como en Aristóteles, la palabra persuade – y puede curar, de acuerdo a la propuesta de Laín Entralgo que propone añadir un género de persuasión terapéutica a los cuatro aristotélicos – cuando el alma del que oye gana esclarecimiento respecto de sí misma.⁵⁶

Esta tradición clásica, de la que consignamos solo los dos mojonos más importantes, está operando sin duda en la época de la Antigüedad Tardía en la que Evagrio desarrolla su obra. El mismo Laín Entralgo que tan exhaustivamente se ha ocupado del tópico en el pensamiento clásico, indica al cerrar su obra que con la aparición del cristianismo, comienza una nueva posibilidad para esta auténtica ‘psicoterapia verbal’ que es el recurso a la palabra como instrumento curativo, y menciona significativamente a tres pensadores cristianos que han sido maestros o influencias directas de Evagrio: Gregorio de Niza, Basilio de Cesarea y Clemente de Alejandría. En efecto, la importancia que adquirirá la palabra hacia la época de todos estos primeros siglos de cristianismo, será fundamental. Carol Harrison se ha referido abundantemente a la importancia central de la palabra en esta cultura de los primeros siglos cristianos e incluso ha subrayado que ella tenía para todo el universo de la época un poder casi mágico «para expulsar el mal, encantarlo y curarlo».⁵⁷ Clemente y su discípulo Orígenes, por ejemplo, tan importantes en el pensamiento de Evagrio, se han ocupado del tópico de la palabra y su capacidad curativa, primordialmente en el marco de la figura del Cristo médico. Para el primero Cristo es el *Logos therapeutikós* que cura las pasiones mediante una acción educativa consistente en aconsejar y consolar.⁵⁸ Para Orígenes este Médico divino cura por sus palabras, que están en las Escrituras. Para Orígenes la palabra de Dios tiene efectos curadores y el Evangelio es medicina.⁵⁹

⁵⁶ LAÍN ENTRALGO, *La curación*, cit., pp. 167-174.

⁵⁷ Cfr. C. HARRISON, *The Art of Listening in the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 3-11.

⁵⁸ «Es como sanador y consejero a la vez que, sucediéndose a él mismo, exhorta al que primero ha convertido, y, especialmente, promete la curación de las pasiones que están en nosotros. Nosotros le daremos el solo nombre de Pedagogo que le conviene bien: el pedagogo, en efecto, se ocupa de la educación y no de la instrucción; su fin es hacer mejor al alma, no enseñarle» (C. DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* I, I, 4. Introducción, traducción y notas de M.H.-I. Marrou y P.C. Mondésert, *Sources Chrétiennes* 70, Paris, Cerf, 1960, p. 111). Para una profundización del tópico de la palabra curativa en Clemente ver: P. DRUILLE, *El poder sanador de la palabra en Clemente de Alejandría*, «Circe», XIII, 2009, pp. 123-137.

⁵⁹ «Cuando tú veas un hombre herido por sus pecados y atravesado por las flechas del

Evagrio no será ajeno a esta tradición cuyos trazos aparecen, como veremos, aquí y allí en su obra. Pero su propuesta presenta un sello original. No puede ser de otra manera cuando se tiene en cuenta que ella tiene como contexto de surgimiento la singular concepción evagriana de enfermedad del alma y la apropiación de la cosmología origenista en que dicha concepción se enmarca. En efecto, creemos que el reconocimiento evagriano de la capacidad curativa de la palabra y la consecuente asignación de una función terapéutica dentro del itinerario hacia la curación, puede y debe ser inscripto, además de en la recepción de aquella tradición, en la concepción del designio creador-curativo de la Providencia que «quiere que el hombre se salve y llegue al conocimiento de la verdad» (1 *Tm* 2, 4), lo cual significa en Evagrio superar la oscuridad de aquella ignorancia posterior a la caída. Un texto de la obra *Capítulos de los discípulos de Evagrio* nos sugiere junto a otros este enmarcamiento original de la consideración evagriana de la palabra como recurso de curación: «Al igual que para aquel que sufre de los ojos el colirio es conforme a la naturaleza (“κατὰ φύσιν”), más que para aquel que está en buena salud, así para el alma, el cuerpo es conforme a la naturaleza (“κατὰ φύσιν”), pero (las almas) que están en la salud de la unidad no tienen necesidad de este espesor material».⁶⁰

Resulta muy sugerente que la metáfora utilizada sea la del colirio y los ojos. El término griego «κολλύριον» designaba ya en la medicina antigua un medicamento de diversa procedencia que podía tener varios usos terapéuticos, entre ellos el oftalmológico.⁶¹ Evidentemente, aquella utilización metafórica supone este último. Un uso semejante del término en que puede estar inspirado este texto, y que puede echar luz sobre el sentido en que esta imagen médica es usada en él, la encontramos en el libro del *Apocalipsis*. En la carta a la Iglesia de Laodicea, leemos: «Te aconsejo que para enriquecerte compres de Mí [...] colirio para unguir tus

diablo, tú le aplicarás los discursos curadores, tú le presentarás el remedio de la palabra de Dios, a fin de curar por su penitencia las heridas del pecado y mostrarle el remedio de la confesión» (ORÍGENES, *Homélies sur les Nombres*, XIV, 2. Introducción, traducción y notas de M. Borret y L. Doutreleau. Sources Chrétiennes 29, Paris, Cerf, 1951, p. 288). Ver también de Orígenes: *Homélies sur l'Exode* II, 2 y *Homélies sur la Genèse* XVI, 4. Para profundizar en el tópico del Cristo médico en estos autores, además de la citada obra de Samuel Fernández que se centra en el tratamiento del tópico que hace Orígenes, se puede ver: G. DUMEIGE, *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, «Rivista di archeologia cristiana», XLVIII, 1972, pp. 115-141.

