



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

**LA CAPACIDAD TERAPÉUTICA DE LA PALABRA EN EVAGRIO PÓNTICO. LA
PALABRA DEL GNÓSTICO COMO INSTANCIA CURATIVA DE LA ENFERMEDAD
DEL ALMA**

CARRERA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Doctorando: Prof. / Lic. Santiago Hernán Vazquez

Director: Dr. Rubén Peretó Rivas

Codirector: Dra. Patricia Ciner

Mendoza, 2017

A mi esposa Teresa. Compañera, amiga, condiscípula, asistente, sostén.

AGRADECIMIENTOS

A mi director Rubén Peretó Rivas. Cuando la Sagrada Escritura habla de tesoros y de encuentros no se refiere, que yo sepa, a directores de tesis. Por mi parte, al encontrar un director de tesis encontré, a la vez, un tesoro. Gracias por tu paternidad intelectual, por tu guía y por tu amistad.

A mi codirectora Patricia Ciner. Por su bondad y generosidad, traducidas conmigo en una permanente disposición a ayudarme.

Agradezco asimismo a las autoridades y miembros del Departamento de Filosofía de esta Alta Casa de Estudios y, en particular, a los colegas del Centro de Estudios Filosóficos Medievales. Porque me brindaron un entorno propicio para esta investigación y porque, siendo yo extranjero de lugar y de disciplina, me acogieron cálida y generosamente.

A mi esposa Teresa sin quien cuya compañía, amistad, asistencia y apoyo este trabajo no hubiera sido posible. Gracias por confiar en mi vocación, por disimular mis errores, por vivir tan cerca de mí todo lo que significó este largo trabajo. Gracias por asumir tan espontánea y amorosamente todo lo que esto implicó para nuestra familia.

A mi hija Magarita. Porque en los momentos más difíciles de este trabajo, sus manos cargadas de amor y alegría, fueron feliz refrigerio.

Un profundo agradecimiento a mis padres. Sin su ejemplo de sacrificio y sin el sostén del amor hondo y silencioso que siempre me han brindado, un trabajo como este no hubiera sido posible.

Por la ayuda generosa que me brindaron en distintos momentos de la tesis, y que a veces significaba simplemente cuidar unas horas a mi hija o brindarme un lugar para estudiar, agradezco también a mi hermana Mariana, a mi suegra Verónica y a mis amigos y compadres Ceferino y Clara, y Fernando y Lourdes.

Por sobre todas las cosas elevo mi agradecimiento a Dios, fuente de todo bien y verdad, y Padre providente que puso frente a mí esta labor.

Índice

Abreviaturas de las obras de Evagrio Póntico.....	6
Introducción	8
PARTE I: Fundamentos. La caída de la unidad y el itinerario de retorno como marco doctrinal general de la concepción de enfermedad y terapéutica del alma.....	18
Capítulo I: Teología trinitaria, estado de unidad y condición del hombre	19
1.1. La teología trinitaria como punto de partida: ἡ ἐνώσις καὶ μονάσις.....	21
1.2. Ἡ μονάσις: el estado protológico y escatológico de unidad.....	26
1.3. La caída del <i>nous</i> y el estado postlapsario: el hombre como alma y cuerpo	34
Capítulo II: El cristianismo, itinerario de retorno: πρακτική, φυσική, θεολογική	41
2.1. El itinerario evagriano y sus antecedentes históricos	41
2.2. Primera etapa: Πρακτική.....	46
2.3. Segunda etapa: Φυσική.....	52
2.4. Tercera etapa: Θεολογική	57
PARTE II: La enfermedad del alma.....	63
Capítulo III: La ignorancia como consecuencia patológica de la caída	64
3.1 Preámbulos	64
3.1.1. Contextualización inicial. Sentido del término enfermedad (νόσος y ἀσθένεια) en Evagrio	64
3.1.2. Apariciones de las expresiones κατὰ φύσιν / παρὰ φύσιν	70
3.2 La ignorancia como la enfermedad del alma.....	80
3.2.1. Salud-Enfermedad: Conocimiento-Ignorancia.....	80
3.2.2. El <i>nous</i> como objeto de su propia ignorancia.....	87
Capítulo IV: Consecuencias de la ignorancia.....	100
4.1 Filautía: el eslabón perdido	100
4.1.1. Importancia de la filautía en el pensamiento evagriano y, en particular, en su noción de enfermedad del alma.....	101
4.1.2. La filautía como amor por el cuerpo que orienta de modo παρὰ φύσιν la parte pasional del alma.....	104
4.1.3. Filautía, acedia y odio	112

4.2	<i>Logismoi</i> : actividad cognitiva del alma enferma.....	116
4.2.1.	Primera aproximación al tópico de los <i>logismoi</i> . La enfermedad del alma y las pasiones como su fuente.....	118
4.2.2.	Los <i>logismoi</i> y su carácter imaginativo y lógico-verbal	121
4.2.3.	El rol de los demonios.....	128
4.2.4.	Los <i>logismoi</i> y el hundimiento en la ignorancia	131
PARTE III: La terapéutica del alma y la palabra del gnóstico.....		135
Capítulo V: Marco general del reconocimiento evagriano de la capacidad terapéutica de la palabra.....		136
5.1.	Breve panorama histórico.....	137
5.2.	El <i>lógos</i> como <i>phármakon</i> en el designio salvador de la Providencia	141
5.3.	La palabra en el contexto de la <i>Praktiké</i>	149
Capítulo VI: La palabra del Gnóstico y su virtud medicinal.....		156
6.1.	El gnóstico o el que es juzgado digno de recibir la ciencia.....	156
6.2.	El rol medicinal del gnóstico y la figura del Cristo Médico.....	170
6.3.	La palabra como instrumento terapéutico del gnóstico.....	187
6.3.1.	Exhortaciones a someterse a la palabra del gnóstico.....	191
6.3.2.	¿Por qué someterse a la palabra del gnóstico?	195
6.3.3.	La acción terapéutica del gnóstico en relación con la de los ángeles: devolver el rostro de Cristo al alma	203
6.3.4.	¿Cómo es que esa palabra cura la ignorancia?	211
Conclusiones		234
BIBLIOGRAFÍA		247
Obras de Evagrio Pónico.....		247
Otras fuentes clásicas y patristicas		252
Bibliografía Secundaria.....		256

Abreviaturas de las obras de Evagrio Póntico

<i>Ant.</i>	<i>Antirrhético.</i>
<i>Cap. Disc.</i>	<i>Capítulos de los discípulos de Evagrio.</i>
<i>Car.</i>	<i>Cartas 1-62.</i>
<i>C. Eul. Conf. Pens.</i>	<i>Carta a Eulogio. Sobre la confesión de los pensamientos y consejos de vida.</i>
<i>C. Eul. VoV</i>	<i>Carta a Eulogio. Los vicios opuestos a las virtudes.</i>
<i>C. Fe</i>	<i>Carta sobre la Fe.</i>
<i>C. Mel</i>	<i>Carta a Melania.</i>
<i>Esc. Ecl.</i>	<i>Escolios al Eclesiastés.</i>
<i>Esc. Luc.</i>	<i>Escolios sobre Lucas.</i>
<i>Esc. Prov.</i>	<i>Escolios a los Proverbios.</i>
<i>Esc. Sal.</i>	<i>Escolios a los salmos.</i>
<i>Exhort.</i>	<i>Exhortaciones a monjes.</i>
<i>Expl. Prov.</i>	<i>Explicación de los Proverbios.</i>
<i>Extr.</i>	<i>Extractos.</i>
<i>Gnos.</i>	<i>El gnóstico.</i>
<i>JyP</i>	<i>Los justos y los perfectos.</i>
<i>KG</i>	<i>Kephálaia Gnóstica.</i>
<i>Mtro. y Disc.</i>	<i>Sobre Maestros y Discípulos</i>
<i>Max.</i>	<i>Máximas.</i>

<i>Mon.</i>	<i>A los monjes.</i>
<i>OEM</i>	<i>Ocho espíritus de la maldad.</i>
<i>Or.</i>	<i>Tratado sobre la Oración.</i>
<i>Par.</i>	<i>Paraenesis.</i>
<i>Pens.</i>	<i>Tratado sobre los pensamientos.</i>
<i>Prov. y Com.</i>	<i>Proverbios y Comentarios.</i>
<i>TP</i>	<i>Tratado Práctico.</i>
<i>T-T. Cap. Or.</i>	<i>Treinta y Tres Capítulos Ordenados.</i>
<i>Sk.</i>	<i>Skemmata.</i>

Introducción

Cuando Laín Entralgo cierra aquella valiosa obra en la que reflexiona e investiga largamente acerca del tópico de la curación por la palabra en la Antigüedad Clásica, señala breve pero significativamente que, después de Aristóteles, el tema de la palabra y su virtud terapéutica, encuentra recién con el cristianismo una nueva posibilidad de ser abordado y profundizado¹. Y menciona, en este sentido, a Gregorio de Nisa, Basilio de Capadocia y Clemente de Alejandría. Los dos primeros, hermanos entre sí, fueron maestros de Evagrio Póntico. El tercero, uno de sus principales referentes doctrinales. El médico español señala que esta nueva posibilidad que se abre con el cristianismo, es solo incipiente en aquellos tres autores, y que tardará siglos en fructificar. La obra del español, habiendo agotado su objeto propio de investigación, no se explaya mucho más en esta dirección. Pero, como toda gran obra, deja abierto así un enorme horizonte de indagación.

En este horizonte puede ser inscripto el abordaje de la enfermedad y la terapéutica del alma que realizará, en el siglo IV, el monje y filósofo Evagrio Póntico. Creemos –y es lo que intentaremos demostrar- que el juicio de Laín Entralgo respecto a la condición incipiente que en aquellos primeros siglos cristianos habría tenido el estudio del tópico, pierde validez al conocer la obra evagriana². De acuerdo a nuestra hipótesis de trabajo, en efecto, el Póntico confiere a la palabra un singular poder terapéutico que se enraíza en una profunda concepción de enfermedad del alma. Intentaremos demostrar que en Evagrio hay un reconocimiento de la virtud curativa de la palabra y una consecuente propuesta de ejercicio terapéutico de la misma, que emergen de una concepción acerca de la ignorancia de sí como la enfermedad del alma.

¹ En nota al pie, Laín Entralgo –invocando estudios del momento- matiza oportunamente su juicio negativo acerca de la originalidad del abordaje que habría hecho del tópico la filosofía estoica y el pensamiento griego postaristotélico en general.

² Ciertamente el médico español no conocía ni podía conocer la obra de Evagrio Póntico, en gran parte inédita al momento de la primera edición de su libro.

De este modo nuestro trabajo tendrá como objetivo principal desarrollar una completa indagación de la concepción de enfermedad del alma (con sus raíces metafísicas y cosmológicas) que se puede encontrar en el corpus evagriano, intentando demostrar que la esencia de la misma es la ignorancia de sí, y que en tal concepción están los motivos profundos de la consideración de la palabra y su capacidad terapéutica. Asimismo intentaremos demostrar que en el pensamiento evagriano dicha potencialidad de la palabra es actualizada por una figura cara a su pensamiento: la del gnóstico.

El del Póntico es, sin duda, un abordaje que posee importantes antecedentes en ese pensamiento clásico del que se ocupa Entralgo. No obstante, desarrollándose en una atmósfera cristiana, porta una originalidad propia que hace que se pueda decir de él lo que el médico y filósofo español afirma respecto del cristianismo en general y su abordaje del tema de la palabra: se trata, en efecto, del inicio de una “posibilidad nueva” en el reconocimiento de aquello que está herido en el alma humana y lo que puede curarla.

Ciertamente, un estudio acerca del pensamiento evagriano puede y debe ser inscripto también –a fin de visualizar su pertinencia en el marco de los estudios contemporáneos- en el creciente interés que ha suscitado la obra del pensador del Ponto, principalmente desde que empezaron a descubrirse nuevos manuscritos de su autoría, y a reconocerse como de su hechura obras atribuidas a otros autores. Todo ello ha generado en las últimas décadas abundantes ediciones y reediciones de sus obras, y un creciente número de estudios acerca de diversos aspectos de su pensamiento. Es precisamente en el marco de estos estudios donde adquiere relevancia abordar un tópico como el que nos proponemos. En efecto, las investigaciones acerca de los aspectos más antropológicos –y, por así decir, psicoespirituales del pensamiento de nuestro autor- se han ocupado ampliamente de analizar la comprensión evagriana de los dinamismos pasionales y cognitivos propios del alma enferma (expuestos con detalle y sutileza por el Póntico), pero no se han ocupado todavía, de acuerdo a nuestra indagación bibliográfica, de dilucidar y profundizar la naturaleza más honda de dicha enfermedad y de comprender, a la luz de ésta, su terapéutica.

El hombre, en el pensamiento de Evagrio Póntico, es un *nous* encarnado y caído de la unidad con Dios. Dicha caída ha instaurado en el alma (*nous* encarnado) un estado de

enfermedad que se manifiesta multiformemente y que debe ser revertido. En qué consiste ese estado de enfermedad, cuál es su origen, cómo se desarrolla y manifiesta, de qué manera puede ser revertido y mediante qué recursos, son, como se ve, temas fundamentales cuyo estudio puede significar una contribución importante a la investigación en torno a este pensador tardoantiguo.

Ciertamente, y desde el momento en que Evagrio mismo habla explícitamente y en varios lugares de todo ello, hay múltiples y valiosas referencias y reflexiones acerca del tópico de nuestro estudio, en los aportes contemporáneos. Por lo general, se trata de valiosísimas contribuciones que versan sobre algún aspecto -reconducible al estado de enfermedad de fondo- de aquella multiforme manifestación. Caben citar, por ejemplo, los abundantes trabajos que existen hoy acerca del fenómeno de la acedia³ del que Evagrio se ocupa extensamente y cuyo tratamiento constituye uno de los temas más originales de su pensamiento. También, los existentes acerca del tópico de los *logismoi*⁴. Por lo general se trata de estudios acerca de aspectos y padecimientos del alma muy bien identificados y minuciosamente abordados y descriptos por Evagrio. De allí la riqueza de las diversas investigaciones que se vienen realizando en torno a ellos.

No obstante, dichos aspectos y padecimientos constituyen, en el pensamiento del Póntico, como intentaremos ver, la actividad cognitiva, pasional y, en general,

³ G. BUNGE, *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acedie*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1991; B. Forthomme, *De l'acedie monastique à l'anxio-dépression: histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Synthélabo, 2000; "L'acedie, la depression, la melancolie et l'ennui", en G. CHARBONNEAU & J. M. LEGRAND (eds.), *Dépressions et paradépressions*, Le Cercle Herméneutique, Paris 2003, pp. 21-26 "Émergence et résurgence de l'acedie", en N. NABERT (ed.), *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne : anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*. Paris, Beauchesnes, 2005, pp. 15-35; A. LOUF, "L'acedie chez Évagre le Pontique", *Concilium*, 99 (1974), pp. 113-117; LUCRÈCE LUCIANI-ZIDANE, *L'acedie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan*, Paris, Cerf, 2009; R. PERETÓ RIVAS, "Evagrio Póntico y la exclaustación de la acedia", *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 28/53 (2012), pp. 23-35; J.-N. DESPLAND, "La tristesse en présence de Dieu: de l'acedie à la melancolie", *Psychotherapies*, 33 (2013), pp. 71-80.

⁴ K. CORRIGAN, "Thoughts that Cut; Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Ponticus", En J. KALVESMAKI & R. D. YOUNG (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 49-72; K. GIBBONS, "Passions, Pleasures, and Perceptions: Rethinking Evagrius Ponticus on Mental Representation", *Journal of Ancient Christianity*, 19/2 (2015), pp. 297-330; M. HORYACHA, "Monastic Thought on the Passions: Pseudo-Macarius versus Evagrius Ponticus", *Byzantion* 83 (2013), pp. 113-147; G. TSAKIRIDIS, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science: A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Oregon, Pickwick Publications, 2010; M. PESTHY, "Logismoi origéniens - Logismoi évagriens", en L. PERRONE, P. BERNARDINO & D. MARCHINI (eds.), *Origeniana octava*, Leuven, Leuven University Press: Peeters, pp. 1017-1022.

psicoespiritual, propia del alma ya enferma. Resulta de interés, entonces, indagar en la naturaleza que tiene esta enfermedad para Evagrio en tanto condición de posibilidad de toda aquella actividad. Solo indagando en dicha naturaleza se podrá comprender después el modo en que Evagrio plantea el asunto de la palabra como recurso terapéutico, abriendo así, al decir del Laín Entralgo, una “nueva posibilidad” en las indagaciones acerca de este tópico de interés para la filosofía, la teología y aún la psicología.

Como vemos, nuestro abordaje procurará remitirse a los fundamentos. Es decir, no nos centraremos tanto en aspectos fragmentarios de la concepción de enfermedad del alma en Evagrio, sino que intentaremos realizar un abordaje de fondo que despeje adecuadamente, a la luz del completo sistema evagriano y de las posibles influencias que en él pueden verificarse, la naturaleza de la enfermedad del alma a partir de la cual se hace comprensible tanto toda aquella actividad pasional y cognitiva propia del alma enferma, cuanto el reconocimiento de la palabra como recurso terapéutico. Este abordaje no ha sido realizado aún por la literatura especializada acerca del pensamiento de Evagrio. No obstante, una tal perspectiva encuentra sustento tanto en la misma lógica del sistema evagriano, cuanto en las sugerencias de algunos estudios recientes como, por ejemplo, los de Julia Konstantinosky y Luke Dysinger, que podrían ser considerados como antecedentes directos de nuestro estudio. Konstantinovskiy, estudiosa de la Universidad de Oxford, señala claramente que la teoría evagriana de la virtud y de la contemplación constituye la base de una terapia para la curación de la entera persona (espíritu, alma y cuerpo), pero primariamente del *nous* que es el verdadero yo, el asiento de la autodeterminación, el núcleo ontológico del hombre⁵. La conclusión que los asertos de Konstantinovskiy nos permiten extraer es que el *nous* se halla, por tanto, en un estado de enfermedad que determina la multiforme manifestación en los otros niveles de la persona. Dysinger, por su parte, llega a afirmar que el gnóstico evagriano participa del ministerio médico del Cristo ofreciendo al alma enferma la palabra de la Sagrada Escritura⁶.

⁵ J. KONSTANTINOVSKY, “Evagrius Ponticus and Maximus the Confessor The building of the Self in Praxis and Contemplation”, en J. Kalvesmaki and R. D. Young (eds.), *Evagrius and His Legacy*. South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, p. 132

⁶ L. DYSINGER, “Healing Judgment: ‘Medical Hermeneutics’ in the Writing of Evagrius Ponticus”, en M. Bielawski y D. Hombergen (eds.), *Il monachesimo tra eredità e aperture: atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano"*, Roma, Pontificio ateneo S. Anselmo, 2004, p. 100.

De este modo, intentaremos en nuestro trabajo encarar el estudio de la esencia de la enfermedad del alma en Evagrio Pónico a fin de comprender en profundidad toda aquella actividad psicoespiritual propia del alma caída –y, en tanto caída, enferma- de la que se ocupan abundantemente los estudios contemporáneos. De este modo podremos delinear un panorama completo de la situación del alma que la palabra busca remediar. No podremos, en efecto, encarar el estudio de la palabra y el reconocimiento de su capacidad terapéutica si antes no establecemos claramente cuál es la naturaleza de aquel estado mórbido frente al que la palabra podría ejercer un efecto curativo. Y es que la palabra se propone como recurso terapéutico frente a un estado de enfermedad susceptible de ser modificado por las virtualidades curativas contenidas en ella.

Por fuerza, hemos de exponer a lo largo de nuestro trabajo una serie de temas y cuestiones, pero no en orden a su completitud o su discusión en detalle. Más bien, nos referiremos a ellos sólo en la medida en que es necesario conocerlos para una comprensión cabal del asunto de la enfermedad y la terapéutica del alma. Por lo demás, ningún tema en el pensamiento evagriano podría ser comprendido cabalmente sin conocer, por lo menos a grandes rasgos, el contexto doctrinal completo pues, como señalan los especialistas, estamos ante un pensamiento orgánico, coherente y sistemático. De tal modo es así que un importante estudioso de nuestro autor como fuera von Balthasar, no ha dudado en sindicar al pensamiento evagriano por su excesiva sistematicidad. Según el teólogo alemán, Evagrio ha desvirtuado la versatilidad del pensamiento de Orígenes en el que se basa, y ha elaborado un sistema férreo y de precisión matemática en el cual toda idea “es la conclusión de algún principio básico que ha sido llevado fanáticamente a un extremo”⁷. Sin compartir completamente el severo juicio de Von Balthasar, digamos, no obstante, que nos hallamos, en efecto, frente a una arquitectura de pensamiento cuyos elementos son interdependientes y en virtud de la cual debemos, para comprender nuestro tema, abordar primero los principios metafísicos y teológicos que sustentan, cual cimientos, aquella arquitectura.

⁷ H. VON BALTHASAR, “The Metaphysic and Mystical Theology of Evagrius”, en: *Monastic Studies*, 3 (1965), pp. 183-4.

De este modo el criterio de exposición será temático y comprensivo, que no cronológico. No es posible, por lo demás, desagregar cronológicamente la obra y el pensamiento del Póntico (no existen datos fehacientes acerca de los años en que escribió varias de sus obras) ni tiene sentido hacerlo desde el momento en que las ideas fuertes de su doctrina están dispersas en todas sus obras. Iremos descendiendo, como en una ruta espiralada, desde lo más general a lo más particular. Ello significa que en varios recodos del camino podremos ir visualizando algún aspecto de la estación final, aunque la completa visión de la misma se haga patente recién en la última parada del itinerario. Asimismo esto implicará que los capítulos se vertebren como escalones sucesivos: cada uno será abordado sostenido en los conceptos desarrollados en los anteriores.

De este modo nuestra labor se desarrollará en tres partes armónicas que nos permitirán ir descendiendo hasta el asunto de la palabra y su condición terapéutica. Dicho asunto será abordado a la luz de una indagación doctrinal panorámica del pensamiento evagriano, necesaria e imprescindible para comprender cabalmente el alcance y las implicancias de su propuesta *logo-terapéutica*⁸.

La primera parte tendrá como centro de interés aquellos puntos que pueden ser considerados inaugurales en el pensamiento evagriano. Sin pretender ser exhaustivos -pues se indicarán aquí asuntos cuyo tratamiento excede los límites de nuestro trabajo- presentaremos en primer lugar la concepción teológica que constituye el punto de partida de la doctrina evagriana: la Trinitaria. Es desde este punto de partida que comprenderemos, en lo que sigue, la existencia de las creaturas racionales como seres creados a imagen de la segunda persona de la Trinidad, y destinados, a imitación de la mismísima unidad Divina, a existir en un estado perpetuo de unidad ($\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$) con el Creador participando de su esencia. Nos detendremos particularmente en las implicancias de este concepto de unidad en tanto estado existencial, pues solo a partir de él podremos comprender después qué es lo que el *nous* pierde con su caída, qué lo tiene enfermo, y qué es lo que debe recuperar. Una vez esclarecido este asunto, será el momento de ocuparnos de la ruptura de esa unidad operada por aquello que Evagrio llama “caída original” y que es el principio de la situación

⁸ Tomamos esta expresión en su sentido literal de terapia por la palabra, sin ninguna referencia ulterior a la corriente logoterapéutica del psiquiatra austríaco Viktor Frankl.

existencial actual del hombre. Descenderemos así a la concepción antropológica evagriana, comprensible solo a la luz de aquellos fundamentos teológicos y cosmológicos. Quedará expuesta así la situación existencial general del hombre caído.

Para este hombre así constituido luego de la caída y que lleva en sus potencias las marcas de ese despeñamiento, es que Evagrio propondrá lo que será el siguiente punto (capítulo 2) de contextualización general necesaria a nuestro estudio: el camino cristiano como la vía regia para retornar a la unidad. Aquí será necesario abordar las tres etapas que, según Evagrio, componen el itinerario cristiano: la práctica (πρακτική), la física (φυσική) y la teología (θεολογική o θεολογία). Será, en efecto, en el contexto de este itinerario que deberá ser comprendida más adelante la propuesta de la palabra como recurso terapéutico. Con ello ya tendremos un panorama global de los aspectos más generales del pensamiento evagriano en el que se inscriben los tópicos vinculados más directamente a nuestro trabajo. En efecto, la enfermedad del alma, objeto de profundización en la segunda parte de la tesis, resulta la consecuencia de aquella caída; y la palabra como recurso terapéutica es propuesta en el marco de aquel itinerario terapéutico con el que Evagrio comprende el cristianismo.

De manera que, una vez establecidos estos fundamentales puntos de contextualización doctrinal que ya nos habrán permitido ir entrando de lleno en los aspectos del pensamiento evagriano que más nos interesan, estaremos en condiciones de pasar a la segunda parte. En efecto, aquella caída original, aquella pérdida del estado de unidad que el itinerario cristiano busca recuperar, posee una consecuencia inmediata: el estado de enfermedad. El alma se halla en un estado que no es acorde a su naturaleza. Vale decir, en un estado *parà phýsin*, según frecuente expresión de la obra evagriana. Dicho de otro modo: el alma, en tanto *nous* caído de la unidad, se halla en un estado de enfermedad. Cuál es la naturaleza de esa enfermedad de acuerdo al completo pensamiento evagriano, será así el objeto de indagación del capítulo 3, en el cual, partiendo de las sugerencias explícitas que realiza Evagrio y de las múltiples influencias que a este respecto pueden verificarse, procuraremos reconstruir –pues nunca ésta es expuesta sistemáticamente en la obra de nuestro autor sino mediante aproximaciones sucesivas- la concepción de enfermedad del alma con la que Evagrio piensa al hombre y su completo dinamismo pasional y cognitivo.

En esta reconstrucción descubriremos en qué sentido Evagrio piensa que es la propia alma el objeto de aquella ignorancia patológica, y cómo es que esta particular ignorancia tiene como consecuencia inmediata (capítulo 4) la filautía o amor egoísta del propio cuerpo (pues en virtud de aquella ignorancia el yo llega a identificarse con el cuerpo), y así todo un cúmulo de movimientos pasionales y de actividad cognitiva (*logismoi*) *parà phýsin* al servicio de la satisfacción del propio cuerpo.

Una vez presentado el completo panorama del estado actual del alma, y reconstruido el planteamiento, por así decir, “etiológico” del pensador del Ponto, estaremos en condiciones de atacar la tercera y última parte de nuestro trabajo. En efecto, es frente a la ignorancia que la palabra se propone como recurso terapéutico en tanto ella es capaz de encarnar el *lógos* que sana la ignorancia. Abordar el tema de la palabra como recurso curativo significará, en primer término, establecer el contexto histórico-conceptual en el que debe entenderse el reconocimiento evagriano de la capacidad curativa de la palabra. Será necesario aquí esbozar los antecedentes históricos que, acerca del tópico de la palabra curativa, pueden espigarse en la tradición clásica y alejandrina de la que Evagrio es receptor; y, además, ver cómo Evagrio, a la zaga de aquella tradición pero incorporando elementos de su propia cosecha, inserta la propuesta de la palabra dentro de su concepción del designio que, frente a la enfermedad del alma, tiene la Providencia. Asimismo abordar el tema de la palabra como recurso curativo significará, en segundo lugar, clarificar el sentido fundamental que tiene la asignación de una función terapéutica a la palabra (develadora del *lógos* de sí) y cómo ésta se inscribe en el itinerario de curación con el que Evagrio comprende la vida cristiana (al inicio y en el despliegue de la *praktiké*). Todo ello será objeto del capítulo 5.

De este modo podremos descender finalmente al modo en que esa potencialidad terapéutica de la palabra puede ser actualizada para Evagrio en orden a la cura de la ignorancia de sí. Nos ocuparemos así de la palabra del gnóstico, considerada por Evagrio como la palabra proferida por quien ha alcanzado la gnosis. Es precisamente en virtud de haber obtenido la ciencia, que el gnóstico puede, con su palabra nacida de la fuente del conocimiento que se ha hecho digno de recibir, contribuir a la cura de la ignorancia de sí que padece el alma humana. Esto exigirá que nos ocupemos, naturalmente, de la figura del

gnóstico, sus características, la naturaleza de su función medicinal y su relación con la figura del Cristo médico, y el modo concreto en que su palabra puede, de acuerdo a las indicaciones evagrianas, contribuir a la superación de la ignorancia de sí.

Con ello podremos dar por cerrado nuestro estudio pues ya habremos comprendido el modo en que el tópico de la palabra que cura se presenta en el pensamiento de Evagrio Póntico. En efecto, habremos podido verificar que la propuesta evagriana de la palabra como recurso terapéutico se sostiene en una compleja noción de enfermedad del alma como estado “mórbido” postlapsario que la palabra podría subsanar. A su vez, esta noción de enfermedad será comprendida a la luz del completo pensamiento teológico y cosmológico de nuestro autor pudiendo así alcanzar una adecuada y justa intelección de la misma.

La metodología de nuestra investigación será esencialmente hermenéutica ya que procuramos entender a Evagrio desde Evagrio mismo. No obstante, no sólo haremos una lectura comprensiva de sus obras, sino que también tendremos en cuenta a los autores de los que se nutre y a los autores con quienes dialoga. Muchos de los abordajes evagrianos dependen, como no puede ser de otro modo, de la filosofía clásica y patristica que él recibe durante su formación y que forma parte de la atmósfera intelectual de aquella época. Entran en consideración aquí: Platón, Aristóteles, el estoicismo, los Padres Alejandrinos, los Padres Capadocios, los primeros Padres del Desierto.

A fin de facilitar la lectura, las citas de las obras de Evagrio consistirán en una abreviatura de la obra citada (de acuerdo al detalle de abreviaturas dado más arriba) junto al número correspondiente del *kephálaion* (capítulo breve) o del escolio, los cuales constituyen los dos géneros en los que se oscila la completa obra evagriana. Al final de la tesis se hallará la información completa de las ediciones de todas las fuentes evagrianas que han sido usadas. En cuanto a los escolios, subrayemos que nuestro autor posee cinco obras pertenecientes a este género. Es decir, cinco de sus obras consisten en comentarios de diversa extensión a versículos seleccionados de cinco libros distintos de la Sagrada Escritura, a saber: Proverbios, Salmos, Eclesiastés, Job y evangelio de Lucas. En todos los casos, contamos con ediciones que han numerado de modo continuo los escolios, por lo que las citas correspondientes remitirán al número de escolio. La excepción son los escolios a

los salmos. En este caso la cita remitirá al número de salmo y versículo comentado. Los datos de interés de otras obras, son consignados en el cuerpo de la tesis.

En cuanto a la cita del resto de las fuentes clásicas y patristicas, solo se consignará en la nota al pie el título de la obra y el número de apartado, línea y/o capítulo correspondiente. En las referencias bibliográficas del final se encontrará el detalle de las ediciones usadas.

PARTE I: Fundamentos. La caída de la unidad y el itinerario de retorno como marco doctrinal general de la concepción de enfermedad y terapéutica del alma

Capítulo I: Teología trinitaria, estado de unidad y condición del hombre

Una primera aproximación a la obra evagriana, y aún una rápida mirada a los autores más importantes que se han encargado de sintetizarla, permite establecer una primera gran división temática. Es posible, en efecto, distinguir en dicha obra dos áreas de reflexión, ciertamente imbricadas pero claramente distinguibles: la psicoespiritual y la especulativa⁹. Estas dos áreas responden, por cierto, a la doble condición de Evagrio: la de sutil buceador del alma y sabio guía espiritual, por un lado, y la de profundo pensador metafísico y teólogo, por otro.

Nuestra investigación podría inscribirse en la primera de estas áreas. No obstante, y en virtud de una cualidad –acaso inesperada en un contexto de literatura monástica- del pensamiento evagriano ponderada por los estudiosos y que consiste en su cohesión y unidad orgánica¹⁰, el abordaje y la reflexión filosófica en torno a tópicos presumiblemente circunscriptos al área psicoespiritual, exige realizar antes, a modo de preámbulo necesario, una aproximación a algunos de los aspectos más relevantes de su pensamiento metafísico.

La concepción evagriana de la enfermedad del alma y el reconocimiento de la capacidad terapéutica o curativa de la palabra frente a tal enfermedad, se inserta naturalmente dentro de lo que podríamos llamar el sistema metafísico y el consecuente

⁹ Cf., por ejemplo; C. GUILLAUMONT – F. GUILLAUMONT, “Introduction”, en A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au desert. Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2009, 7; L. DATRINO, “Introduzione”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Trattato Pratico. Sulla Vita Monastica*, Roma, Città Nuova, 1998, pp. 51-55; A. LEVASTI, “Il più grande mistico del deserto: Evagrio Pontico”, *Rivista di Ascetica e Mistica*, 13 (1968), pp. 245-246; M. WALLACE O’LAUGHLIN, *Origenism in the Desert. Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*, Cambridge, Harvard University, Th. D., 1987, p. i; C. STEWART, “Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the intellect and the passion”, *Modern Theology*, 27:2 (2011), pp. 264-265.

¹⁰ Entre otros, H. VON BALTHASAR, “The Metaphysic and Mystical Theology of Evagrius”, en: *Monastic Studies*, 3 (1965), pp. 183-4; C. JOEST, “The significance of Acedia and Apatheia in Evagrius Ponticus. Part I”, en: *The American Benedictine Review*, 55: 2 (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. Esta característica saliente de la obra evagriana es lo que le ha hecho merecer a nuestro autor el título de “Filósofo del desierto” (A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien: pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 185; G. BUNGE, *Paternité Spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1994, p. 17).

proyecto espiritual, verdadero itinerario hacia la salud, propuesto por Evagrio. En efecto, el reconocimiento de aquella capacidad de la palabra supone un hombre enfermo y una posibilidad de alcanzar la salud. A su vez, este hombre enfermo se entiende en el marco de un drama de dimensiones cósmicas, que tendrá un desenlace feliz.

Ciertamente nada de esto se comprendería si no se tiene en cuenta que el horizonte de comprensión de nuestro autor es el cristianismo. Evagrio es un monje y un filósofo cristiano que reflexiona siempre desde la revelación cristiana. Y aunque aún sigue abierto el debate en torno a la ortodoxia de algunas de sus posturas teológicas¹¹, el dato cierto e indiscutible es que Evagrio es un pensador cristiano. Su cosmología y su antropología, por tanto, son intentos de comprender al mundo y al hombre desde la revelación cristiana.

Pues bien, la contextualización inaugural de nuestro estudio debe tener como centro de interés los aspectos fundamentales de la teología, la cosmología y la consecuente antropología evagrianas. Dilucidadas éstas a partir de la doctrina fundamental de la unidad y de la caída de ella del *nous*, estaremos en condiciones de abordar –y será éste el segundo gran punto doctrinal de contextualización de nuestro estudio- la comprensión evagriana del itinerario cristiano. Un itinerario en el marco del cual se debe inscribir, como iremos viendo, el rol dado a la palabra como recurso terapéutico frente a aquella enfermedad que surge a consecuencia de la caída. De modo que resulta necesario, inicialmente, delinear un breve preámbulo teológico que constituye el punto de partida del pensamiento evagriano y que resulta la puerta de acceso a un pensamiento amplio, orgánico y coherente.

Evagrio fue un discípulo directo de los tres capadocios y es mediante ellos que recibe y asimila ideas de Orígenes que estarán presentes en su obra¹². Ciertamente, Evagrio

¹¹ Lo más reciente en torno a este amplio debate puede encontrarse en las siguientes obras: J. KALVESMAKI and R. D. YOUNG (eds.), *Evagrius and his legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016; 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 EVAGRIO 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, “Evagrius Ponticus' Kephalaia gnostica two versions. New discussion on their authenticity”, *Adamantius*, 24 (2017), en prensa; A. CASIDAY, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; J. KALVESMAKI, “The *Epistula fidei* of Evagrius of Pontus: An Answer to Constantinople”, *Journal of Early Christian Studies*, 20 (2012), pp. 113–139.