⁶⁰ *Ivi*, 8, p. 111.

⁶¹ Cfr. M. CEREZO MAGÁN, *La salud según Galeno*, Lleida, Universitat de Lleida, 2015, p. 302.

ojos a fin de que veas» (*Ap* 3, 18). La imagen médica de que hace uso el texto evagriano para esclarecer las relaciones entre el alma y el cuerpo, posee – teniendo en cuenta la doctrina evagriana más amplia – un sentido semejante: el cuerpo le es dado al alma para ver, para curarse. Si el colirio es natural al ojo enfermo porque le da algo que le falta supliendo la carencia que lo enferma, el cuerpo es natural al alma por una razón análoga. Ahora bien ¿qué le falta al alma que el cuerpo pueda darle? ¿Qué le falta al *nous* caído? Le falta aquella “ciencia de Dios” de que hablamos hace un momento. El cuerpo curaría esa falta de conocimiento permitiendo conocer la sabiduría con que Dios ha hecho las cosas, según veíamos al analizar el texto de *KG* V, 51. En efecto, el cuerpo posee en Evagrio un rol indispensable para acceder a la ciencia. Es al alma lo que el colirio a los ojos. Esto es algo que Evagrio afirma en varios lugares:

El *nous* que es imperfecto es el que tiene necesidad de la contemplación que es conocida por la naturaleza corporal.⁶²

Este cuerpo es la imagen de la mansión, y los sentidos portan el signo de las ventanas, por las cuales el *nous* mira y ve las cosas sensibles.⁶³

No es posible sin el cuerpo aprehender las cosas sensibles.⁶⁴

Así el capítulo 24 de la compilación de los discípulos de Evagrio, llama significativamente al cuerpo «escuela de ciencia (“*παιδαγωγεῖον γνῶσεος*”))».⁶⁵ Y en *KG* nuestro autor habla del cuerpo utilizando la imagen del lecho del enfermo, necesario para que éste recupere la salud

Aquel que es pasible y ora porque su salida del cuerpo se produzca rápidamente, se asemeja a un hombre que está enfermo y que demanda al carpintero romper rápidamente su lecho.⁶⁶

Es permaneciendo en ese lecho que el enfermo puede curarse de su enfermedad. Es mediante el cuerpo, escuela de ciencia, que el alma puede obtener aquella *gnosis* cuya carencia la tiene enferma.

El cuerpo con sus sentidos permite acceder a todo aquello que Dios ha dispuesto para su curación y salvación. Y la función terapéutica de la palabra se inscribe aquí: ella transmite el *logos* que cura. Ella es, en

⁶² EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, cit., III, 10.

⁶³ *Ivi*, IV, 68.

⁶⁴ *Carta* 56. Para la cita de este texto usamos la edición de P. GÉHIN, *Nouveaux fragments grecs des Lettres d'Évagre*, «Revue d'histoire des textes», XXIV, 1994, pp. 117-147, 140.

⁶⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre* 24, cit., p. 129.

⁶⁶ *Id.*, *Les six centuries*, cit., IV, 76.

rigor, encarnadura del *lógos*. Y el cuerpo es dado para recibir esa palabra, lo cual es decir: para recibir los *lógoi* que curan, llamados en otro lugar «φάρμακα». ⁶⁷ Más aún, ella es capaz – en virtud de una potencialidad especular notablemente identificada por Evagrio – de encarnar el *lógos* de sí y devolver al hombre enfermo la imagen real de sí mismo que lo cure, en tanto en ella reconoce, como veremos, la sabiduría con que Dios lo ha creado. El cuerpo, en suma, permite la recepción de la palabra que sana. ⁶⁸

La palabra en su estructura material representa el vehículo o, mejor, la encarnadura del *lógos* que cura. Por ello, como veremos, el término *lógos* designa, en ocasiones indistintamente, tanto aquella identidad interna de las cosas que mentáramos en los capítulos anteriores (y que Evagrio llama medicamento [«φάρμακον»] para lograr la completa curación [«τελείαν ὑγείαν»]), ⁶⁹ cuanto la mismísima palabra material que cura de modo concreto. El *lógos*, y primariamente el *lógos* de sí, cura. Y el *lógos* es identidad interna de las cosas – del alma – que se encarna en la palabra material.