¹² Acerca del origenismo de Evagrio y de la enseñanza origenista de los capadocios que éste recibe, principalmente mediante Gregorio de Nisa, se pueden consultar, fundamentalmente, dos trabajos de Illaria Ramelli. El primero, “Evagrius and Gregory: Nazianzen o Nyssen? A Remarkable Issue That Bear son the

no será un repetidor del alejandrino, pues su sistema posee una originalidad propia que es fruto de una síntesis singular de especulación metafísica y experiencia monástica. Pero la huella de Orígenes en su pensamiento metafísico y, por tanto, en su concepción de la vida cristiana es indudable.

1.1. La teología trinitaria como punto de partida: ἡ ἐνὰς καὶ μονάς

En el punto de partida del pensamiento evagriano hay una afirmación de naturaleza teológica de fuerte contenido cristiano: Dios es, a la vez, Uno y Trino. No puede ser de otra manera cuando se tiene en cuenta el estrecho lazo, personal y doctrinal, que lo unía a los Padres Capadocios y su participación, a la par de éstos, en la lucha contra el arrianismo. En efecto, Evagrio está preocupado en reafirmar la consubstancialidad de las tres personas, pero también en hacer frente a la acusación de triteísmo que el arrianismo dirigía principalmente a los Padres Capadocios¹³. De allí el acento puesto en la condición no numérica de las personas de la Trinidad que podemos ver en la *Carta sobre la Fe*¹⁴ y la

Cappadocian (and Origenian) Influence on Evagrius”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 23 (2013), pp. 117-37. El segundo a que remitimos es el primer punto de la Introducción de la autora a su reciente traducción de la *Kephálaia Gnóstica* de Evagrio. Asimismo se pueden ver sus amplios comentarios a diversos capítulos o *kephálaia* de dicha obra que dan cuenta de aquéllo, verbigracia, los realizados a propósito del *kephálaion* 52 del quinto discurso o centuria evagrianos (V, 52), o bien los efectuados a: I, 41; I, 86; IV, 28; IV, 34; VI, 15; VI, 33, por mencionar solo algunos de los comentarios que muestran lo que, por lo demás, constituye un tópico transversal a la labor exegética de Ramelli. Por otra parte, además de los trabajos de Ramelli, también puede consultarse, a propósito de los elementos origenistas en el pensamiento evagriano, lo siguiente: M. W. O’LAUGHLIN, *Origenism in the Desert. Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*, Th. D., Cambridge, Harvard University, 1987; “New Questions Concerning the Origenism of Evagrius”, en R. J. DALY (ed.) *Origenism and later developments: papers of the 5th International Origen Congress*, Leuven, Leuven University Press, 1992, pp. 528-534; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, *op. cit.*, pp. 175, 323-4, 346, 384, 389-90; J. E. BAMBERGER, “Desert Calm Evagrius Ponticus: the Theologian as Spiritual Guide”, *Cistercian Studies Quarterly*, 27/3 (1992), p. 186; A. CASIDAY, *Reconstructing*, *op. cit.*, p. 15; B. FORTHOMME, “Émergence et résurgence”, *op. cit.*, p. 22; K. CORRIGAN, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in 4th Century*, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 1-20.

¹³ “Para aquellos que nos insultan alegando que creemos en tres dioses, debe ser dicho que nosotros confesamos que Dios es uno, no en número, sino en la naturaleza” (*C. Fe* 5). Para profundizar en este asunto se puede ver: J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham, Ashgate, 2009, 149-52; G. BUNGE, “Einleitung”, en EVAGRIOS PONTIKOS, *Praktikos oder Der Mönch*, Köln, Lütke-Verlag, 1989, 18; P. GÉHIN, nota a escolio 249, en EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes*, Paris, Les Éditions du Cerf, SC 340, 1987, 346-47; I. RAMELLI, “Introductory Essay”, *op. cit.*, p. xvi; A. CASIDAY, *Reconstructing*, *op. cit.*, 10-9, 83; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, *op. cit.*, pp. 27-39, 337-42.

¹⁴ *C. Fe*, 4-12, por ejemplo.

particular extensión del tratamiento de este tópico –cuatro *kephálaia* o capítulos breves consecutivos- en la sexta centuria de su *Kephálaia Gnóstica*¹⁵ (en adelante *KG*).

¹⁵ *KG* VI, 10, 11, 12 y 13. 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*, 142 (1952), 156-205; L. DYSINGER, *St. Evagrius Ponticus (345-399)*, nota 1 a su traducción de *Kephálaia Gnóstica*, en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm, visitado el 27-05-2016; J. WATT, “Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius’ Centuries”, *Oriens Christianus*, 64 (1980): 65–81; J. WATT, “The Syriac adapter of Evagrius’ Centuries”, *Studia Patristica*, 17:3 (1982), 1388–95; D. BUNDY, “The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Version (S₁) of the Kephálaia Gnóstica of Evagrius”, In *Origeniana quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later developments: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven: Leuven University Press, 1992, pp. 577–584; I. RAMELLI, “Introductory Essay”, *op. cit.*, pp. xx-xxiv; R. PERETÓ RIVAS, “La ‘Kephálaia gnóstica’”, *op. cit.*; A. CASIDAY, *Reconstructing, op. cit.*, pp. 46-71.

La estructura de esta obra tiene también un sentido que ha sido explicado por los estudiosos. Digamos solamente aquí, a fin de clarificar el criterio de cita que utilizaremos cuando mencionemos pasajes de este singular tratado, que la misma se divide en seis partes llamadas por Evagrio “Centurias”. Cada una de estas partes posee 90 capítulos breves o *kephálaion*, y no 100 como haría pensar la denominación de centuria. En los trabajos citados pueden encontrarse algunas hipótesis acerca de esta aparente contradicción. Cada vez que citemos *Kephálaia Gnóstica*, por lo general colocaremos en la referencia a pie de página, las iniciales del título de la obra (*KG*), seguidas de la numeración de la centuria (en número romano) y del *kephálaion* correspondientes, a fin de remitir de modo inmediato al texto.

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. Debemos indicar que el original griego está casi desaparecido y solo se conservan algunos pocos fragmentos. 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 de deja de ser un escrito evagriano. Como señala Bundy, se trata de una versión expurgada de origenismo en algunos puntos polémicos pero sin dejar por ello 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 *kephálaion* 88 de la centuria III. Como veremos en el capítulo tres, los especialistas optan en muchas ocasiones por citar el de S₁ pues expresa mejor el sentido de la ignorancia infinita en Evagrio (tal como aparece en otras obras) 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 hermenéutico de S₁ expresando que las dos versiones son aquí –como en muchos otros lugares- correlativas (*Un philosophe, op. cit.*, p. 402, n. 1). No faltan, por lo demás, estudios recientes que intentan demostrar que es S₁ la versión que más se ajustaría al original. Aquí encontramos principalmente el estudio de Casiday (*Reconstructing, op. cit.*, 46-71). No obstante, es la postura de Guillaumont la que siguen la mayoría de los especialistas. Más aún, la nueva y reciente traducción al inglés realizada por Illaria Ramelli, es también –junto a la digital realizada por Dysinger- una traducción de S₂. De modo que, mientras no indiquemos lo contrario, se hará uso, siguiendo la opinión unánime de los especialistas, de la traducción francesa de Guillaumont a S₂. Asimismo, utilizaremos, cuando correspondan al texto citado, los pequeños fragmentos griegos conservados que han sido editados en cuatro compilaciones distintas: 1) I. HAUSHERR, ‘Nouveaux fragments grecs d’Évagre le Pontique’, *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939), pp. 229-233; 2) J. MUYLDERMANS, ‘À Travers la Tradition Manuscrite d’Évagre le Pontique’, *Bibliothèque du Muséon* 3 (Louvain: Ista, 1933), pp. 74, 85, 89, 93; 3) J. MUYLDERMANS, ‘Evagriana. Extrait de la revue Le Muséon, vol. 42, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits’ (Paris, 1931), pp. 38-44; 4) P. GÉHIN, ‘Evagriana d’un Manuscrit Basilien, (Vaticanus Gr. 2028; olim Basilianus 67)’, *Le Muséon* 109 (1996), pp. 59-85. Asimismo podremos utilizar eventualmente, tanto las traducciones inglesas a S₂ de Illaria Ramelli y Luke Dysinger, como así también la retroversión griega hecha por W. 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, 49-471).

Así como quien abandona el sendero recto pierde su camino en un territorio desconocido, ya que no sabe a dónde va, así también se extravía una persona cuando no cree en la Trinidad consubstancial (ὁμούσιον Τριᾶδα)¹⁶.

Uno debe confesar Dios al Padre, Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo como han enseñado tanto las palabras divinas como aquellos que las han comprendido más sublimemente. Para aquellos que nos insultan alegando que creemos en tres dioses, debe ser dicho que nosotros confesamos que Dios es uno, no en número, sino en la naturaleza¹⁷.

La tríada numérica está precedida de una díada, pero la Trinidad santa no está precedida de una díada; ella no es, en efecto, una tríada numérica¹⁸.

Pero es precisamente en el marco de esta respuesta a las acusaciones de triteísmo, que Evagrio hará uso de una expresión, teológicamente densa, cuya extensión semántica conviene deslindar a fin de precisar nuestro breve y necesario preámbulo teológico, y, además y principalmente, a fin de diferenciarla adecuadamente de la concepción evagriana -de interés en nuestro trabajo y de primaria importancia para comprender su cosmología y su antropología- de unidad (ἡ μονός) en tanto proto-estado existencial de unicidad del Creador con las creaturas racionales. Nos referimos a la expresión griega ἡ ἐνὰς καὶ μονός en la que, como vemos, está involucrado el término μονός pero en un contexto semántico distinto, componiendo una expresión que Evagrio usa, como ahora veremos, para referirse a la naturaleza divina. Excede, desde luego, los límites de nuestro trabajo el planteamiento y la discusión en torno a esta fórmula en lo que ella tiene que ver con sus profundas implicancias teológicas. Sin embargo, como indicamos, sí interesa a nuestro trabajo despejar el punto de partida teológico de nuestro autor y diferenciar la concepción que significa aquella expresión, de la que designa, en el pensamiento evagriano, el término μονός cuando éste aparece solo sin componer aquel enunciado decididamente teológico.

¹⁶ *Exhort.* 2, 30.

¹⁷ *C. Fe* 4-5. Ver asimismo el punto 11 de la *Carta sobre la Fe* (apartados 33 a 35 de la traducción inglesa de Casiday) en el que Evagrio se detiene en la consideración de la consubstancialidad de las tres personas. Acerca de la autoría evagriana de la *Carta sobre la Fe*, atribuída erróneamente a Basilio de Capadocia en la Patrología Griega, ver: A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, London and New York, Routledge, 2006, pp. 45-46; J. KALVESMAKI, ed., *Guide to Evagrius Ponticus*, spring 2017 edition, Washington, DC, 2017: <http://evagriusponticus.net/index.htm>. Siempre que no indiquemos lo contrario, para citar la *Carta sobre la Fe* seguiremos la numeración de la misma realizada por Augustine Casiday en su traducción inglesa del texto griego: A. CASIDAY (ed. y trad.), *Evagrius Ponticus*, London and New York, Routledge, 2006, pp. 45-58.

¹⁸ *KG* VI, 12.

El interés que reviste para nosotros esta diferenciación consiste en que la realidad que, en el pensamiento evagriano, designa el término $\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$ cuando aparece solo, es, como enseguida veremos, la del proto-estado existencial de unicidad entre el Creador y las creaturas racionales. Un estado cuya ruptura constituye el inicio de un auténtico drama cósmico, en el que las creaturas racionales caídas -por una “malvada decisión ($\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\ \kappa\alpha\kappa\acute{\eta}$)”¹⁹- de esa unidad, divididas entre sí y en sí mismas e inexorablemente enfermas, pueden, por su libertad, profundizar esa ruptura o emprender un camino de retorno a aquel estado, el cual implica un verdadero itinerario terapéutico. Un itinerario en cuyo marco, como veremos más adelante, puede y debe ser inscripto el rol curativo de la palabra del gnóstico. Por ello resulta importante caracterizar dicho estado y visualizar en qué consiste para Evagrio.

Pero antes, como hemos prometido, aboquémonos a clarificar el significado más propiamente teológico que tiene el término $\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$ cuando aparece componiendo aquella expresión estereotipada con la que nuestro autor busca designar la esencia divina.

Nuestro autor indica, entonces, que “Unidad y Unicidad (tal la traducción que proponen tanto Gabriel Bunge como Antoine Guillaumont para la fórmula en cuestión) significan la esencia simple e incomprehensible de Dios”²⁰. Diciendo que Dios es Unidad y Unicidad Evagrio acuña un -como lo llama Bunge- “binomio abstracto”²¹ que le permite indicar el carácter absolutamente simple, no compuesto, incorporeal e inmaterial, de la esencia santa e increada de Dios²². $\dot{\epsilon}\nu\acute{\omicron}\varsigma$ remite a Su unicidad absoluta, $\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$ a la unidad

¹⁹ *Esc. Prov.* 23 y 64.

²⁰ Esta afirmación del Póntico se encuentra en la *Carta sobre la Fe*, numeración 2, 56 según la Patrología griega de Migne, y punto 7 de la traducción al inglés de Augustine Casiday. La traducción citada de Bunge la encontramos en su artículo: “Encore une fois: Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d’Évagre le Pontique”, *Adamantius*, 15 (2009), p. 40. Guillaumont, por su parte, la traduce al francés en términos semejantes en: *Un philosophe*, *op. cit.*, p. 340. La expresión griega en cuestión es, según la patrología griega, la siguiente: “ἡ δὲ μὴνὰς καὶ ἐνὰς” (PG XXXII, 2, p. 249). Guillaumont, usando la edición griega de Y. Courtonne, la consigna del siguiente modo: ἡ ἐνὰς καὶ μὴνὰς. En cualquier caso, el orden no altera el sentido: siempre que Evagrio utilice estos términos juntos será para significar lo mismo, según vemos en la *C. Fe* y en *KG*.

²¹ G. BUNGE, “Encore une fois”, *op. cit.*, 40.

²² “A los que nos insultan por creer en tres dioses, hay que decir que confesamos que Dios es uno, no en número, sino en naturaleza. De hecho, no todo lo que se llama uno en número es realmente uno, ni es simple en naturaleza. Además, Dios es universalmente confesado como simple y no compuesto. Sin embargo, Dios no es, por lo tanto, uno en número” (*C. Fe*, 5)

“Que nadie proteste diciéndome: ‘¡Nos estás filosofando acerca de un ser inmaterial e incorporeal, aunque tu eres ignorante de las cosas bajo tus pies!’ Porque considero absurdo que nuestros sentidos estén bastante

Trinitaria²³. Por ello la contemplación de Dios es, dice nuestro autor, “la contemplación de la Unidad y la Unicidad”²⁴. Este es el sentido en que aparece, en efecto, en el contexto de aquella preocupación evagriana por echar luz sobre el misterio de la Trinidad en la *Carta sobre la Fe*, subrayando, en fin, que “Unidad y Unicidad refiere a la naturaleza de Dios”²⁵.

Sin duda, y esto es observado por Ramelli²⁶ y también por Bunge²⁷ y Guillaumont²⁸, hay en esta fórmula utilizada por Evagrio para referirse a Dios un eco de aquel texto de Orígenes en el “*Peri Archon*” que subraya lo siguiente: “No es necesario representarse a Dios como si fuera un cuerpo o como si estuviera en un cuerpo, sino como una naturaleza intelectual simple, que no sufre absolutamente ningún añadido; no creemos que haya en Él más o menos, porque *Él es enteramente una monás (μονάς)*, y, por así decir, una henás (ένὰς)”²⁹.

Evagrio, a la zaga de Orígenes y, por cierto, de una importante tradición de pensamiento³⁰, se refiere a la naturaleza de Dios con dos términos sinónimos que son

llenos de su propio alimento, sin trabas, mientras que la mente sola está excluida de su actividad acostumbrada.” (*C. Fe*, 38)

“Ahora, cuando yo digo ‘único’, claramente indico la esencia santa e increada de Dios” (*C. Fe*, 9)

²³ Cfr. A. CASIDAY, *Reconstructing*, *op. cit.*, p. 214-215.

²⁴ *C. Fe*, 21. El texto correspondiente de la patrología griega es el siguiente: “τὴν ἐνάδος καὶ μονάδος θεωρίαν” (PG XXXII, Epistola VIII, 7, p. 256).

²⁵ *C. Fe*, 12. El texto correspondiente de la patrología griega es el siguiente: “μόνος καὶ τὸ εἶς ἐπὶ Θεοῦ τὴν φύσιν δηλοῖ” (PG XXXII, Epistola VIII, 3, p. 252).

Para verificar cómo el “binomio abstracto” en cuestión aparece en el mismo sentido en tres *kephálaia* de KG (II, 3; III, 1; IV, 21), remitimos a las páginas 9-13 del artículo de Bunge que venimos citando. Allí el comentarista alemán demuestra –a falta del original griego de esos tres *kephálaia*– cuáles son los términos siríacos correspondientes a la mentada expresión griega. Esto lo hace, entre otros recursos, por contraste con la citada *Carta sobre la Fe* cuyo texto griego, a diferencia de KG, se conserva junto a una copia al siríaco, lo cual le permite a Bunge –junto a otros hechos como la cita de uno de aquellos tres *kephálaia* por parte de Máximo el Confesor y la aparición reciente del original griego de un *kephálaion* que utiliza el término *μονάς* permitiendo así una correspondencia más precisa entre los términos siríacos y griegos– establecer una retroversión griega suficientemente fundada y verosímil.

²⁶ I. RAMELLI, Comentario a KG III, 1, en: EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, *op. cit.*, p. 141.

²⁷ G. BUNGE, “Encore une fois”, *op. cit.*, p. 16.

²⁸ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, *op. cit.*, p. 340.

²⁹ ORÍGENES, *Traité des Principes*, I, 6, p. 100. El subrayado es nuestro.

³⁰ En la nota de la edición de Sources Chrétiennes al texto citado de Orígenes, encontramos una apretada y completa síntesis de los posibles antecedentes de la utilización de estos conceptos para significar la esencia de la Divinidad. Ver nota 22 de Crouzel y Simoneti, a *Traité des Principes* I, 1.

utilizados juntos en un sentido superlativo e intensivo³¹ buscando, como indica Bunge, no tanto definir a Dios mismo cuanto significar su naturaleza simple e incomprensible³².