Teniendo en mente esta doble acepción del término *lógos*, Evagrio equiparará la contemplación de las cosas (el descubrimiento de sus *lógoi*) con la escucha de una palabra que cura. Lo hace, por ejemplo, en el marco de una interpretación simbólica del versículo 8 del capítulo 6 del libro de los *Proverbios* ⁷⁰

Por “la hormiga”, Salomón nos describe probablemente la vida práctica, mientras que por la «abeja» designa la contemplación de las creaturas y del Creador mismo, que puros e impuros, sabios e insensatos “llevan a su boca para la salud” de su alma. Considero también que la cera corresponde a las realidades mismas, mientras que la miel que ellas contienen es el símbolo de su contemplación. Y la cera pasará, porque es dicho: “El cielo y la tierra pasarán”. Pero la miel no pasará, porque no pasarán las palabras (*λόγοι*) de Cristo nues-

⁶⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies à l'Ecclésiaste* 1, cit., p. 61.

⁶⁸ Esta idea que proponemos de situar el reconocimiento evagriano de la capacidad curativa de la palabra tanto en un contexto histórico cuanto, principalmente, en uno teológico referente a la doctrina de la caída del *nous* y al designio salvífico de la Providencia sobre él, encuentra un eco en el enmarcamiento que propone Carol Harrison a la preocupación de los padres en general por el asunto de la escucha de la palabra: cfr. C. HARRISON, *The Art of Listening in the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 10-11.

⁶⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies à l'Ecclésiaste* 1, cit., p. 61.

⁷⁰ Respecto al texto particular de los *Proverbios* que Evagrio usa ver: P. GÉHIN, *Introduction*, en EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes*, cit., pp. 23-25. El versículo que el Póntico comenta aquí es el siguiente: «O bien mira a la abeja [...] Reyes y particulares llevan sus labores a su boca, para su salud» (*Pr* 70, 6, 8).

tro Salvador, de quien Salomón habla en estos términos: “Las buenas palabras («λόγοι καλοί») son rayos de miel, su dulzor cura el alma («ἴασις ψυχῆς»)”.⁷¹

La palabra que cura es la de Cristo pues ella es «espada que separa al *nous* de la ignorancia».⁷² Y esta palabra es tanto *lógos* – identidad interna, principio subyacente – de las cosas cuanto expresión verbal concreta («λόγοι καλοί») que transmite ese *lógos*, modifica las pasiones y puede así curar el alma. Evagrio identifica aquí las palabras de Cristo con los *lógoi* de las cosas.⁷³ Y sugiere ya el modo en que esos «φάρμακα» (los *lógoi*) han de llegar al alma para curarla: mediante palabras bellas y buenas («λόγοι καλοί»). No cualquier palabra, sino la que es bella y buena: solo la que tiene tales características es la que expresa o encarna apropiadamente el *lógos* que puede curar. La expresión verbal que cura es la que transmite el *lógos* que es ‘medicamento’ de la ignorancia. Pero para transmitirlo debe cumplir con ciertas condiciones.

La condición que se desprende de este texto no puede sino evocar la condición que pusiera Platón en el *Cármides* a la palabra curativa. En efecto, el griego también utiliza el adjetivo *kalós* para identificar a la palabra que puede tener un efecto curativo en el alma⁷⁴ ¿Y cuándo el *lógos* es *kalós*? Se pregunta oportunamente Lain Entralgo al abordar este tópico en Platón. La respuesta no puede ser más significativa en el marco de nuestro estudio: cuando ella refleja al alma. De allí la necesidad de la presentación previa del alma advertida hasta tres veces en el *Cármides*.⁷⁵ Esta idea que en Platón está claramente insinuada, resulta, a nuestro entender, una de las claves con la cual comprender el reconocimiento evagriano de la capacidad terapéutica de la palabra. En efecto, al visua-

⁷¹ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes* 72, cit., p. 171.

⁷² Id., *Scholia on Psalms* 44, cit., p. 4. Traducción disponible en index evagriano elaborado por Dysinger: http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm (visitado el 07-11-2017).

⁷³ El Póntico da también a la contemplación natural, es decir a aquella «ciencia verdadera de los seres» (EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique* 2, cit., p. 498) de que hablábamos al inicio, la denominación de “Reino de Cristo” (EVAGRIO PÓNTICO, *Letter on the faith*, trad. A. Casiday, en A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, New York, Routledge, 2006, pp. 46-58, 52). Los *lógoi* de las cosas están en Cristo y son en Cristo: son su sangre, dirá metafóricamente Evagrio (*A los Monjes* 119 [Madrid, Ciudad Nueva, 2013]). Por otro lado, al inicio de sus *Skemmata* afirma: «Cristo, en tanto que Cristo, posee el conocimiento de los seres. En tanto que Creador, posee los principios subyacentes de las edades y los mundos. En tanto que incorpóreo, posee los principios subyacentes de los seres incorpóreos» (*The sapphire light*, cit., 521).

⁷⁴ PLATÓN, *Cármides* 157a.