Un texto adicional que muestra y explicita el sentido teológico trinitario de esta expresión es uno perteneciente a San Máximo el Confesor, atento lector de *KG* y, como veremos más adelante, de los *Capítulos de los discípulos de Evagrio*. En este texto Máximo cita explícitamente la *KG* de Evagrio y se inspira en la idea de dicho texto para realizar algunas precisiones teológicas. La importancia de este texto es doble: se explicita el sentido teológico de la expresión evagriana, y, además, resulta una fuente adicional para comprobar el uso de la expresión griega también en *KG* (recordemos –ver nota 17- que el texto original griego de esta obra no se conserva sino solo en escasos fragmentos y que el texto completo se encuentra en dos copias siríacas antiguas). Dice Máximo:

Que Dios es *Henás* y *Monás* (έννας καὶ μονάς), Evagrio el impío lo dice también en la segunda centuria capítulo tres. Dice: Dios es *Monás* ya que la Divinidad es simple e indivisible. Por este motivo ella es dicha *Monás*. Porque la *Monás*, incluso aritméticamente, es simple y no compuesta. En segundo lugar, ella es *Henás*, porque la Santa Trinidad está también naturalmente unida por relación a ella misma, y ella une a todos esos que se aproximan a ella, según lo que está escrito en el Evangelio: ‘Que ellos sean uno como nosotros somos uno’³³.

1.2. Ἡ μονάς: el estado protológico y escatológico de unidad

Ahora bien, es la segunda significación doctrinal que Evagrio otorga al término *μονάς* la que constituye la noción clave restante que más interesa en el marco de nuestro trabajo pues es de la unidad en este sentido de la que el *nous* cae y a la que debe retornar.

Digamos rápidamente algo que ya hemos anticipado: cuando nuestro autor utiliza el término *monás* solo (ἡ μονάς), es decir, sin componer con el término *henás* una expresión teológicamente identificable, está haciendo referencia al estado existencial de unicidad

³¹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, p. 340.

³² G. BUNGE, “Encore une fois”, *op. cit.*, p. 40.

³³ MÁXIMO EL CONFESOR, *Scholia sancti Maximi in opera beati Dionysii*, PG IV, VII, III, p. 76 D.

entre Dios y su creación inteligible. Esto se observa claramente en los textos en los que nuestro autor usa este término solo y como en clave, y en la apropiación –fiel a esta semántica- que han hecho sus discípulos de dicho concepto y que es recogida en la importante obra *Capítulos de los discípulos de Evagrio* que, como indican sus estudiosos, debe ser reconocida como de autoría evagriana derivativa³⁴. La obra en la que más insistentemente utiliza Evagrio el término $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ en este sentido es *KG*³⁵. Se pueden contabilizar en esta obra 25 apariciones³⁶ en las que el término presupone esta concepción. En ellas verificamos que la *monás*, como la Trinidad, “es santa”³⁷, pero nunca se dirá de ella, como sí de la Trinidad, que es “adorable”³⁸ o, más aún, adorable por sí misma. El calificativo “santo”, en efecto, puede ser predicado tanto de la “Trinidad Santa” cuanto de una creatura santificada o del estado existencial de unicidad entre Dios y su creatura divinizada. Pero Evagrio nunca dará a la *monás* el calificativo de adorable, pues “Solo la

³⁴ Aunque no se puede decir que esta obra fue escrita directamente por Evagrio, no quedan dudas acerca de lo que los especialistas llaman “autoría derivativa” de tal obra. Se trata, en efecto, de una colección de dichos de Evagrio compilados por sus discípulos y que presentan con relativa originalidad los grandes tópicos del pensamiento del Póntico entregándonos, como indican los editores, las últimas elaboraciones de éste. Es por ello que Sources Chrétiennes incluye y edita directamente esta obra dentro de los escritos de autoría evagriana. Cfr. P. GÉHIN, “Introduction”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre*. Introducción, traducción y comentarios de P. Géhin, Paris, Cerf, SC 514, p. ; J. KALVESMAKI, ed., *Guide to Evagrius Ponticus*, spring 2017 edition, Washington, DC, 2017: <http://evagriusponticus.net/corpus.htm>; J.-C. Larchet, Recension: ‘Chapitres des disciples d'Évagre’, en: <http://orthodoxie.com/recension-chapi/>. En un estudio, previo a la edición de Sources Chrétiennes, de los manuscritos sobre los que se hizo dicha edición, Joseph Paramelle indicaba lo siguiente: “En su conjunto, estos capítulos nos conservan el eco bien reconocible de la doctrina de Evagrio, tal como ella se ha transmitido, sin duda a partir de la lectura de sus obras, seguramente gracias al recuerdo de su enseñanza oral, tal como ella ha evolucionado en un medio que sigue siendo bastante fiel a su recuerdo para continuar, en despecho de la sospecha precoz y de los anatemas del 553, apelando a su nombre” (J. PARAMELLE, “Chapitres des disciples d'Évagre dans un manuscrit grec du musée Bénaki d'Athènes”, *Parole de l'Orient: revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes*, 6-7 (1975-1976), pp. 11-12)

³⁵ Gabriel Bunge ha demostrado verazmente cuál término siríaco de S_2 (*KG*) se corresponde con el griego de $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$. Ya hemos indicado algo respecto a aquella expresión teológica en la que aparece implicado este término. En lo que tiene que ver con este otro sentido del término $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ Bunge no solo se ha valido, como en el caso de aquel “binomio abstracto”, de confrontaciones con otros textos evagrianos (como, por ejemplo, el texto griego del escolio al versículo 7 del salmo 44 que contiene –siguiendo una costumbre muy evagriana de reformular el mismo pensamiento añadiendo o sustrayendo términos- una redacción alternativa de *KG* VI, 21, refiriéndose los dos a la *monás*) para identificarlo, sino que se ha sostenido principalmente en el hallazgo del texto original griego del *kephálaion* 84 de la centuria quinta, que utiliza el término $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ en un sentido confluyente (estado de unicidad) con el que es usado en otros pasajes el mismo término siríaco que en *V*, 84 se corresponde con $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$. Además, también se recurre aquí al texto griego y a la copia siríaca de la *Carta sobre la Fe* en la que se verifica la misma correspondencia. Cfr. G. BUNGE, “Encore une fois”, *op. cit.*, 11-12.

³⁶ *KG* I, 49,65, 71, 77; II, 5, 11; III, 1, 2, 3, 11, 13, 22, 28, 32, 61, 72; IV, 8, 18, 21, 27, 43, 51, 89; V, 84. Además de éstas, aparece dos veces junto al binomio: III, 1; IV, 21.

³⁷ *KG* I, 71; III, 61, 72; IV, 18, 89; V, 84.

³⁸ *KG* I, 27, 74.

Trinidad santa es adorable por ella misma”³⁹. En todo caso, cuando Evagrio utilice este calificativo para adjetivar un ser creado tendrá el cuidado de agregar que lo es (adorable) por la inhabitación de Dios en él, “a causa del Cristo que está en él”⁴⁰. En este sentido se comprende, asimismo, que Evagrio diga que se puede “caer de la *monás*”⁴¹, pero nunca diga que se puede caer de la Trinidad.

Y es que la *monás* es, en este contexto, un estado y no una entidad identificable con la Divinidad, aunque Dios sea ciertamente su autor: “Porque como Dios es uno, unifica a todos cuando entra en cada uno; y el número es eliminado por la presencia de la unidad”⁴². Los *Capítulos de los discípulos de Evagrio* recogen esta concepción de unidad que designa el término *monás*, y ofrecen una importante síntesis de la misma:

El intelecto tiene necesidad de fe para recibir gozosamente en la esperanza de los bienes, la ley de Dios, es decir para la purificación perfecta de su conducta virtuosa, a fin de merecer alcanzar su estado primero, anterior al movimiento, estado en el cual alcanzará la caridad perfecta y será, en el Espíritu Santo, uno con la imagen verdadera a la cual se ha hecho semejante; allí donde hay unión de hipóstasis, supresión de los números, fin de los cambios, ausencia de la oposición, cese de la deficiencia, finalización del incremento de los hijos, ciencia de la Trinidad santa, reino pacífico y sin lucha de la unidad santa (ἀγίας μονάδος αὐτῆς ἀπολέμητος καὶ εἰρηνικῆ βασιλεία)⁴³.

Este estado de unidad tiene, como vemos, implicancias protológicas y escatológicas. Se trata del estado en el que el *nous* estaba antes de caer y en el que estará después de haberse purificado. “Todos devendrán uno en Dios”⁴⁴, indica Evagrio en *Escolios a los salmos*. En esta unidad no existía ni existirá dualidad entre Dios y su creación inteligible,

³⁹ *KG V*, 50.

⁴⁰ Cfr. *Esc. Sal.* 98, 5; 131, 7. En las citas de la obra *Escolios a los salmos*, la numeración corresponde al salmo y versículo que comenta el escolio. A diferencia de las otras dos obras evagrianas del género de los escolios, no contamos aquí con una edición que numere de modo continuo los comentarios de Evagrio al libro de los Salmos. De allí el tipo de referencia que realizaremos cuando citemos esta obra.

⁴¹ *KG III*, 28; *C. Fe*, 10

⁴² *C. Fe*, 25. El texto correspondiente de la patología griega es el siguiente: “Εἷς γὰρ ὃ ὁ θεὸς, ἐν ἑκάστῳ γινόμενος, ἐνοῖ τοὺς πάντα· καὶ ἀπόλλυται ὁ ἀριθμὸς τῆ τῆς μονάδος ἐπιδημία” (PG XXXII, Epistola VIII, 7, p. 260).

⁴³ *Cap. Disc.* 198.

⁴⁴ *Esc. Sal.* 144, 13.

era y será “la unidad indivisible de Él mismo [Dios] y su creatura racional, la Trinidad uniendo todo y la unidad sin dualidad”⁴⁵.

Es importante notar que esta unidad se funda para Evagrio en la “concordia de voluntades” y que su ruptura se debe, precisamente, a la “diferenciación de voluntades”⁴⁶. Esto implica, entre otras cosas, que ni en el principio ni en la consumación de los siglos hubo ni habrá identidad de los seres racionales con la Divinidad ni, en palabras de Ramelli, “confusión panteística”⁴⁷. Esto Evagrio lo indica claramente en su *Carta a Melania* o *Gran Carta* donde, usando la sugerente imagen del mar y los ríos que a él se unen, establecerá que la unidad protológica y escatológica de las creaturas racionales con Dios no implica adición ni alteración de la Divinidad ni consustanciación de dichas creaturas con el Ser supremo, sino un estado de concordancia de la voluntad creatural con la del Creador por la desaparición del pecado y la participación “por gracia” de lo que Dios es por esencia ⁴⁸:

Quando es declarado que los nombres y la pluralidad de las creaturas racionales y su Creador desaparecerán, no significa en absoluto que las hipóstasis y los nombres de Padre, Hijo y Espíritu serán obliterados [...] Cuando los intelectos vuelvan a Dios, como los ríos al mar, Dios los transformará por completo en su propia naturaleza, color y gusto [...] En la mezcla de los ríos con el mar, no se encuentra ninguna adición a su naturaleza o cambio a su color o gusto; de la misma manera, en la mezcla de mentes con el Padre, no hay generación de naturalezas duplicadas o personas cuadruplicadas. El mar es una cosa en la naturaleza, sabor y color antes y después de que los ríos se mezclan con él; así también la naturaleza divina es una en las tres personas de Padre, Hijo y Espíritu antes y después de que las mentes se mezclan con ella [...] Antes de que el pecado operara, como la tierra separó el mar de los ríos, una separación entre los intelectos y Dios, éstos eran uno con Dios, sin discrepancia, pero cuando su pecado fue manifestado, fueron separados de Dios y alienados de Dios [...] Cuando el pecado, interpuesto entre los intelectos y Dios, haya desaparecido, ellos serán, no muchos, sino de nuevo uno y el mismo. Sin embargo, incluso si he dicho que los ríos estaban eternamente en el mar, con esto no quiero decir que las creaturas racionales estuvieran eternamente en Dios en su sustancia, ya que, aunque estaban

⁴⁵ *Par.* 34.

⁴⁶ *C. Mel.* 23-24.

⁴⁷ Ramelli insiste, en su introducción y en sus comentarios a *KG*, sobre este tópico basándose en el concepto de concordia de voluntades con que Evagrio designa, en su *Carta a Melania*, el fundamento del estado de unión del Creador con sus creaturas. Cfr. I. Ramelli, Introducción y comentarios a *KG*, en Evagrio Póntico, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, *op. cit.*, pp. xxxviii, xli, lxix, lxxii, lxxiv, 10, 98, 129, 133, 136, 153, 154

⁴⁸ *C. Mel.* 25.

completamente unidos a Dios en su Sabiduría y el poder creativo, su creación real tuvo un comienzo; sin embargo, uno no debería pensar que tendrán un fin, en la medida en que están unidos a Dios, que no tiene principio ni fin⁴⁹.

Debemos insistir en que la unidad de la que estamos hablando no implica en Evagrio comunidad de esencia con Dios. Repitamos que esta unidad que designa el término *monás* es un estado y no una entidad divina conformada por Dios y por las creaturas racionales. Solo las tres personas conforman la “entidad divina” consubstancial, la “Trinidad consubstancial”⁵⁰. Y por si fuera necesario un pasaje más en el que Evagrio lo dice expresamente, consignemos lo dicho por nuestro autor al hablar acerca de la consubstancialidad trinitaria del Hijo:

Pero cuando confesamos la identidad de su naturaleza, también aceptamos la identidad de su esencia y rechazamos la idea de una naturaleza compuesta, porque el Padre, que es Dios por su esencia, ha engendrado al Hijo, que es Dios por su esencia. Así, se muestra la identidad de su esencia: pues quien es Dios por esencia tiene la misma esencia que otro que es Dios por esencia. Y aun así el hombre es llamado un dios, como en el pasaje: 'Yo he dicho: Vosotros sois dioses ' (Sal 81, 6; Jn 10, 34); los demonios también son llamados dioses, como en el pasaje: 'Los dioses de los paganos son demonios' [Sal 95, 5]. Los primeros son llamados dioses por la gracia, y estos últimos, falsamente; sólo Dios es Dios por esencia.⁵¹

La esencia de Dios es incomunicable, indica paladinamente nuestro autor en el punto 55 de la Carta a Melania⁵². En el mismo sentido, nada se le puede añadir.

La *monás* es así estado de unidad o unicidad, por unificación de voluntades⁵³, de las creaturas racionales con Dios, entre ellas mismas y en sí mismas. “Inseparables devendrán

⁴⁹ *C. Mel.* 23-30.

⁵⁰ *Exhort.* 2, 30.

⁵¹ *C. Fe* 9.

⁵² “Hay tres cosas imposibles con Dios: en primer lugar, una deficiencia de su voluntad o, segundo, de su poder creativo o, en tercer lugar, de su eficacia. Porque él no desea la muerte de nadie [cf. 2 P. 3, 9], ni puede crear otra esencia que sea eterna como él, ni cometer un pecado. Y no hay nada que se pueda hacer más allá de su naturaleza.” (*C. Mel.* 55)

⁵³ “La unidad fue esencialmente una unidad de voluntad mas que de sustancia: todas las voluntades de los intelectos estaban dirigidas hacia uno y el mismo objeto, Dios/el Bien” (I. RAMELLI, Comentario a *KG I*, 49, en: EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, *op. cit.*, p. 153)

“[La caída] tiene lugar cuando ellos [los *nóes*] caen de la inicial unidad de *homonoia*, o concordia, que se obtuvo al principio, cuando todos ellos estaban orientados al Bien, esto es, Dios, y no quería nada más, nada

los separados cuando ellos reciban la contemplación”⁵⁴. Como hemos visto, Dios unificará a todos y, de acuerdo a la oración del Cristo sobre la que Evagrio reflexiona, serán uno en Dios: “Es necesario, seguramente, que Dios sea todo en todos y que sea cumplida esta oración del Cristo: dales ser, ellos también, uno en nosotros como tú y yo somos uno, Padre”⁵⁵.

Evagrio subraya que esta unidad es, además de armonía vinculante con Dios y las demás creaturas racionales, unidad de la creatura racional en ella misma. En efecto, la caída sobre la que enseguida nos detendremos “es la separación del *nous* de la unidad que está en él”⁵⁶. Este movimiento inicial de la voluntad rompe la unidad con Dios y, también, la unidad a escala individual pues, al separarse de su objeto propio, el *nous* quiebra su armonía interna y deviene dividido en intelecto, alma y cuerpo⁵⁷. El itinerario con el que Evagrio comprende la vida cristiana, y que en un momento abordaremos, es precisamente un intento de restauración de esa unidad interna perdida. La diferencia de voluntades ha instalado la división en la creatura racional, una división que será superada cuando la mente, el ser propio de la creatura racional, abrace nuevamente su objeto.

Hay número en cuerpo y alma y mente a causa de la variación de voluntades⁵⁸.

Sucedará que los nombres y los números de 'cuerpo', 'alma' y 'mente' pasarán ya que serán elevados al orden de la mente (como en, 'Concédeles que sean uno en nosotros, Como tú y yo somos uno "[Jn 17,22])⁵⁹.

Elevarse al orden de la mente significará alcanzar la plenitud como ser racional, es decir, la unificación en torno al objeto de la mente que es la ciencia de la Trinidad Santa⁶⁰ abrazada en la *monás* definitiva. En otros lugares Evagrio denomina “intelecto desnudo” a la creatura racional en este estado:

diferente del Bien” (I. RAMELLI, Comentario a *KG III*, 22, en: EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, *op. cit.*, p. 153)

⁵⁴ *KG II*, 67.

⁵⁵ *Esc. Ecl.* 25.

⁵⁶ *KG III*, 22.

⁵⁷ Cfr. I. RAMELLI, Comentario a *KG III*, 22, en: en: EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, *op. cit.*, p. 154.

⁵⁸ *C. Mel.* 24.