⁷⁵ Ivi, 157 b-c, 158c. ENTRALGO, *La curación*, cit., pp. 120-121.

lizar los modos en que se concreta la acción curativa de la palabra, se verifica que para nuestro autor ella cura cuando actualiza su potencialidad especular, cuando es capaz de reflejar al alma. Esta idea además de manifestar una confluencia notable con el planteo platónico – y aún con el de la *Retórica* aristotélica⁷⁶ – resulta en Evagrio el fundamento de una serie de ‘propuestas terapéuticas’ coherentes con la concepción de enfermedad que hemos intentado desentrañar. En efecto, si la enfermedad es ignorancia de sí, no resulta extraño que la palabra pueda curar en la medida en que ella es capaz de devolver una imagen completa, plena y real de sí, de devolver el alma su rostro, su *logos*. Esto hacen los tres ‘métodos psicoterapéuticos’ que pueden ser identificados en la obra evagriana: el método *Antirrhético*, el uso de los salmos, y la entrevista con el *Abba*. Por el primero, se busca mediante el desciframiento y la refutación escrituraria de los propios pensamientos perturbadores, «tomar parte en, aclimatarse a y, últimamente, identificarse con la voz narrativa de las Escrituras».⁷⁷ Por el segundo, y siguiendo una idea presente en San Atanasio, se busca que el alma en virtud de la condición eminentemente especular de los salmos se identifique con una imagen plena de sí.⁷⁸ Por el tercero, se busca «decirse y recibir sentido»⁷⁹ por la palabra del *Abba*.

Resulta muy sugerente que el adjetivo *kaloí* sea también usado por Evagrio para calificar las palabras que nacen de las buenas obras y que, por lo mismo, pueden tener una virtualidad curativa: «las palabras son denominadas buenas palabras (“καλοὶ λόγοι”) a causa de las buenas obras».⁸⁰

⁷⁶ Esto si tenemos en cuenta la exégesis de “Retórica” que hace Laín Entralgo. Refiriéndose a la palabra persuasiva en el Estagirita y a la posibilidad de extender las conclusiones que éste alcanza en el terreno de la retórica, al campo de la terapia verbal, el médico y filósofo español indica que la condición fundamental que el filósofo griego pone a la intervención verbal que pretende lograr un efecto persuasivo es la siguiente: el esclarecimiento que respecto de sí mismo gana el alma del que oye (ENTRALGO, *La curación*, cit., pp. 167-174). Para la presencia de elementos aristotélicos en Evagrio puede consultarse, entre otros: GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, cit., pp. 31-32, 163, 209, 218, 223, 234, 281-284, 317, 321, 337-343, 354-355; GÉHIN y A. GUILLAUMONT, *Introduction*, en EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, cit., pp. 24-27; CASIDAY, *Reconstructing*, cit., pp. 115; DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, cit., pp. 28-31, 118.

⁷⁷ CASIDAY, *Reconstructing the Theology*, cit., p. 131.

⁷⁸ En otro lugar nos hemos ocupado de este asunto: S. VAZQUEZ, *El ensalmo curativo de Platón y la potencialidad terapéutica de la palabra en Evagrio Póntico*, «*Studia Patristica*» (en prensa).

⁷⁹ La expresión pertenece a A. GIANFRANCESCO, *Monachisme ancien et psychopathologie*, «*L’evolution psychiatrique*», LXXIII, 2008, pp. 105-126, 106.

⁸⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies à l’Ecclésiaste 57*, cit., p. 161.

En efecto, uno de los caminos propuestos por Evagrio para actualizar dicha virtualidad es, como decimos, el de la entrevista con el *Abba* o, en términos de nuestro autor, Gnóstico. Éste puede ofrecer una palabra curativa en la medida en que por sus obras ha sido juzgado digno de recibir la contemplación de las cosas y de sí mismo.⁸¹ Sostenido en esta gnosis – que, repetimos, le ha sido dada por sus obras – puede ofrecer entonces aquellos «καλοὶ λόγοι» que pueden curar.

La palabra tiene así en el Póntico un rol fundamental en la cura de aquella ignorancia que constituye la enfermedad del alma, según hemos visto más arriba. Más aún, junto a esta capacidad especular y develadora que venimos indicando, la palabra posee asimismo en el pensamiento del Póntico una virtud confutadora que también es contemplada en orden a combatir y superar la ignorancia. El reconocimiento de dicha virtud será la base para la elaboración evagriana de un método muy concreto: el *Antirrhético*. Mediante dicho método Evagrio propone un modo de combatir los *logismoi* que atiende a su condición racional-lingüística. Es en virtud de esta condición que los *logismoi* pueden profundizar la ignorancia construyendo un conocimiento falso de las cosas y de sí.⁸² Este método combate la ignorancia mediante la corrección de estos pensamientos malvados. Todas estas potencialidades de la palabra – fundadas, por cierto, en su condición de encarnadura del *logos* – permiten que mediante ella se pueda influir de modo directo sobre las pasiones, los pensamientos, modificando disposiciones afectivas y abriendo la inteligencia a la contemplación que cura. Por cierto, aquél influjo, en tanto transmisión del *logos*, es ya contemplación sanante.