⁵⁹ *C. Mel.* 22.

⁶⁰ “El fin de la naturaleza racional es la ciencia de la Trinidad Santa” (*Esc. Sal.* 38, 3)

El intelecto desnudo es aquel que, por la contemplación que le concierne, está unido a la ciencia de la Trinidad⁶¹.

El intelecto, en lo sucesivo desnudo, devendrá un vidente de la Trinidad⁶².

Como veremos más adelante, el cuerpo y las potencias psíquicas (que a veces son nombradas “alma” por Evagrio en este sentido de división con el intelecto instalada después de la caída, aunque el término alma, en un sentido más lato, abarque también la parte racional o *logistikón* que es el centro de la persona) tienen una finalidad *katà phýsin* que se vincula, como fin intermedio posibilitante y facilitador, a la finalidad última del intelecto, es decir, a la contemplación. El estado de unidad en sí mismo del *nous* es, precisamente, la “reintegración” (para usar un término que acuña Guillaumont⁶³) del cuerpo y de las potencias psíquicas al intelecto por su definitiva orientación *katà phýsin*.

En este estado de unidad, en fin, es donde el alma alcanza nuevamente el fin para el cual ha sido hecha: la ciencia de Dios. Las creaturas racionales serán divinizadas en este estado y unidas indivisamente con Dios participarán (como participaron antes de la caída) de su conocimiento esencial. De modo que “Devenidos iguales y unidos entre ellos y con el Cristo las creaturas accederán todas a la ciencia de Dios”⁶⁴. Esto que ya lo vemos en el texto de los *Capítulos de los discípulos de Evagrio* que hemos consignado, es señalado reiteradamente por Evagrio. Dios es, en efecto, “conocimiento substancial” o “ciencia esencial” afirma Evagrio en dos lugares de *KG*⁶⁵, y “el intelecto perfecto” -el que ha retornado a la unidad- “es el que está capacitado para recibir fácilmente el conocimiento substancial”⁶⁶. Este conocimiento o ciencia substancial es la corona del *nous* que ha superado la ignorancia⁶⁷ la cual, como veremos en la segunda parte, es su mal y

⁶¹ *KG* III, 6.

⁶² *KG* III, 15.

⁶³ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, p. 394.

⁶⁴ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, p. 396.

⁶⁵ “Toda la naturaleza racional ha sido naturalmente hecha para ser, y para ser cognoscente, y Dios es la ciencia esencial (γνώσις οὐσιώδης)” (*KG* I, 89)

“La Trinidad Santa es solo ciencia esencial (γνώσις οὐσιώδης)” (*KG* II, 47).

Guillaumont traduce “ciencia esencial”, Ramelli y Dysinger prefieren “conocimiento esencial” y Konstantinosky, cuya traducción preferimos en este punto, “conocimiento substancial” (Cfr. J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The making, op. cit.*, p. 62). También encontramos en los *Escolios a los salmos* (144, 3) la expresión equivalente “sabiduría esencial”: “οὐσιώδης γὰρ ἐστὶν ἡ σοφία”

⁶⁶ *KG* III, 12.

⁶⁷ *KG* III, 49.

enfermedad propia. Y es que para Evagrio la bienaventuranza final consiste en el conocimiento de Dios, en la participación de la ciencia esencial que Él es. Por ello la santificación y la divinización por gracia de la creatura racional de las que hemos hablado, se realizan, como bien apunta Bunge, por la participación, en el estado de unidad, de la ciencia esencial que es Dios⁶⁸. El *nous*, en efecto, “es susceptible de su naturaleza [la de Dios]”⁶⁹ que es conocimiento. De este modo se entiende que Evagrio llame a esta ciencia “deiforme”.

El hombre es dicho bienaventurado no a causa de su conducta irreprochable, sino a causa de la ciencia de Dios que él adquiere por su conducta irreprochable: Bienaventurados, en efecto, los que tienen el corazón puro porque son ellos los que verán a Dios⁷⁰.

Ellos serán modelados en la ciencia y ninguno quedará fuera de la ciencia⁷¹.

[la ciencia de Dios es] la ciencia sin forma, deiforme y uniforme que el Señor, en los evangelios, ha llamado aposento (Mt. 6, 6), designando así al Padre escondido⁷².

Como su perfección final, dirá a propósito Julia Konstantinovskiy, el intelecto puede alcanzar este conocimiento sustancial que parece ser sinónimo de “esencia de Dios”, pero nunca convertirse en él⁷³. En el mismo sentido, Guillaumont podrá afirmar al referirse al tópico: “Restablecida en el estado de su creación primera, la naturaleza racional devenida intelecto puro participa de nuevo de la ciencia esencial, ciencia de Dios para la cual el intelecto ha sido creado”⁷⁴. Participar de la esencia divina significará para Evagrio que los seres racionales devengan deificados: “En la unidad todos serán dioses”⁷⁵.

Si en esa *monás* Dios le comunica su propio ser, su “conocimiento esencial”, caer de ella, como le sucedió al actual *nous* encarnado que es el hombre, es dejar de conocer. Por ello el itinerario evagriano tiene siempre como fin el conocimiento y su progresiva

⁶⁸ G. BUNGE, “Encore une fois”, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁹ *KG III*, 24

⁷⁰ *Esc. Sal.* 118, 1.

⁷¹ *Esc. Sal.* 138, 16.

⁷² *Car.* 4, 5.

⁷³ Cfr. J. KONSTANTINOSKY, *Evagrius Ponticus. The making*, *op. cit.*, p. 63

⁷⁴ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, *op. cit.*, p. 396.

⁷⁵ *KG IV*, 51. En el mismo sentido dirá Evagrio en una de sus *Máximas* respecto del alma caída de la unidad que, como veremos más adelante, recupera la salud y retorna a ella: “Un alma pura es Dios, después de Dios” (*Max. II*, 23).

profundización. Como veremos en un momento, del conocimiento natural (de los seres materiales primero, y de los inmateriales después) se pasará al sobrenatural, “allí [donde habrá] ciencia de la Trinidad santa, reino pacífico y sin lucha de la unidad santa”⁷⁶. En efecto, “en la unidad nada de esto (diversidad y combates) ocurrirá; será una paz indescriptible. Solo habrá intelectos desnudos continuamente saciados ellos mismos de su imposibilidad de saciarse”⁷⁷. Esta paradoja final se refiere a la infinitud del objeto del intelecto, es decir, al inagotable “conocimiento substancial”: “La contemplación de todos los seres finitos tiene un término. El conocimiento de la sola Santa Trinidad no tiene término. Ella es, en efecto, sabiduría esencial”⁷⁸. Que la unidad sea un estado de paz indescriptible, como Evagrio insiste, tiene que ver precisamente con que en él el intelecto abraza su objeto: “En la contemplación de la Trinidad Santa está la paz y una quietud inefable”⁷⁹.

Dios es, entonces, la ciencia esencial o conocimiento substancial en la que culmina el itinerario místico propuesto por Evagrio, el cual, como veremos, comenzando por la práctica o labor ascética, continúa en la contemplación natural y concluye en la teología que es alcanzada en el estado de unidad, en la *monás*.

1.3. La caída del *nous* y el estado postlapsario: el hombre como alma y cuerpo

Pero este itinerario místico está pensado como retorno a ese estado originario perdido en el que Dios y las creaturas racionales gozaban de una unidad perfecta. Dios crea, fuera del tiempo y con la ciencia que tenía de ellos⁸⁰, intelectos puros o *logikoi*⁸¹, cuyo

⁷⁶ *Cap. Disc.* 198.

⁷⁷ *KG I*, 65.

⁷⁸ *Esc. Sal.* 144, 3.

⁷⁹ *KG I*, 65.

⁸⁰ *KG III*, 24. En el esolío 64 al libro de los Proverbios (5, 18), Evagrio indica que la ciencia de Dios es llamada madre porque el Creador “me ha engendrado gracias a ella” (*Esc. Prov.* 64).

⁸¹ En el empleo de los términos *logikós* y *nous*, seguimos el criterio que Monica Tobon deduce del uso que Evagrio hace de los mismos, principalmente en *KG* (M. TOBON, *Apatheia, op. cit.*, 14-5). De este modo limitamos la utilización del término *logikós*, o en plural *logikoi*, a la designación de las creaturas racionales que fueron la primera creación de Dios. Los *logikoi* serían, por lo general, las creaturas racionales antes de la

único fin es conocerlo⁸² y mediante ese conocimiento participar de su ser⁸³ aunque sin confundir su identidad con la de Él, como ya hemos indicado. Pero esta unidad de la que efectivamente gozaban los *logikoí*, es rota por lo que Evagrio llama el “movimiento de la libertad”⁸⁴: “El movimiento primero de los seres racionales es la separación del intelecto de la unidad que está en él”⁸⁵.

Es decir, decide separarse de aquello que lo unifica, según vimos más arriba⁸⁶. Este movimiento es posible por la capacidad de autodeterminación con que los *logikoí* fueron hechos y por la cual “deciden”⁸⁷ desviar el rostro de Dios.

Intentando escudriñar los misteriosos motivos que conducen a los *logikoí* a esa trágica decisión, Evagrio sigue en parte a Orígenes⁸⁸ quien entre los diversos móviles que podrían haber llevado a ese movimiento primordial, pone uno que para Evagrio es el principal: la negligencia⁸⁹.

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*⁹⁰.

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 ignorancia⁹¹.

caída. El término *nous*, o en plural *nóes*, por el contrario, es usado, por lo general, para designar las creaturas racionales caídas.

⁸² Además de *KG I*, 88 y 89, ver también *Esc. Sal.* 38, 3.

⁸³ *C. Mel.* 16.

⁸⁴ *KG VI*, 75.

⁸⁵ *KG III*, 22

⁸⁶ Recordemos lo que anticipamos más arriba citando la Carta a Melania: la creatura racional alcanzará la unidad en sí misma cuando se produzca “la unificación en torno al objeto de la mente”

⁸⁷ Ἡ βουλή, la decisión, es para Evagrio el movimiento del intelecto lejos de la Unidad (*Esc. Prov.* 23, 64; *Esc. Ecl.* 10).

⁸⁸ Orígenes, *Sobre los principios* II, 9, 2; III, 5, 8. Un artículo que trabaja en la vinculación entre Orígenes y Evagrio en este punto, es el siguiente: R. PERETÓ RIVAS, “La acedia como causa de la caída del *nous* en Orígenes y Evagrio Póntico”, *Teología y Vida* 55/4 (2014), pp. 581-593.

⁸⁹ El tema se encuentra con distintas modulaciones en Orígenes. A fin de visualizar dichas modulaciones y adentrarse en la discusión acerca de la posibilidad de que, en su pensamiento, el hartazgo o la saciedad sean la causa de la caída, remitimos al completo artículo de Marguerite Harl: “Recherches sur l’origénisme d’Origène; la “satiété” de la contemplation comme motif de la chute des âmes,” in F. L. CROSS (ed.) *Studia Patristica VIII*, Berlin, Akademie Verlag, 1966, pp. 373-405.

⁹⁰ *KG III*, 28

⁹¹ *KG I*, 49

Resulta de interés, en el marco de nuestro estudio, las dos últimas afirmaciones de este último capítulo, que retomaremos más adelante. Por lo pronto digamos que el *nous* “desvía su rostro” de la unidad, y ello tiene como consecuencia primera y directa la ignorancia. Los *nóes* caídos son, en cuanto tales, ignorantes, padecen una ignorancia negativa⁹² y esa es la herida primera y principal de la caída.

En esta nueva condición el *nous* es llamado alma. Es la afirmación de *KG III*, 28 ya citada. También en la *Carta a Melania* o *Gran Carta*, realiza una afirmación en este sentido: “Cayendo [el *nous*] en algún momento de su antiguo rango mediante su libre voluntad, fue llamado alma”⁹³. Evagrio sostendrá que el *nous*, en esta nueva condición, no puede subsistir sin cuerpo: “No hay nada que esté en potencia en el alma y que pueda salir en acto y subsistir separadamente; ésta, en efecto, está naturalmente hecha para ser en el cuerpo”⁹⁴.

Como señala Dysinger, la historia y el tiempo comienzan para Evagrio con aquel movimiento de la libertad⁹⁵. En efecto, es a partir de él que se produce lo que Evagrio llama

⁹² Como veremos, hay una ignorancia finita negativa y una infinita que describe el estado perpetuo del *nous* frente a la ciencia de la Trinidad.

⁹³ *C. Mel.* 26.

⁹⁴ *KG I*, 7

⁹⁵ Cf. L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford, Oxford University Press, p. 31. Seguimos aquí la interpretación de Bunge (*Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste*, Beuron, Beuron Kunstverlag, 2013, p. 52), Ramelli (Comentario a *KG VI*, 9) y Peretó Rivas (“La acedia como causa de la caída”, *op. cit.*, p. 588) quienes indican, refiriéndose a esta caída original, que Evagrio está tratando de asir con un lenguaje humano radicado en el tiempo y en el espacio, realidades que están por fuera del tiempo, que son metahistóricas. De allí el carácter críptico que muchas veces presentan los escritos evagrianos. Hay, no obstante, algunos textos que sugieren explícitamente tal cosa. Por ejemplo, los siguientes:

“Los cuerpos simples son anteriores a los compuestos, así pues el intelecto no es compuesto, ya que no es hecho de materia, pues preexiste al cuerpo, no sin embargo en el tiempo, porque el tiempo pertenece a la naturaleza corporal” (*Cap. Disc.* 25).

“Si el tiempo es considerado con génesis y destrucción, la génesis de los incorporeales es pues intemporal, porque una destrucción no es anterior a esta génesis” (*KG VI*, 9).

Interpretando de modo complementario estos *kephálaia*, indica Ramelli: “El devenir de los *logikoí* como sustancias independientes no fue precedido por ninguna destrucción, porque no había cuerpos corruptibles antes de ellos. Los cuerpos corruptibles surgieron sólo como resultado de la caída de la *logikoí*, pero antes de los cuerpos corruptibles no hubo destrucción. Esto no descarta que los *logikoí* en su creación como sustancias independientes fueran equipados con cuerpos incorruptibles, que no implican ninguna destrucción. Esta suposición es confirmada, en efecto, por los ‘Capítulos de los discípulos de Evagrio’ 25, en los que se dice que los intelectos son cuerpos preexistentes, pero no cronológicamente. Los cuerpos solos son creados en el tiempo, pero, como Orígenes también parece haber mantenido, no hubo tiempo en el que los intelectos existieran sin cuerpos.” (Comentario a *KG VI*, 9, en EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, *op. cit.*, p. 321). Es la materia de que está hecho el cuerpo compuesto postlapsario, la sujeta a destrucción. Por otro lado, que se indique que la génesis de los intelectos es intemporal no significa, evidentemente, que éstos son eternos, como ya hemos visto que Evagrio lo indica en varios lugares.

“el juicio de Dios” que, en este caso, no es castigo sino la creación del cosmos material, dando a esos intelectos devenidos almas un cuerpo acorde a su grado de caída⁹⁶ y un mundo físico. En el caso del hombre éstos le permiten, mediante el trabajo ascético o “práctica” y la contemplación natural, acceder nuevamente a aquella ciencia esencial para la que ha sido hecho. Se puede afirmar, por ende, que todas las edades, mundos y cuerpos son un efecto de la providencia de Dios que ha querido con ellos facilitar el retorno de los *nóes* a la unión con Él y reconquistar la ciencia primera⁹⁷. Esto significa que Evagrio tiene una visión positiva del mundo corpóreo en general, y del cuerpo humano en particular. Este último es, en efecto, un instrumento indispensable del intelecto caído para retornar a la ciencia pues este retorno pasa por el conocimiento sensible⁹⁸. Por otra parte, el cuerpo permite, por el ejercicio ascético propio de la *praktiké*, adquirir la impassibilidad o *apátheia* sin la cual es imposible acceder de modo permanente a la ciencia⁹⁹. El cuerpo, en efecto, es el instrumento necesario para alcanzar la salud y es, en este sentido, natural al *nous* caído o alma:

Al igual que para aquel que sufre de los ojos el colirio es conforme a la naturaleza, más que para aquel que está en buena salud, así para el alma, el cuerpo es conforme a la naturaleza¹⁰⁰.

⁹⁶ “El juicio, es la creación de un mundo que asigna a cada uno de los seres racionales un cuerpo correspondiente a su estado” (*Esc. Prov.* 275) “El juicio de Dios es la génesis del mundo, por el cual da un cuerpo según el grado de cada uno de los *logikoi*” (*KG III*, 38). La naturaleza racional que está bajo los cielos son los ángeles, los hombres y los demonios, afirma Evagrio al inicio del *Antirrhético* (*Ant. Prol.* 1). No hay, para nuestro autor, una diferencia de naturaleza entre estas tres categorías de seres sino que se distinguen solamente por la composición diferente de su alma y de su cuerpo: “Hay en los ángeles predominio de *nous* y de fuego, en los hombre de *epithymia* y de tierra, y en los demonios de *thymos* y de aire” (*KG I*, 68). Los demonios son los que han experimentado la caída más profunda, y los ángeles, por su parte, son los más elevados en relación a la ciencia pues ven constantemente el rostro del Padre (*Esc. Sal.* 12, 1; 41, 3; 23, 6), lo cual significa que poseen la ciencia de todo lo que está sobre la tierra (*Esc. Sal.* 29,7; *Esc. Ecl.* 38). Para examinar la difícil cuestión de las naturalezas angélica y demoníaca en Evagrio, sobre todo en lo que tiene que ver con la caída de la unidad, puede verse: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, pp. 353-354; P. GÉHIN, Nota a escolio 164, en EVAGRIO PONTICO, *Esc. Prov.*, pp. 261-263; I. RAMELLI, Nota a *KG I*, 68, en EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia, op. cit.*, p. 67.

⁹⁷ Cf. *KG III*, 7; III, 42; L. DYSINGER, *Psalmody, op. cit.*, p. 33, A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, p. 347.

⁹⁸ Cf. *KG III*, 10; VI, 68. En la carta 56 Evagrio afirma que “no es posible sin el cuerpo aprehender las cosas sensibles” (*Car.* 56). Volveremos sobre este asunto en la tercera parte de nuestro estudio.

⁹⁹ En el siguiente capítulo precisaremos el concepto de *apátheia*. Anticipemos aquí que con él, Evagrio designa el estado del alma que ha alcanzado libertad con respecto a las pasiones.

¹⁰⁰ *Cap. Disc.* 8

Aquel que es pasible y ora para que su salida del cuerpo se produzca rápidamente se asemeja a un hombre que está enfermo y que demanda al carpintero romper rápidamente su cama¹⁰¹.

En este horizonte se entiende la insistencia de Evagrio en afirmar que el cuerpo no es malo, y la severidad con que se refiere a quienes lo desprecian y calumnian¹⁰².

Junto con este cuerpo apropiado que detiene la caída y permite al hombre recuperar la salud y retornar a la unidad, Dios también da al intelecto dos potencias auxiliares que, usadas de acuerdo a su fin natural, le permiten a éste amar la virtud, odiar el mal y luchar en vista del placer espiritual. Nos referimos a lo que Evagrio llama, siguiendo una tradición filosófica platónica que parece venirle por sus maestros capadocios¹⁰³, θυμικόν, o potencia irascible del alma, y ἐπιθυμητικόν, o potencia concupiscible.¹⁰⁴ Indignación y deseo, como las traduce didácticamente Dysinger¹⁰⁵. Juntas conforman la parte pasional del alma (παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς¹⁰⁶), la cual está llamada a conformarse a la potencia intelectual que Evagrio llama λογιστικόν¹⁰⁷, es decir, la parte racional del alma, el centro de la persona¹⁰⁸. De modo que hay en Evagrio una división tripartita del alma en la que se

¹⁰¹ KG IV, 76

¹⁰² KG III, 53, 59; IV, 62, 68, 76; *Car.* 56; *Esc. Prov.* 215; *Expl. Prov.* 14; *Cap. Disc.* 8, 24.

¹⁰³ TP 89. Evagrio utiliza aquí la expresión “nuestro sabio maestro” para referirse a quien le transmitiera esta doctrina de las pasiones. La misma expresión es usada en KG VI, 51. En *El Gnóstico* también invoca la enseñanza de sus maestros mencionando explícitamente a uno de los capadocios: “Nosotros hemos aprendido del justo Gregorio...” (*Gnos.* 44). No hay duda de que el maestro al que se refiere Evagrio, es uno de los capadocios. Sin embargo, algunos especialistas creen que se trata de Gregorio Nacienceno y otros de Gregorio de Nisa o aún de Basilio Magno. Los tres, en efecto, han tenido contacto con Evagrio. En cualquier caso, no hay duda de que se trata de una doctrina de origen platónico que Evagrio recibe en su enseñanza. Para estos asuntos se puede consultar: A. GUILLAUMONT, “Introduction”, en EVAGRIO PÓNTICO, *TP*, pp. 21-23; *Un philosophe, op. cit.*, pp. 31-39; I. RAMELLI, “Introductory Essay”, *op. cit.*, pp. xii-xx; P. GÉHIN, Comentario a escolio 3, en EVAGRIO PÓNTICO, *Esc. Prov.*, pp. 93-95.

¹⁰⁴ TP 86, 89; KG VI, 85; *Esc. Prov.* 127, 230, 258

¹⁰⁵ L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer, op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁶ TP 78. Otros lugares donde una expresión semejante es usada: *Esc. Prov.* 29, 127, 230, 258, 379; TP 84; *Gnos.* 2.

¹⁰⁷ TP 86. Otros lugares: TP 84, 89; *Esc. Prov.* 29 y *Pens.* 17, donde sirviéndose de la imagen evangélica del pastor y las ovejas, Evagrio indica que la parte pasional es auxilio del pastor (intelecto) en el cuidado de las ovejas (representaciones). Volveremos sobre esta idea.

¹⁰⁸ “[la parte racional] no es otra cosa que el intelecto, el *nous*, es decir, la esencia misma del ser racional, creado intelecto puro” (A. GUILLAUMONT, “Introduction”, en EVAGRIO PÓNTICO, *TP*, p. 105).

“[la parte racional es] el verdadero yo o persona [...] el asiento de la autodeterminación y la libertad, y, en el cristianismo, el lugar de la imagen de Dios” (J. KONSTANTINOVSKY, “Evagrius Ponticus and Maximus”, *op. cit.*, p. 132).

puede reconocer una herencia platónica que los especialistas ponderan y que, como hemos dicho, parece llegarle por sus maestros capadocios¹⁰⁹.

Estas potencias del alma poseen una finalidad natural (κατὰ φύσιν) y es precisamente el uso contrario a dicha finalidad (παρὰ φύσιν) lo que producirá el mal y las expresiones multiformes de la enfermedad del alma, como veremos más adelante. Pero Evagrio insiste en que estas facultades no son malas en sí mismas sino que es el uso de las mismas el que puede recibir cualificación moral.

Si todo mal es engendrado por la inteligencia, por la potencia irascible y por la potencia concupiscible, y de estas potencias nos es posible usar bien o mal, es evidente, pues, que es por el uso contranatura de estas partes que los males nos sobrevienen. Y si esto es así, nada hay que haya sido creado por Dios que sea malo¹¹⁰.

A esos que dicen que la irascibilidad, la concupiscencia y la parte racional son malas por naturaleza, él [Evagrio] respondía: Al igual que nosotros tenemos la facultad natural de marchar y de trabajar con nuestras manos, de la misma manera, cuando se trata de la irascibilidad, de la concupiscencia y de todas las otras facultades, no es el dador quien es responsable, sino nosotros, que hacemos un uso contranatura (παρὰ φύσιν), porque la irascibilidad nos ha sido dada para ponernos en cólera contra los demonios, la concupiscencia para amar la virtud y la verdad, la parte racional para reflexionar sobre estas cuestiones y discernir el bien del mal¹¹¹.

La potencia concupiscible es usada de modo natural cuando ama la virtud y la verdad¹¹², la irascible cuando lucha “en vista del placer espiritual”¹¹³ dirigiéndola contra los demonios¹¹⁴, no olvidando sus ofensas¹¹⁵, destruyendo pensamientos¹¹⁶; y la racional

¹⁰⁹ Sobre los elementos platónicos presentes en el pensamiento de Evagrio se puede ver: G. TSAKIRIDIS, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A look at moral evil and the thoughts*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications., 2010, pp. 6, 38, 53-55; F. MOSCATELLI, “Introduzione”, en EVAGRIO PÓNTICO, *OEM*, p. 18-19; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, pp. 205-206, 208, 270, 297-298, 291, 323-324, 346, 360; A. CASIDAY, *Reconstructing, op. cit.*, p.171; G. BUNGE, *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 2007, p. 66; *Paternité Spirituelle, op. cit.*, p. 18; L. DYSINGER, “Healing Judgment”, *op. cit.*, pp. 91, 93; *Psalmsody and prayer, op. cit.*, pp. 30-31, 118, 123, 129, 149-150

¹¹⁰ *KG III*, 59.

¹¹¹ *Cap. Disc.* 96.

¹¹² *TP 86; KG IV*, 73.

¹¹³ *TP 24*.

¹¹⁴ *Cap. Disc.* 137.

¹¹⁵ *TP 93*. En este *kephálaion*, Evagrio evoca un apotegma de Macario en el cual este sabio monje afirma que cuando esta especie de rencor, de recuerdo de las ofensas (υψησικακία), se dirige a los hombres “va contra

cuando percibe la contemplación de los seres¹¹⁷. De este modo, las dos facultades de la parte pasional, lejos de ser obstáculos para la contemplación, son o deben ser “ayudantes” del intelecto que la busca. El intelecto es un “pastor de representaciones”, que recibe, para cuidar sus ovejas, ayuda de estas dos potencias:

Él [Salomón] llama pastor al intelecto y ovejas a las representaciones¹¹⁸.

Las representaciones de este siglo, el Señor las ha confiado al hombre como ovejas a un buen pastor [...]; para ayudarle, le ha adjuntado la parte irascible y la parte concupiscible, a fin de que por la primera ponga en huida las representaciones que son lobos, y por la segunda ame las ovejas, aunque sea expuesto a menudo a las lluvias y a los vientos¹¹⁹.

Siguiendo, en fin, una concepción filosófica presente en “República” de Platón¹²⁰, según la cual la virtud es la actividad conforme a la naturaleza, Evagrio adscribirá a cada parte del alma determinadas virtudes que constituirían la plenitud de su naturaleza. Las virtudes son, en efecto, las disposiciones *κατὰ φύσιν* del alma que permiten restaurar la salud, como veremos más adelante: “Cuando la virtud está en la parte racional, es llamada prudencia, inteligencia y sabiduría; cuando ella está en la parte concupiscible, ella se llama continencia, caridad y abstinencia; cuando ella está en el irascible, coraje y perseverancia”¹²¹

la naturaleza (*παρὰ φύσιν*) de la parte irascible”, mientras que contra los demonios “se usa de ella según su naturaleza (*κατὰ φύσιν*)”. También en la *Carta a Eulogio* se expresa de modo semejante: “Tú no debes conservar rencor sino bendecir. En efecto, no recuerda las ofensas de los hombres quien lo hace recaer [al rencor] sobre los demonios, quien en cambio está en paz con los demonios guarda rencor hacia el hermano” (*C. Eul. Conf. Pens.* 20)

¹¹⁶ *Sk.* 8.

¹¹⁷ *TP* 86.

¹¹⁸ *Esc. Prov.* 344.

¹¹⁹ *Pens.* 17.

¹²⁰ *República* 444 c-e. En nota al capítulo 86 del *Tratado Práctico*, Guillaumont subraya esta dependencia doctrinal.

¹²¹ *TP* 89. Además del elemento platónico presente en esta concepción, Guillaumont encuentra en el texto *Sobre las virtudes y los vicios* de un autor peripatético del siglo I, la fuente principal de este capítulo 89 del *Tratado Práctico* (ver nota al capítulo 89, edición Sources Chrétiennes)

Capítulo II: El cristianismo, itinerario de retorno: πρακτική, φυσική, θεολογική

2.1. El itinerario evagriano y sus antecedentes históricos

Para este hombre así constituido luego de la caída y que lleva en sus potencias las marcas de ese despeñamiento¹²², es que Evagrio propone el camino cristiano como la vía regia para retornar a la unidad. El cristianismo es, en efecto, el camino de salvación pues se trata de la “doctrina de Cristo, nuestro Salvador”¹²³. Y este camino nuestro autor lo entiende como un itinerario ascendente hecho de tres etapas: la práctica (πρακτική), la física (φυσική) y la teología (θεολογική ο θεολογία)¹²⁴. En la cumbre se halla la unión del alma con la Santísima Trinidad mediante el conocimiento. Por ello Driscoll se refiere a este itinerario evagriano como “el largo viaje de la mente a la Santa Trinidad”¹²⁵: “¿Qué otra herencia hay para la naturaleza racional que la ciencia de Dios?”¹²⁶

Las tres obras más importantes de Evagrio se corresponden temáticamente, como él mismo lo indica, con estas tres etapas:

Nosotros vamos a exponer ahora sobre la vida práctica y la vida gnóstica, no todo lo que nosotros hemos visto o entendido, sino solamente lo que hemos aprendido de ellos para decirlo a otros; hemos condensado y repartido la enseñanza práctica en cien capítulos, y la enseñanza gnóstica en cincuenta además de otros seiscientos¹²⁷.

¹²² “La acción de los mandamientos no basta para curar perfectamente las potencias del alma” (TP 79).

¹²³ TP 1.

¹²⁴ TP 1. Algunos de los muchos lugares en los que nuestro autor habla también de esta gran división de la vida espiritual, son los siguientes: *Esc. Prov.* 247; *Esc. Sal.* 126, 2; *Mon.* 118-120; *KG I*, 10; *II*, 4 (donde estas tres etapas se desagregan en cuatro por la subdivisión de la contemplación natural en segunda y primera, que enseguida abordaremos).

¹²⁵ Así se titula una obra de Driscoll: *The mind's long journey to the Holy Trinity: the Ad monachos of Evagrius Ponticus*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 1993.

¹²⁶ *Esc. Ecl.* 38.

¹²⁷ TP, Prol. 9.

El *Tratado Práctico* (TP) versa, como su nombre lo indica, sobre la primera (en adelante *praktiké*). El *Gnóstico* se corresponde con la física (en adelante *physiké*), y *Kephálaia Gnóstica*, con la teología (en adelante *theologiké*). Como indica Driscoll, respecto de este texto, “Los cien capítulos de los cuales él [Evagrio] habla son, por supuesto, los cien capítulos del *Tratado Práctico*; los cincuenta, del trabajo transicional *El gnóstico*; las seis centurias, las difíciles y desafiantes meditaciones sobre el conocimiento en *Kephalaia Gnóstica*”¹²⁸. Desde luego, esta división no es taxativa y no implica que una obra no aborde aspectos de otra etapa distinta de aquella en la que ella focaliza su atención.

Este esquema tripartito es claramente remontable a la tradición filosófica clásica, una tradición que Evagrio recibe bajo el tamiz cristiano que le da la escuela de Alejandría. Aquel esquema tripartito de etapas constituye, en efecto, la desagregación de un esquema más general de tipos de vida que resulta muy familiar a la tradición filosófica griega: el βίος πρακτικός y βίος γνωστικός ο θεωρητικός¹²⁹. Esta tradición parece estar operando también, por ejemplo, en Filón de Alejandría, y de un modo particularmente significativo pues con él describe comunidades monásticas diversas. La vida ética de los esenios es contrastada por Filón con la vida contemplativa que abrazan los terapeutas¹³⁰. Pero el antecedente más claro del esquema evagriano se halla, como bien señala Géhin¹³¹, en Plutarco quien realiza una clasificación de la filosofía en la que ya parece verse en juego el criterio del progreso espiritual: aquella ciencia se dividiría para el helénico en ética, física y epóptica¹³². En esta división parecen apoyarse los dos pensadores cristianos

¹²⁸ J. DRISCOLL, “Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus”, en J. DRISCOLL & M. SHERIDAN (eds.), *Spiritual progress: studies in the spirituality of late antiquity and early monasticism: papers of the symposium of the Monastic Institute*, Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1994, p. 49.

¹²⁹ . Evagrio utiliza en varias ocasiones el esquema bipartito más general, agrupando en la categoría de vida gnóstica tanto la contemplación de los seres creados, propia de la *physiké*, cuanto la contemplación final de la Trinidad, propia de la *theologiké*: “El gnóstico es un jornalero contratado. El práctico ascético es un trabajador que espera su paga” (*Sk.* 32-33); “El práctico comprenderá las cosas prácticas, pero las cosas gnósticas, los gnósticos las verán. El práctico es aquel que ha adquirido la impassibilidad de la parte apasionada de su alma. El gnóstico es aquel que juega el rol de sal para los impuros y de luz para los puros” (*Gnos.* 1-3); “El gnóstico y el práctico se encontraron, en medio de ellos está el Señor” (*Mon.* 121).

Para profundizar en la historia de esta división más general en la cual se inscribe la tripartición evagriana, se puede ver: P. HADOT, “Les divisions de la philosophie dans l’antiquité”, en *Museum Helveticum*, 36 (1979), 201-223.

¹³⁰ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De Vita Contemplativa* 1.1, 1.3 y 90.3; *Quod omnis probus liber sil*, 80.4-5.

¹³¹ P. GÉHIN, “Introduction”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Esc. Prov.*, p. 28.

¹³² “A partir del siglo I d. C. se ve aparecer una clasificación de las partes de la filosofía fundada esencialmente sobre la noción de progreso espiritual; las tres partes distinguidas son, en este orden: ética, física y epóptica (esta última palabra haciendo evidentemente alusión a la iniciación en los misterios de

alejandrinos que tendrán una influencia más directa y general sobre Evagrio: Clemente y Orígenes¹³³.

Este último retoma de modo literal el esquema plutarquiano en su *Comentario al Cantar de los Cantares*: “Hay tres disciplinas generales por las cuales se llega a la ciencias de las cosas. Los griegos las han llamado ética, física y epóptica; nosotros podemos decirles moral, natural, inspectiva (*inspectivam*)”¹³⁴. Pero aún reconociendo la presencia de este esquema en el pensamiento griego, llega a señalar, no obstante, que dicho esquema se remonta, antes que a los griegos, a Salomón mismo:

He aquí pues, a mi parecer, lo que todos los sabios griegos han tomado prestado a Salomón, considerando que él, mucho antes que ellos en la época y en el tiempo, lo había aprendido primero del Espíritu de Dios. Ellos lo han presentado como su propio descubrimiento y lo han incluido en los libros sobre sus enseñanzas para ser también legado a la posteridad. Pero esto, como lo hemos dicho, Salomón lo ha descubierto antes que todos, y lo ha enseñado gracias a la sabiduría que ha recibido de Dios¹³⁵.

De Clemente, Evagrio parece recoger el itinerario completo de la vida espiritual, con la indicación de las virtudes propias de cada etapa. Baste considerar, en este sentido, el paralelismo existente entre un fragmento del prólogo evagriano al *Tratado Práctico* y un texto de *Stromata*, del alejandrino.

Dice Evagrio, refiriendo esta enseñanza a la “palabra de los padres”:

He aquí las palabras que los padres repiten constantemente: la fe, niños, es consolidada por el temor de Dios, y éste a su vez por la abstinencia; ésta es hecha inflexible por la perseverancia y por la esperanza, de las cuales nace la impassibilidad, que tiene por hija la

Eleusis). El primer testimonio está en Plutarco que, en el *De Iside*, afirma que Platón y Aristóteles han situado, después de la física, una parte de la filosofía que ellos llaman ‘epóptica’ y que tiene por objeto ‘lo que es primero, simple e inmaterial’. Ellos piensan, continúa Plutarco, que ‘la filosofía encuentra su fin, como en una iniciación suprema, gracias a un contacto real de la pura verdad que se encuentra en lo que es primero, simple e inmaterial’” (P. HADOT, “Les divisions”, *op. cit.*, p. 218)

¹³³ “Clemente de Alejandría conoce también esta teoría: él enumera en el orden: la ética, la física (comprendida como una interpretación alegórica) y la epóptica que él identifica explícitamente con la dialéctica platónica y la metafísica aristotélica. Orígenes en fin, nos revela la relación que existe entre esta tripartición y las etapas del progreso espiritual. La ética, según él, asegura la purificación previa del alma, la física, revelando la vanidad del mundo sensible, nos invita a desprendernos, la epóptica en fin abre el alma purificada a la contemplación de las realidades divinas” (P. HADOT, “Les divisions”, *op. cit.*, p. 218)

¹³⁴ *Ib.* Prol. 3, 1.