⁸¹ No podemos abundar en este tópico, muy presente en Evagrio. A modo de muestra consignamos aquí dos referencias en las que el Póntico se refiere a la función que el anciano Gnóstico puede ejercer con su palabra: «Quienquiera haya obtenido la ciencia espiritual ayudará a los ángeles santos y llevará las almas racionales de la malicia a la virtud y de la ignorancia a la ciencia» (*Les six centuries*, cit., VI, 90). «Ellos [los gnósticos] son en efecto engendrados por la sabiduría para llevar a los hombres de la malicia a la virtud y de la ignorancia a la ciencia de Dios» (EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes* 164, cit., p. 261). Remitimos, asimismo, a dos trabajos que se ocupan del tema: G. BUNGE, *Paternité Spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique* (Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 1994); y L. DYSINGER, *Exegesis and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus*, «Studia Patristica» eds. J. Baun, A. Cameron, M. Edwards y M. Vinzent, XLVII, 2010, pp. 209-222.

⁸² Peretó Rivas ha usado la expresión «metarrealidad» para referirse a la posible invención intramental que pueden fraguar los *logismoi*. Éstos, creando un conocimiento falso, pueden hacer vivir en una realidad ficticia al monje, profundizando así su enfermedad pues se aleja cada vez más del conocimiento (cfr. R. PERETÓ RIVAS, *Evagrio Póntico y la acedia. Entre ángeles y demonios*, «Studia Patristica», ed. M. Vinzent, LXVII, 2013, pp. 239-245, 240-241; *Conocimiento e ignorancia en Evagrio Póntico*, «Cauriensia», IX, 2014, pp. 75-93, 87-92.

Konstantinovsky se ha referido en su más reciente trabajo sobre Evagrio, a la orientación eminentemente espiritual que posee lo que ella llama ‘terapia evagriana’. Ésta se orienta, a su modo de ver, a «la curación de la entera persona, pero primariamente del *nous*».⁸³ Se trata de una fórmula que decididamente suscribimos. El *nous* es, en el esquema evagriano, el centro de la persona, el verdadero yo. Y es este yo el que padece la ignorancia. Por eso la cura debe ser cura de la ignorancia que padece el *nous*. Esta labor, que Konstantinovsky se permite denominar, con una clara evocación contemporánea, «Terapia Cognitiva», se lleva a cabo – atendiendo a esa finalidad primaria de curar el *nous* – mediante la palabra, según creemos. Este uso terapéutico de la palabra resulta, en el profundo pensamiento metafísico y psicológico de Evagrio, el recurso más apropiado para hacer frente a la enfermedad propia del alma que hemos intentado escrutar en el apartado anterior, y frente a las múltiples ramificaciones pasionales y cognitivas que la misma puede tener. La palabra transmite el *lógos* que cura la ignorancia: el *lógos* de sí en el que el alma descubre a Dios. Ella modifica, por una singular transmisión del *lógos*, los pensamientos y las pasiones que, a su vez, impiden la recepción del *lógos* pues la develación de éste es paulatina y siempre en mutua complementariedad con la práctica y el establecimiento de las virtudes.

4. La palabra en el contexto de la *Practiké*

Ciertamente, la palabra acompaña otras prácticas ‘terapéuticas’ o sanadoras necesarias, principalmente aquellas que caracterizan a la *practiké*. Guillaumont llama a esta etapa del itinerario evagriano ‘Terapéutica del alma’. Y, ciertamente, se trata de un camino de curación que está sostenido y afianzado en la palabra que presenta los *lógoi* de las prácticas ascéticas por las cuales se busca la virtud, la salud de las pasiones, la *apátheia*. La *practiké* implica, en efecto, «observancia de los mandamientos»,⁸⁴ vigilia, hambre, restricción de agua, fatiga y soledad.⁸⁵

La ignorancia, y su larga cadena de consecuencias, sume al hombre en una auténtica esclavitud respecto de sus pasiones de la que éste

⁸³ J. KONSTANTINOSKY, *Evagrius Ponticus and Maximus the Confessor The building of the Self in Praxis and Contemplation*, en *Evagrius and His Legacy*, eds. J. Kalvesmaki and R.D. Young, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 128-153, 132.

⁸⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique* 81, cit., p. 671.

⁸⁵ *Ivi*, 15-17, pp. 537-543.

puede liberarse tanto mediante el cumplimiento de los mandamientos y las prácticas ascéticas (todo lo cual apunta a cultivar las virtudes y así orientar *katà phýsin* la parte pasional del alma), cuanto mediante los usos terapéuticos diversos que se puede dar a la palabra, muchos de los cuales sostienen aquellas prácticas.

Evagrio utiliza la imagen de la liberación del pueblo de Israel del yugo de Egipto, para simbolizar el punto de partida de la salida de la ignorancia que es alcanzar la *apátheia*. Ésta implica alcanzar libertad con respecto a las pasiones, lo cual significa lograr que la parte patética del alma no grave negativamente en la actividad del intelecto, sino que colabore activamente con ella, amando la verdad y combatiendo «en vista del placer espiritual». ⁸⁶ La *apátheia* que es el fin de la *praktiké*, es definida, en el marco de esta imagen de la esclavitud de las pasiones, como «τείχος», muro o muralla inteligible, ⁸⁷ y como «φραγμός», baluarte, ⁸⁸ que protege de las «flechas inteligibles» que viene de la parte pasional del alma. ⁸⁹ Por otro lado, en el *Tratado Práctico*, nuestro autor utiliza el término «εγκράτεια», ⁹⁰ que puede ser traducido – como lo hacen Bamberger y Joest ⁹¹ – como autocontrol o autodomínio, para referirse a aquello que ha adquirido quien ha alcanzado la *apátheia*. Dysinger, por su parte, se refiere a la *apátheia* en un sentido semejante indicando que se trata de «libertad de la tormenta interna de las pasiones». ⁹²