¹³⁵ ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Prol. 3, 4.

caridad; y la caridad es la puerta de la ciencia natural, a la cual suceden la teología, y, al final, la beatitud¹³⁶

Clemente, por su parte, señala: “Así la fe nos aparece como el primer movimiento que inclina a la salvación; después de lo cual, el temor, la esperanza y el arrepentimiento, desarrollándose con la abstinencia y la perseverancia, nos conducen hasta la caridad y la gnosis”¹³⁷

No se trata de una mera y casual coincidencia, pues Evagrio, como lo señala Guillaumont, era un ferviente lector de Clemente y la impronta de éste sobre su pensamiento puede rastrearse en diversos sentidos¹³⁸. En lo que respecta a la herencia clementina del esquema de la vida espiritual recibida por Evagrio, a la par de Guillaumont también se han pronunciado otros importantes estudiosos del monje del Ponto como Dysinger¹³⁹, Ramelli¹⁴⁰ y Géhin¹⁴¹.

Por último, y sin pretender ser exhaustivos, explicitemos brevemente el modo en que estas divisiones se presentan, como ya lo indicamos, en Orígenes, de quien Evagrio recibe una amplia influencia que se verifica de modo particular en el modo de concebir este esquema de la vida espiritual. Orígenes, según vimos, retoma aquella división de Plutarco y realiza una apropiación cristiana de la misma. En su comentario al evangelio según San Juan encontramos ya algunas nociones que atravesarán la concepción evagriana de vida práctica y vida gnóstica: “Si ‘el comienzo de la buena vía es cumplir la justicia’ (Prov. 16, 7), es posible determinar que toda buena vía tiene la práctica de la virtud por comienzo y, a continuación de este comienzo, la contemplación”¹⁴²

Asimismo, comentando y apropiándose de aquella triple división del pensamiento griego, dirá Orígenes (en un sentido muy semejante al que Evagrio dará a su itinerario) en el prólogo a su *Comentario al Cantar de los Cantares*:

¹³⁶ TP, prol. 8.

¹³⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II, VI, 31, 1.

¹³⁸ A. GUILLAUMONT, “Le gnostique chez Clément d’Alexandrie et chez Évagre le Pontique”, en A. GUILLAUMONT (ed.), *Études Sur La Spiritualité De L’orient Chrétien*, Vol. 66, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1996, pp. 151-160.

¹³⁹ L. Dysinger, *Psalmody*, op. cit., p. 28.

¹⁴⁰ I. Ramelli, “Essay Introductory”, op. cit., p. Xxxvii.

¹⁴¹ P. Géhin, “Introduction”, en Evagrio Póntico, *Esc. Prov.*, p. 28.

¹⁴² ORÍGENES, *Comentario sobre San Juan*, I, 1, 94.

Es llamada moral aquella [disciplina] gracias a la cual se organiza una manera de vivir honesta y se disponen costumbres que inclinan hacia la virtud. Es llamada natural aquella [disciplina] donde se examina la naturaleza de cada cosa, a fin de que en la vida nada sea hecho contra la naturaleza, sino que cada cosa sea reservada a los usos para los cuales ella fue producida por el Creador. Es llamada inspectiva aquella [disciplina] por la cual, sobrepasando las cosas visibles, nosotros contemplamos las realidades divinas y celestes y las consideramos por la inteligencia sola¹⁴³

Por otra parte, Orígenes proyectará a la exégesis de los libros sapienciales esta concepción tripartita del progreso espiritual. Dicha proyección se transforma en Evagrio en un verdadero proyecto hermenéutico. En efecto, toda obra exegética conservada del Póntico debe ser abordada desde el punto de vista del esquema del progreso espiritual que ha recibido de los maestros alejandrinos y que él desarrollará de modo original¹⁴⁴. Veamos en paralelo los textos de Orígenes y de Evagrio en los que se proponen tales principios exegéticos.

Dirá Orígenes:

Salomón, queriendo separar los unos de los otros y distinguir estas tres disciplinas que acabamos de llamar generales: moral, física, especulativa, las convierte en tema de tres pequeños libros dispuestos sucesivamente cada uno en su orden. Primero, en los Proverbios, él enseña la moral, proponiendo sentencias cortas y concisas, como se debe, de las reglas de vida. Pero encierra la segunda, que se llama natural, en el Eclesiastés; allí, tratando numerosos temas concernientes a las cosas de la naturaleza, distingue lo que es inútil y vano de lo que es útil y necesario, exhorta a dejar la vanidad y a buscar lo que es útil y honesto. Él también ha enseñado la inspectiva en este pequeño libro que tenemos entre nuestras manos, a saber, el Cantar de los Cantares; allí él inspira el amor de las realidades celestes y el deseo de los bienes divinos, bajo la figura del Esposo y la Esposa¹⁴⁵.

¹⁴³ ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Prol. 3, 3.

¹⁴⁴ “Aplicando a la biblia un tal esquema tripartito, procedente de las divisiones escolares de la filosofía, Evagrio no innova totalmente –Clemente de Alejandría y Orígenes, habían ya ensayado hacer entrar tal o cual parte de la Escritura en este marco escolar-, pero es el único en hacer de un tal esquema una explotación sistemática en el dominio hermenéutico. Lo que no era en Clemente más que una clasificación entre otras y en Orígenes una afirmación del objetivo propio de cada libro de la trilogía salomoniana, se transforma en Evagrio en una teoría de los diversos sentidos escriturarios” (P. GÉHIN, “Introduction”, *op. cit.*, pp. 29-30)

¹⁴⁵ ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Prol. 3, 5-7.

Evagrio, por su parte, señalará: “toda la doctrina de la Escritura se divide en tres partes: ética, física y teología; y los Proverbios se vinculan a la primera, el Eclesiastés a la segunda, el Cantar de los Cantares a la tercera”¹⁴⁶.

Como indicamos, la proyección exegética que este esquema tripartito tiene en Evagrio, no se circunscribe a estos tres libros bíblicos sino a toda la Sagrada Escritura:

Es necesario buscar saber, respecto de los pasajes alegóricos y de los pasajes literarios, si ellos dependen de la *praktiké*, o de la *physiké* o de la *theologiké*. Si ellos dependen de la *praktiké*, es necesario examinar si ellos tratan de la irascibilidad y de lo que de ella nace, o bien de la concupiscencia y de lo que la sigue, o bien del intelecto y sus movimientos. Si ellos dependen de la *physiké*, es necesario ver si ellos hacen conocer alguna de las doctrinas concernientes a la naturaleza y cuál. Y si es un pasaje alegórico perteneciente a la *theologiké*, es necesario mientras sea posible examinar si informa sobre la Trinidad y si Ésta es vista simplemente o en la Unidad¹⁴⁷.

Evagrio recibe, entonces, este esquema y le da una proyección que estructura casi toda su obra y su, por así decir, “propuesta espiritual” entendida como itinerario de retorno a la unidad o, como veremos en el próximo capítulo, itinerario de salud. Su producción exegética, espiritual, teológica, resulta siempre de precisar algún aspecto o algún conocimiento de una de estas tres etapas.

Hecha esta breve contextualización histórica estamos ya en condiciones de precisar los aspectos más importantes de cada uno de estos estadios espirituales.

2.2. Primera etapa: Πρακτική

Como resulta con cualquier tópico que se pretenda analizar en nuestro autor, la caracterización de cada etapa se halla desperdigada en toda su obra en definiciones breves y con variaciones que permiten, no obstante, tener una idea clara de lo que él pretendía designar con los términos de *praktiké*, *physiké* y *theologiké*.

¹⁴⁶ Esc. Prov. 247.

¹⁴⁷ Gnos. 18.

La *Praktiké* es, en su original visión, el método para purificar la parte apasionada del alma¹⁴⁸. Si el conocimiento es el fin del itinerario místico, tanto el ejercicio ascético cuanto la práctica de las virtudes y la lucha contra los pensamientos – todo lo cual constituye la labor propia de esta etapa- son los prerequisites necesarios para alcanzarlo. Sin obtener una disposición *katà phýsin* más o menos permanente de la parte pasional del alma (que eso son las virtudes), es dificultoso y siempre inestable para Evagrio el acceso al conocimiento. Por cierto, y como veremos, sin conocimiento tampoco es posible alcanzar dicha disposición y ello en virtud de la causación recíproca que en Evagrio tienen *praxis* y *theoría*. Esto será profundizado en el capítulo cinco. A esta disposición pasional correlacionada con el conocimiento, nuestro autor la designa con un término caro al estoicismo, a saber, ἀπάθεια, para cuya traducción seguimos la lección de Guillaumont identificando su equivalente en el término *impasibilidad*.

Aunque la utilización de este término sea un testimonio más de la formación helénica de nuestro autor, no debemos apresurarnos a identificar la *apátheia* según la entiende Evagrio, con el significado que el mismo término tiene en el estoicismo. Ciertamente hay un parentesco entre los dos usos del vocablo. Cuando Evagrio habla, por ejemplo, de la *apátheia* como “salud del alma”¹⁴⁹ la resonancia estoica resulta bastante nítida¹⁵⁰. Pero es probablemente de Clemente de Alejandría (también influido por el estoicismo) de quien Evagrio toma de modo directo este término y lo hace una noción importante de su pensamiento amplificando una significación que en Clemente está sugerida. En los *Stromata*, por ejemplo, encontramos que la *apátheia* resulta un estado predicable fundamentalmente de Dios, y que podría ser aplicado por extensión a los hombres¹⁵¹.

La apropiación que realiza Evagrio del término presentándolo comúnmente como aquel que designa el estado de libertad respecto de las pasiones que todo hombre debe alcanzar, le valió la crítica de San Jerónimo (y quizá por aquí la desaparición en la

¹⁴⁸ TP 78; *Esc. Sal.* 2, 12; *Gnos.* 2.

¹⁴⁹ TP 56.

¹⁵⁰ Ver, por ejemplo, CICERÓN, *Tusculanas* III, 7. La concepción estoica de la *apátheia* como salud del alma se funda sobre la noción de las pasiones como enfermedades del alma. Para ver cómo concibe Evagrio el asunto de las pasiones en tanto enfermedades, ver punto 3.1.1 del capítulo 3. Para profundizar en el origen estoico del uso evagriano, ver: A. GUILLAUMONT, “Introduction”, *op. cit.*, pp. 99-100.

¹⁵¹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VII, 7, 2; 7, 5; 10, 1; 13, 3; 14, 5.

espiritualidad cristiana de dicho término¹⁵²) quien entiende el término en aquel sentido que le dio el estoicismo, o en el que le dio –por lo menos en la mayoría de las menciones- la escuela de Alejandría, es decir, como refiriendo un estado propio de la Divinidad¹⁵³.

En cualquier caso, es necesario señalar que, para el monje del Ponto, la *apátheia* implica una victoria sobre las pasiones, pero una victoria que no es perseguida por sí misma sino en cuanto que ella permite introducirse y permanecer de modo más o menos estable (de acuerdo al grado de *apátheia* que se haya alcanzado) en el ámbito de la ciencia y la sabiduría divina. Algunos de los textos donde Evagrio desarrolla esta doctrina estableciendo el lugar de la *apátheia* dentro del itinerario completo de virtudes y etapas y dejando en claro que ella es una estación intermedia hacia el conocimiento, son los siguientes:

Conocen la gracia del Creador los que, por medio de este cuerpo, han obtenido la impassibilidad del alma y perciben en una cierta medida la contemplación de los seres¹⁵⁴

La fe, niños, es afirmada por el temor de Dios, y éste a su vez por la abstinencia; ésta es hecha inflexible por la perseverancia y por la esperanza, de las cuales nace la impassibilidad,

¹⁵² Esto es lo que piensa Tomáš Špidlík: “En su polémica con los monjes origenistas, san Jerónimo no comprendió el sentido cristiano del término *apátheia* y acusa a sus adversarios de querer hacer del hombre ‘o un ángel o una roca’. Acusación del todo injusta pero que fue la causa de que el término fuese proscrito en Occidente y sustituido en literatura monástica por ‘paz del alma’, ‘tranquilidad interior’, o, en nuestro caso, ‘indiferencia ignaciana’” (*Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental. Guía para la lectura de los ejercicios espirituales*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2008, p. 43)

¹⁵³ En su carta 133 a Ctesifón, Jerónimo realiza una crítica feroz al concepto de *apátheia*. Reconduciendo el término a su origen helénico estoico, despliega una diatriba que tiene como uno de sus principales destinatarios a Evagrio, aunque también entiende que Orígenes concibe una idea semejante. Jerónimo no acepta la apropiación cristiana que el Póntico hace del término y entiende que se trata del mismo concepto estoico: “¿Qué mayor temeridad puede haber que la de arrogarse no digo la semejanza, sino la igualdad con Dios, y la de compendiar en breve sentencia los venenos de todos los herejes que han brotado de las fuentes de los filósofos, y sobre todo de Pitágoras y de Zenón, el primero de los estoicos? Dicen éstos que las que los griegos llaman *πάθη*, y nosotros podemos traducir por perturbaciones, como la tristeza y la alegría, la esperanza y el temor, de las cuales dos tienen que ver con el presente y dos con el futuro, pueden ser extirpadas del alma mediante la meditación y el asiduo ejercicio de las virtudes, sin que dejen en el hombre fibra alguna ni raíz de vicios [...] Evagrio Póntico, el Iborita, que escribe a las vírgenes, escribe a los monjes, escribe a aquella cuyo nombre de negrura [Melania] atestigua las tinieblas de su perfidia, publicó un libro de sentencias sobre la *apátheia* que nosotros podemos traducir por impassibilidad o imperturbabilidad: cuando el ánimo ya no es afectado por pensamiento ni vicio alguno y, para decirlo sencillamente, es una roca o un dios” (SAN JERÓNIMO, *Carta 133 a Ctesifón*, 1, 3).

Para la significación que le dan al término los autores cristianos anteriores a Evagrio, ver: A. GUILLAUMONT, “Introduction”, *op. cit.*, pp. 100-104.

¹⁵⁴ TP 53.

que tiene por hija la caridad; y la caridad es la puerta de la ciencia natural, a la cual suceden la teología, y, al término, la beatitud¹⁵⁵

La fe es el principio de la caridad, la culminación de la caridad es el conocimiento de Dios¹⁵⁶

La caridad es hija de la impassibilidad; la impassibilidad es la flor de la *praktiké*¹⁵⁷

El término de la *praktiké*, es la caridad, el de la ciencia, la teología; el comienzo de la una es la fe, de la otra la contemplación natural¹⁵⁸

La *praktiké* que se inicia en la fe, tiene como resultado la impassibilidad. Ésta, a su vez, engendra la caridad que resulta la puerta de acceso a la ciencia.

Asimismo la *apátheia* evagriana no comporta insensibilidad¹⁵⁹ y supresión de la parte pasional del alma sino una orientación habitual *katà phýsin* de ésta, de acuerdo al fin que le ha sido impuesto por el Creador y que hemos explicitado en el capítulo anterior. Como indica, a propósito, Cataldo “No solo la *apátheia* no es insensibilidad del hombre de frente a las cosas, sino que es el estado opuesto: es el despertar de los sentidos aturcidos por las pasiones”¹⁶⁰. En suma, el término *apátheia* designa en Evagrio una disposición *katà phýsin* de la parte pasional del alma que permite que la actividad propia del intelecto, la contemplación, no se vea obstaculizada por la presencia de movimientos pasionales *parà phýsin*.

Cuando aún no se ha alcanzado, por lo menos de modo imperfecto¹⁶¹, este estado de impassibilidad, las pasiones gravitan decisivamente sobre el intelecto oscureciendo su luz y

¹⁵⁵ TP Prol. 8.

¹⁵⁶ Mon. 3

¹⁵⁷ TP 81.

¹⁵⁸ TP 84.

¹⁵⁹ “La *apátheia*, en el sentido dado por los padres griegos, no significa pues ausencia de sensibilidad, ni física ni psicológica, hacia el sufrimiento, pero ni siquiera para los llamados 'malos pensamientos'. Estos se presentan en forma de innumerables tentaciones con falsas inspiraciones, proyectos; sin embargo, si uno ha alcanzado la *apátheia*, estos no conmueven ya al alma” (TOMÁS ŠPIDLÍK, *Ignacio de Loyola, op. cit.*, p. 42)

¹⁶⁰ G. CATALDO, *Vita come tensione nell'antropologia di Evagrio Pontico*, Bari, Ecumenica Editrice, 2007, p. 67.

¹⁶¹ Como veremos más adelante, Evagrio habla de distintos tipos de *apátheia*, de acuerdo al grado de purificación de los movimientos pasionales *parà phýsin*. Utiliza en este sentido las siguientes expresiones: fronteras o umbrales de la impassibilidad (TP 58), de inicio de la misma (Extr. 43), de *apátheia* perfecta e imperfecta (TP 60), pequeña o inicial (*Pens.* 15), más profunda (TP 58), la más grande y primera (*Pens.* 10)

sumiéndolo –si se cede de modo creciente a las pasiones- cada vez más en la ignorancia¹⁶². Por ello resulta necesario moldear el propio comportamiento moral a fin de curar las pasiones y ser así “juizado digno de recibir la ciencia”, como se indica en el mismo título de la obra que corresponde a la segunda etapa¹⁶³. Si la contemplación de los seres es el pan de la naturaleza racional, dirá Evagrio en *KG*, la *praktiké* es el sudor de la frente que lo obtiene¹⁶⁴. Los mandamientos, en tanto prescripciones morales que procuran la reorientación de las pasiones, son los remedios propios del auténtico derrotero terapéutico que constituye la *praktiké*: “La *praktiké* reposa sobre la observancia de los mandamientos”¹⁶⁵.