Liberación de la esclavitud de las pasiones significa para Evagrio comenzar a liberarse de la ignorancia. Aunque ciertamente para comenzar aquella liberación resulta necesario un grado inicial de conocimiento – el referente a las disciplinas morales y a los mandamientos –, una luz inicial en las sombras de la ignorancia. Si queremos utilizar la misma imagen bíblica que usa Evagrio podemos decir, siempre en consonancia con el sentido de la hermenéutica evagriana del texto escriturario,

⁸⁶ Ivi, 24, p. 557.

⁸⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, cit., V, 82; *Scholies aux Proverbes*, cit., 12, p. 105; *Scholia on Psalms*, cit., 30, 22; 50, 20 (disponible en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm, visitado el 12-11-2016).

⁸⁸ ID., *Scholies aux Proverbes* 293, cit., p. 385.

⁸⁹ ID., *Les six centuries*, cit., VI, 53.

⁹⁰ ID., *Traité Pratique* 68, cit., p. 652.

⁹¹ J.E. BAMBERGER, *Evagrius Ponticus: The Praktikos & Chapters on Prayer*, CSS 4, Cistercian, Kalamazoo, MI, 1972; C. JOEST, *The Significance of Acedia and Apatheia in Evagrius Ponticus. Part II*, «The American Benedictine Review», LV/III, 2004, pp. 273-307, 278.

⁹² L. DYSINGER, *An Exegetical Way of Seeing: Contemplation and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus*, «Studia Patristica», LVII, 2013, p. 34, n. 20.

que para que el pueblo de Israel pudiera contemplar la posibilidad de la liberación del yugo de Egipto, fue necesaria la palabra de Moisés, que sucede y replica la Palabra de la zarza. Ella habla de la tierra prometida,⁹³ recuerda la condición de exilio y alienta a liberarse de la esclavitud para peregrinar hacia aquella tierra «que mana leche y miel», símbolo para nuestro autor de la contemplación natural.⁹⁴

Para liberarse de la esclavitud de las pasiones, hay que liberarse de la ignorancia, aunque ciertamente liberarse de la ignorancia implique, asimismo, liberarse de la esclavitud de las pasiones. Este es el sentido novedoso que Evagrio da, según creemos, a la «*Praktiké*»: praxis, vida ética que comienza en, y apunta a, la *theoría*. El completo itinerario evagriano debe entenderse siempre como una paulatina liberación de la ignorancia. Y, en este sentido, se trata de un camino terapéutico que comienza, se despliega y termina en el conocimiento de Dios.

La imagen del éxodo de los israelitas, como símbolo de la salida de la ignorancia («ἐξοδος ἀγνοσίας»), es también utilizada en los mismos términos en el esolío 12 a los *Proverbios*. La vinculación de la salida de la ignorancia con la obtención de la *apátheia* es explícita aquí: salir de la ignorancia es ampliar el alma por las virtudes. Ahora bien, la salida de Egipto del pueblo israelita no es aún la llegada a la tierra prometida. La *apátheia* no es aún la salud total, sino el comienzo de la salud, la cual es completa cuando «el *nous* reciba la contemplación que le concierne».⁹⁵ La *apátheia* es salida de la esclavitud en la que sume la ignorancia pues es disposición pasional que permite recibir la ciencia o, mejor, apertura del intelecto a los *lógoi* de las cosas. Esta nueva disposición pasional se funda tanto en el cumplimiento de los mandamientos, el crear hábitos virtuosos, cuanto en el conocimiento de las razones de la práctica. Evagrio indica en el *kephálaion* 82 del *Tratado Práctico* que los mandamientos que curan las potencias del alma, los descubre el intelecto ejercitando su actividad propia, es decir, la contemplación: «el intelecto, al realizar su actividad propia,⁹⁶ llega a conocer sus propias potencias, y

⁹³ Evagrio utiliza en más de una ocasión la imagen de la tierra prometida para simbolizar la ciencia espiritual a la que se accede después de haber recorrido el desierto de la *praktiké* o vida ética. Si guardamos los mandamientos, señala el Póntico en su *Antirrhético*, «franquearemos el Jordán y llegaremos a la ciudad de las palmas» (*Antirrhéticos. Contro i pensieri malvagi*. Introducción, traducción y notas V. Lazzeri, Magnano, Qiqajon, 2005, p. 49). Cfr. también EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, cit., III, 67 y VI, 49.

⁹⁴ *Ivi*, 67.

⁹⁵ KG II, 15.

⁹⁶ «Al realizar su propia actividad». Como bien indica Guillaumont al comentar este

de todo lo que es un impedimento para él, encuentra el mandamiento curativo». ⁹⁷

El que sale de la esclavitud pasional conoce ya las «razones de la guerra (“τοῦς λόγους τοῦ πολέμου”)), ⁹⁸ pero para comenzar a salir de aquélla debió conocer antes, de alguna manera, «las razones de los mandamientos (“οἱ λόγοι τῶν ἐντολῶν”)): ⁹⁹ «Los *lógoi* de los mandamientos ensanchan el corazón, fácilmente preparan para el camino de la práctica»; ¹⁰⁰ «Más que todos los *lógoi* exteriores, los *lógoi* de los mandamientos amplían el alma que está siendo purificada». ¹⁰¹

El perfeccionamiento moral es un paso necesario en el camino evagriano, es la labor propia de la *praktiké*, cumpliendo la cual se puede acceder a la *physiké* o contemplación natural. Pero dicho perfeccionamiento va curando de la enfermedad, la ignorancia, en tanto se funda en, y apunta a, el conocimiento. Por ello nuestro autor indica la necesidad de entregarse a la práctica con ciencia. ¹⁰²

La acción de los mandamientos no basta para curar perfectamente las potencias del alma, si las contemplaciones que corresponden a eso no se suceden en el intelecto. ¹⁰³

Así como las ovejas son alimentadas por la hierba y el agua, así también la persona humana es vivificada en la práctica ascética por la práctica y el conocimiento. ¹⁰⁴

El conocimiento no es posterior a la práctica sino que está como desposado con ella en un círculo virtuoso perdurable. En el mismo sentido, el Póntico indica en una de sus cartas que si se mata la capacidad de conocimiento la razón no tiene hijos, es decir, no tiene frutos de virtud. ¹⁰⁵ Y

texto, una expresión equivalente aparece en el capítulo 83 del tratado evagriano *Sobre la Oración*, designando también la contemplación. Ésta es, según el *kephálaion* 86 del *Tratado Práctico*, la actividad *katà phýsin* de la parte racional.

⁹⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique* 82, cit., p. 673.

⁹⁸ *Ivi*, 83, p. 672.

⁹⁹ *Id.*, *Selecta in Psalmos*, CXVIII, 32, PG, 12, 1593.

¹⁰⁰ *Id.*, *Scholia on the Psalms* 118, 32. Disponible en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm (visitado el 12-11-2016).

¹⁰¹ *Ivi*, 118, 96. Disponible en el mismo enlace de la nota anterior.

¹⁰² *Id.*, *Traité Pratique*, cit., 50, p. 615.

¹⁰³ *Ivi*, 79, p. 667.

¹⁰⁴ *Id.*, *Scholia on the Psalms* 22, 1. Disponible en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm (visitado el 12-11-2016).

¹⁰⁵ *Carta* 52, 4. Traducción inglesa de Dysinger. Consultar en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters/00a_start.htm (consultado el 10-11-2016).

en el escolio 72 a los *Proverbios* señala más explícitamente que la contemplación es la fuente de curación.¹⁰⁶ De este modo la *apátheia* es comenzar a salir de la ignorancia porque significa comenzar a quitar los velos que impiden la contemplación. La ignorancia da lugar, como hemos visto, al desorden pasional y este desorden, a su vez, profundiza la ignorancia.

Si la ignorancia se comienza a superar cuando se alcanza libertad respecto de las pasiones (*apátheia*) a partir del ejercicio de las virtudes que orientan *katà phýsin* la parte pasional de alma, dicho ejercicio precisa también – y parte de – el conocimiento, es decir, de un primer grado de superación de la ignorancia. La palabra es como el punto de sutura. Ella a la vez que transmite un *lógos*, permite, por su virtualidad especular, la mezcla del alma con las virtudes.¹⁰⁷ Con lo cual ella puede liberar de la ignorancia, pues transmite un *lógos* y, mediante éste, comunica una virtud que hace posible, a su vez, la recepción de dicho *lógos*.

El fin de la *practiké*, también es definido por Evagrio como autoconocimiento y los ejercicios que propone al monje que se halla en la etapa práctica se orientan en este sentido.¹⁰⁸ Con esto se entiende mejor aún, el rol fundamental que tiene la palabra. La parte pasional comienza a orientarse de modo *katà phýsin*, por la palabra que permite la mezcla del alma con las virtudes, inmantando hacia arriba mediante la devolución especular de una imagen de sí plena. La palabra presenta al alma su verdadero rostro, el de la virtud, según veíamos más arriba, y con ello la impulsa en la búsqueda y el cultivo de esa virtud.

De modo que la acción terapéutica de la palabra – que, como indicamos, se ejerce a lo largo de todo el camino espiritual – tiene su punto de partida y su acción más gravitante y relevante en la primera etapa del

¹⁰⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes* 72, cit., p. 171.

¹⁰⁷ En el *Tratado Práctico*, Evagrio cifra en esta *krásis* del alma con las virtudes, el estado excelente de la *apátheia*: «Aquel que ha establecido en él mismo las virtudes y que está enteramente mezclado (*ἀνακραθεῖς*) a ellas no se acuerda más de la ley, de los mandamientos o del castigo, sino que dice y hace todo lo que le dicta el estado excelente» (EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique* 70, cit., pp. 656-657).

¹⁰⁸ Evagrio utiliza en su *Carta a Eulogio* (Introducción, traducción y notas de L. Coco, [Milano, San Paolo, 2006] 23, p. 92) la significativa expresión «ἐαυτοῦς ἐπιγνωσόμεθα» («conocernos a nosotros mismos», traduce Coco) para designar el fruto de la labor práctica. Se trata de una expresión afín a otra más conocida, de origen escriturario: «πρόσεχε σεαυτῷ». Ésta última, en efecto, es utilizada por Evagrio en cuatro ocasiones, dos de las cuales poseen un sentido complementario al del texto citado: designar la faena propia de la etapa práctica que fructifica en aquel autoconocimiento, es decir, la atención de sí o la vigilancia sobre sí (cfr. *Sur les pensées*, 15, p. 203; *Scholies aux Proverbes*, 340, p. 428). El mismo sentido tiene aquella observación y atención a los propios pensamientos sobre la que insiste en el *Tratado Práctico* (50, cit., p. 615).

itinerario evagriano, la *Practiké*. Y aquí se conjuga con las prácticas ascéticas y con el cumplimiento de los mandamientos. La complementariedad perpetua entre praxis y teoría que bien ha observado Konstantinovskiy,¹⁰⁹ es el criterio con el que debemos interpretar el rol terapéutico que tiene la palabra, por un lado, y el cumplimiento de los mandamientos y prácticas ascéticas, por otro. En efecto, la palabra prepara el camino de la *practiké* en tanto es ella la que transmite los *lógoi* de los mandamientos. A su vez, el cumplimiento de los mandamientos va abriendo – por el establecimiento de las virtudes – la inteligencia permitiendo una recepción cada vez más perfecta de los *lógoi* de las cosas. La palabra, no obstante, parece tener prioridad temporal.

Un ejemplo que sirve de corolario a esta aserción, lo encontramos en un breve comentario evagriano al libro de los Proverbios, en el que nuestro autor sugiere que sin la palabra de los maestros y doctores, las disciplinas morales no comienzan a ser ejercitadas. La palabra del maestro – que en Evagrio es llamado “Gnóstico” – es, como dijimos, uno de los modos en que se actualiza la virtud terapéutica de la palabra. Pues bien, en este texto nuestro autor, entendiendo que los pesebres («φάνται»), los bueyes («βόεος») y los frutos («γενήματα») del texto de los *Proverbios* (14, 4), simbolizan, respectivamente, las disciplinas morales («ἠθικὰ παιδεύματα»), los sacerdotes y doctores o maestros («ἱερεῖς καὶ διδάσκαλοι»), y las palabras sabias («λόγοι σοφοί») de éstos, sugiere que sin estas palabras de los sacerdotes o doctores las disciplinas morales no tienen lugar, pues donde no hay bueyes no hay pesebres indica el texto bíblico comentado.¹¹⁰

5. Conclusión

Hemos podido establecer a lo largo de nuestro recorrido los fundamentos de la propuesta evagriana de curación por la palabra. Hemos visualizado cómo ella se funda en una singular concepción metafísica, teológica y antropológica y se inscribe en el designio salvífico de la Providencia Divina.

En efecto, el reconocimiento evagriano de la capacidad curativa de la palabra debe situarse en un contexto histórico-conceptual en el que con-

¹⁰⁹ KONSTANTINOSKY, *Evagrius Ponticus and Maximus*, cit., pp. 131-132.

¹¹⁰ Cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Autres commentaries des Proverbes*, cit., pp. 23, 24 y 25, en Id., *Scholies aux Proverbes*, cit., p. 485.

fluyen la tradición clásica y su temprano reconocimiento de la posibilidad de que la palabra ejerza una función curativa, la tradición alejandrina acerca de la caída del *nous*, y la propia concepción evagriana – nacida en ese *humus* – de la ignorancia como el fruto patológico inmediato de dicha caída y la función terapéutica del mundo material en general y del cuerpo humano en particular. En el marco de este contexto la palabra aparece como un recurso curativo de primaria importancia en el sistema evagriano. Su acción terapéutica debe ser inscrita, situados ahora al interior del pensamiento del Póntico, principalmente en la primera etapa del itinerario espiritual con el que nuestro autor entiende la vida cristiana, a saber, la *practiké*. Es aquí donde la palabra despliega todas sus virtualidades terapéuticas en tanto es capaz de devolver el *lógos* que cura al alma. La palabra, en efecto, devuelve al alma lo que ella perdió al caer de la Unidad: su propio rostro.

SANTIAGO HERNÁN VAZQUEZ

ABSTRACT – In the context of the study of the work of Evagrius Ponticus, thinker and Christian monk of the Late Antiquity, we will examine the foundations on which his proposal of the word as a healing resource is based. It is our interest analyze how this proposal is inserted in the Evagrian system of thinking, where and, similarly, how the authentic ‘therapy through the word’ – that can be clearly outlined in the work of the monk of Pontus – is implemented and what it aims at. The work that we here propose is deliberately introductory to the study of the topic of the word that heals in the Evagrian work. In fact, the proposal of our author is implemented in various ways, all of which merit specific studies. The present contribution seeks to clarify the foundations on which these concretions are based, coherently framing the Evagrian conception of the *lógos* (word and underlying principle of things) as a *phármakon* (medicin).