Por cierto, el cumplimiento de los mandamientos debe ir siempre acompañado de la contemplación pues, como veremos más adelante, la praxis y la contemplación siempre se causan recíprocamente en Evagrio: “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”¹⁶⁶.

Esto implica que la división evagriana en etapas y la adscripción de determinadas características y prácticas a cada una de ellas, no debe entenderse nunca de modo taxativo, como si las mentadas etapas fueran compartimentos estancos y estadios rigurosamente circunscriptos en los cuales las características de uno desaparecen cuando arriba otro, o en los que los rasgos más distintivos de este otro no se hallan en absoluto en aquél. Esto lo enfocaremos más detenidamente en el capítulo cinco cuando ubiquemos el rol terapéutico

¹⁶² “La facultad irascible, cuando es perturbada, ciega al vidente, y la facultad concupiscible, cuando ellas es movida bestialmente, esconde los objetos visibles” (*KG V*, 27)

“No son todos los pensamientos los que le impiden [al *nous*] la ciencia de Dios, sino aquellos [procedentes] de la facultad irascible y de la facultad concupiscible que lo acosan y que son contranatura (*parà phýsin*)” (*KG VI*, 83)

“Lo mismo que esos cuya vista está enferma y que mirando el sol son molestados por sus lágrimas y ven fantasmas en el aire, de la misma manera el *nous* puro, cuando ha sido trastornado por la cólera, no puede recibir la contemplación espiritual” (*KG VI*, 63)

“Aquel que se purifica se saciará de ciencia, pero el impuro se saciará de ignorancia” (*Esc. Prov.* 352)

“Puertas significan las virtudes. Porque está escrito: “Abridme las puertas de la justicia” (*Sal.* 117, 19). Y así como las puertas de la justicia se abren, así también las puertas de la prudencia y la fortaleza, el amor y la perseverancia, a través de la cuales entra en el conocimiento de Dios” (*Esc. Sal.* 23, 7)

“Al igual que nosotros hemos adquirido la ignorancia por la malicia, de la misma manera nosotros recibimos la ciencia por la virtud” (*Esc. Sal.* 118, 11)

¹⁶³ “El gnóstico o el que devenido digno de la ciencia”, según la traducción de Antoine y Claire Guillaumont.

¹⁶⁴ *KG V*, 35.

¹⁶⁵ *TP* 81.

¹⁶⁶ *TP* 79.

de la palabra en el itinerario evagriano. Tengamos presente aquí que en Evagrio, *praxis* y *theoría* siempre se causarán recíprocamente¹⁶⁷.

En el marco de esta tarea más propia de la *praktiké* que es el cumplimiento de los mandamientos, se inscribe algo muy característico de la obra evagriana: la lucha contra los pensamientos o *logismoi*. Éstos constituyen la actividad cognitiva propia del estado del alma enferma que aún no alcanza la *apátheia*, y así el combate contra ellos caracteriza de modo eminente esta primera etapa y es dicho combate el que fructifica en orientación *kata phýsin* de las pasiones y en autoconocimiento.

Quien por experiencia revela el engaño de los pensamientos no será bien conocido sino de quien en ello es experto, porque la experiencia en este nivel representa el camino hacia la vida cognoscitiva en cuya base está la práctica, llevando la cual con adecuado empeño podremos conocernos a nosotros mismos, condenar los pensamientos y reconocer a Dios¹⁶⁸

[Que el monje] observe los pensamientos, que remarque sus tensiones, sus relajamientos, sus entrecruzamientos, sus momentos, cuáles demonios hacen esto o aquello, qué demonio sigue a tal otro y a cuál no sigue otro; y que él inquiera al lado de Cristo las razones de estas cosas. En efecto, ellos no pueden soportar a los que se entregan con ciencia a la práctica¹⁶⁹

La *praktiké* es así un auténtico itinerario terapéutico pues en ella se busca reorientar de modo acorde a la naturaleza las pasiones y propiciar un autoconocimiento cuya obtención plena, como veremos, determinará el estado de salud del *nous*. Se comprende así que Guillaumont utilice la expresión “terapéutica del alma” para referirse a la *praktiké*¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Para reforzar una idea que retomaremos más adelante, consignemos aquí lo dicho por Lucio Coco, por un lado, y por Julia Konstantinosky, por otro. Dice el primero: "Evagrio en este sentido es clarísimo, la práctica actúa en conexión con la ciencia, por lo cual no se da un conocimiento que esté separado del continuo ejercicio ascético" (L. COCO, "Introduzione: le dinamiche psicologiche della confessione dei pensieri", en: EVAGRIO PÓNTICO, *A Eulogio* [5-32], Milano, San Paolo, p. 16). Konstantinovsky, por su parte, señala: "Para dar a los textos evagrianos una lectura justa, es clave entender que *praxis* y *theoría* van juntos [...] la *praxis* actúa como los pilares y peldaños hacia la *theoría*. Ésta última abre horizontes para un mayor aumento de la virtud y mejora de la *praxis*, lo cual a su vez produce mejores estados contemplativos" (J. KONSTANTINOSKY, "Evagrius Ponticus and Maximus", *op. cit.*, pp. 131-2)

¹⁶⁸ C. *Eul. Conf. Pens.* 23. Dos artículos recientes que se ocupan del tema del autoconocimiento en Evagrio son: A. CASIDAY, "Connaissance de soi et examen de conscience – Évagre le Pontique (IV^e siècle)", *Communio* XL (2015), pp. 39-48; R. PERETÓ RIVAS, "El conocimiento de sí como sanación en Evagrio Póntico", *I Jornadas Internacionales de Filosofía "El cuidado de sí y el cuidado del mundo"* (24, 25 y 26 de agosto de 2016), Buenos Aires, Universidad del Salvador.

¹⁶⁹ TP 50.

¹⁷⁰ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, *op. cit.*, p. 205.

2.3. Segunda etapa: Φυσική

Para expresar lo que, quizá impropriadamente, puede ser llamado el “pasaje” de la *praktiké* a la *physiké*, Evagrio utiliza en dos ocasiones y a modo de símbolo, un hecho narrado en el Deuteronomio. Se trata del paso a través del río Jordán para llegar a la “ciudad de las palmas”, la tierra prometida a Abraham, a Isaac y a Jacob (Dt. 32, 47; 34, 3-4). Vemos aquí en acción aquel método exegético que mentáramos más arriba según el cual el texto sacro es interpretado de acuerdo al esquema de progreso espiritual. Si guardamos los mandamientos, señala el Póntico en su *Antirrhético*, “franquearemos el Jordán y llegaremos a la ciudad de las palmas”¹⁷¹. La tierra prometida es la ciencia espiritual. Esta última podría ser llamada, en efecto, la patria del *nous* pues es en la ciencia donde éste encuentra su sitio. Así la llama, en efecto, el mismo Evagrio¹⁷². Para acceder a ella ha sido necesario atravesar el desierto de la *praktiké*¹⁷³. Pero al cabo de una larga y penosa peregrinación se arriba “a una tierra que mana leche y miel” (Ex. 3, 8; 33, 3). Esta imagen de la leche y la miel, sirve a Evagrio para plantear los primeros dos grados de contemplación que caracterizan la etapa gnóstica, la cual se desagrega, como hemos dicho, en *physiké* y *theologiké*. Estos dos primeros grados corresponden a la “ciencia verdadera de los seres (γύσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς)”¹⁷⁴ o *physiké*, y son llamados por Evagrio contemplación natural segunda y contemplación natural primera¹⁷⁵. Es una misma contemplación de las naturalezas creadas que, en un primer nivel, tiene por objeto a las naturalezas corporales y materiales, perceptibles a los sentidos; y, en un segundo nivel de mayor jerarquía, a las naturalezas racionales e inmateriales. La leche y la miel son para Evagrio, en una nueva y esclarecedora alegorización del texto de la Escritura, el símbolo de los dos tipos de contemplaciones que caracterizan a la *physiké*¹⁷⁶.

¹⁷¹ *Ant.*, Prol. 5. Otro lugar del corpus evagriano en el que puede encontrarse la misma interpretación alegórica del hecho veterotestamentario es el tratado *Sobre los pensamientos*: “Es necesario, para nuestro ardor y nuestra fuerza, conocer estas cosas, a fin de que sepamos si hemos atravesado el Jordán y estamos cerca de la ciudad de las palmas o si continuamos viviendo en el desierto, expuestos a los golpes de los extranjeros” (*Pens.* 20)

¹⁷² *Esc. Prov.* 332; *KG V*, 70; *Cap. Disc.* 14.

¹⁷³ “Egipto significa la malicia, el desierto la *praktiké*” (*KG VI*, 49)

¹⁷⁴ *TP 2*.

¹⁷⁵ *KG III*, 61

¹⁷⁶ *KG III*, 67.

Pero esta contemplación natural no constituye, en ninguno de los dos casos, un estudio científico de los fenómenos naturales o de los seres racionales. Por ella es posible, en verdad, rebasar las apariencias sensibles y asir intelectualmente las razones de los seres, sus *lógoi*¹⁷⁷. Éstos constituyen esa “ciencia verdadera de los seres”. Quien accede a este estadio podrá captar las razones, los principios racionales que han presidido la existencia de los seres. Sólo mediante esta contemplación, asimismo, el mundo corporal recibirá su justa estimación. Que el Eclesiastés sea el libro sagrado propio de este estadio de conocimiento que Evagrio llama *physiké*, se comprende cuando se tiene en cuenta que el progreso ascético que ha llevado a esta segunda etapa ha fructificado, asimismo, en plena conciencia de la fugacidad del mundo sensible y de su condición de sombra (σκιά) de esa realidad invisible que descubre el intelecto del gnóstico: “Que él [el hombre] haga, mientras está en este siglo de sombra, lo que contribuye a adquirir la virtud y la ciencia, pensando que todo lo que está aquí abajo es vanidad y sombra”¹⁷⁸.

Al hablar del mundo sensible como vanidad y sombra, Evagrio no está cambiando de opinión respecto a la bondad ontológica de ese mundo. Sus palabras deben entenderse en el contexto de su comentario a un libro bíblico cuyo tópico es la vanidad de las cosas de este mundo. Pero ello no implica considerar al mundo material como algo malo. Lo que - tanto en este pasaje como en el hecho de que sea el Eclesiastés el libro propio de la *physiké*- nuestro autor parece querer indicar es que este mundo resulta, cuando se ha descubierto los principios que lo rigen, solo una imagen de un mundo invisible mucho más real e incorruptible. Y es que, como afirma Bunge, la *physiké* tiene como ámbito la realidad material en la medida en que ésta es capaz de significar la realidad espiritual-inmaterial¹⁷⁹.

Evagrio también utiliza, con un eco origeniano¹⁸⁰, la expresión “Reino de los cielos” y, a veces, “Reino de Cristo”, para referirse a esta ciencia de los seres, indicando que en Cristo se encuentran los principios creativos de las cosas (sus *lógoi*):

¹⁷⁷ Algunos lugares en los que Evagrio se refiere a estas “razones de los seres” que el gnóstico descubre, son: TP 50, 89; Esc. Prov. 2, 373, Esc. Ecl. 2, 11, 15, 19; Gnost. 4, 22, 44.

¹⁷⁸ Esc. Ecl. 52.

¹⁷⁹ G. BUNGE, Comentario al capítulo 2 del TP, en EVAGRIO PÓNTICO, *Praktikos oder der Mönch*, Köln, Luthé-Verlag, p. 71.

¹⁸⁰ Cfr.: I. RAMELLI, Comentario a KG IV, 30, en: EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, op. cit., p. 213; A. GUILLAUMONT, Comentario TP 2, en: EVAGRIO PÓNTICO, *Traité*, op. cit., p. 499.

El reino de los cielos es la impasibilidad del alma acompañada de la ciencia verdadera de los seres¹⁸¹.

Si el reino de los cielos es la contemplación de los seres y, según la palabra de nuestro Señor, ‘está en el interior de nosotros’, y si nuestro interior está ocupado por los demonios, es con razón que se dice que los filisteos ocupan la tierra prometida¹⁸².

Hermanos, no consideréis que el reino de los cielos sea otra cosa que la verdadera consideración de las cosas que son, que las Sagradas Escrituras llaman ‘bienaventuranza’. Porque si "el reino de los cielos está dentro de vosotros" (Lc 17, 21), y en el caso de nuestro hombre interior no hay nada con que la contemplación pueda ser unido, entonces el reino de los cielos sería contemplación¹⁸³.

El reino de Cristo es el todo del conocimiento material¹⁸⁴.

Esta contemplación es, en efecto, la “tierra prometida”. Y, como señala Ramelli, los bienes prometidos por Dios son identificados por Evagrio, a la zaga de Orígenes, con la *theoría* espiritual¹⁸⁵. Este es el reino de los cielos prometido en las bienaventuranzas:

Si ‘esos que son perseguidos por la justicia son bienaventurados, porque el reino de los cielos les pertenece’ y si las razones de los siglos acontecidos y por acontecer son el reino de los cielos, los perseguidos serán pues bienaventurados, porque ellos conocerán la contemplación de los seres creados¹⁸⁶.

Que Evagrio se refiera puntualmente a la bienaventuranza de los perseguidos se entiende a la luz del texto de *KG V*, 30 que acabamos de consignar y que se encuentra de modo casi idéntico en *Escolios a los Salmos*: “Si el reino de los cielos es la contemplación de los seres, que según el Señor "está dentro de vosotros" (Lc 17, 21), entonces lo que está dentro de vosotros y bajo control demoníaco puede describirse correctamente como extranjeros [filisteos] que ocupan la tierra prometida”¹⁸⁷.

¹⁸¹ *TP 2*.

¹⁸² *KG V*, 30.

¹⁸³ *C. Fe 37*.

¹⁸⁴ *C. Fe 22*.

¹⁸⁵ I. RAMELLI, Comentario a *KG IV*, 30, en: EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, *op. cit.*, p. 214.

¹⁸⁶ *Esc. Ecl.* 19.

¹⁸⁷ *Esc. Sal.* 134, 12.

El Póntico señala en estos textos, en línea con su método exegético alegórico, que los filisteos quieren ocupar la tierra prometida. Los demonios, simbolizados con frecuencia por Evagrio en los filisteos, quieren invadir el alma y persiguen a quien busca el conocimiento¹⁸⁸. Si la tierra prometida es el conocimiento de la realidad, se puede deducir que mediante este intento de usurpación lo que intentan los demonios es crear un conocimiento falso, una realidad ficticia. Resulta de interés a este respecto evocar la hipótesis que propone Peretó Rivas para comprender el operar del *logismos* demoníaco de Evagrio: éste sería, un efecto, un intento del Tentador de crear en la mente del monje una metarrealidad¹⁸⁹. Volveremos sobre este asunto.

El Reino de los cielos prometido a los perseguidos es entonces, como afirma Géhin, “la sabiduría del creador en acción en el mundo y los seres”¹⁹⁰. Conocer los *lógoi* de las cosas es conocer el designio divino sobre ellas y la sabiduría con que han sido creadas y son mantenidas en el ser. Por ello Evagrio también llama a este conocimiento, según hemos indicado, “Reino de Cristo”. En efecto, esta contemplación tiene como objeto, dirá en *KG*, la “sabiduría plena de variedades” (Ef. 3, 10) del Cristo, con la cual éste ha creado los mundos¹⁹¹, la multiplicidad de la creación postlapsaria, en expresión de Ramelli¹⁹². Cristo es entonces el dispensador de esta ciencia, pues Él mismo la engendra, es su padre (*γεννήτωρ*), dirá al principio de sus *Escolios al Eclesiastés*¹⁹³. En otros lugares nuestro autor dirá que la sangre de Cristo es símbolo de esta ciencia:

¿Quién, en efecto, podrá comer sus carnes y beber su sangre, las cuales son los símbolos de las virtudes y de la ciencia¹⁹⁴.

Sangre de Cristo es contemplar las cosas creadas, el que la bebe se hará sabio gracias a ella¹⁹⁵.

¹⁸⁸ “Acerca de la contemplación de los seres y de la ciencia de la Trinidad, los demonios y nosotros sostenemos un gran combate; ellos queriendo impedirnos conocer y nosotros buscando aprender” (*KG III*, 41)

¹⁸⁹ R. PERETÓ RIVAS, “La acedia y Evagrio Póntico. Entre ángeles y demonios”, en: M. Vinzent (ed.) *Studia Patristica LXVII* (239-245), Leuven, Peeters, 2013, pp. 240-241.

¹⁹⁰ P. GÉHIN, “Introduction”, en: EVAGRIO PÓNTICO, *Esc. Ecl.*, p. 23.

¹⁹¹ *KG II*, 2.

¹⁹² I. RAMELLI, Comentario a *KG II*, 2, en: en: EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, op. cit., p. 86.

¹⁹³ *Esc. Ecl.* 1.

¹⁹⁴ *Esc. Ecl.* 13.

¹⁹⁵ *Mon.* 119.

Pero es la primera reflexión de sus *Skemmata* la que expresa más claramente el fundamento cristológico de esta ciencia de los seres: “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”¹⁹⁶.

Cristo es, de modo eminente, fundamento de la contemplación natural más alta: la de los seres incorpóreos o contemplación natural primera. Esta contemplación se fundamenta en Él y se dirige hacia Él en tanto dicha contemplación “nos instruye acerca de su substancia”¹⁹⁷. Esto resulta importante pues significa que Cristo tiene la ciencia por la cual el hombre es creado y caído. Cristo tiene la ciencia de las almas, conoce las consecuencias de la caída y el modo de sanarlas y dispensa esta ciencia a los que encuentra dignos de ella. Por ello esta *gnosis* es la que constituye, por antonomasia, al gnóstico evagriano, el que es –como indica el título de la obra dedicada a la *physiké*- encontrado digno de la ciencia. Este conocimiento es precisamente el que funda la posibilidad de que el gnóstico sea, a imitación de Cristo, médico de las almas y pueda dispensar así al hombre enfermo que acude a él en busca de discernimiento y alivio, una palabra que ejerza un efecto terapéutico, como veremos más adelante. Adelantemos aquí, entonces, que el ejercicio terapéutico de la palabra que puede llevar a cabo el gnóstico evagriano se funda en el conocimiento que ha alcanzado, y que se la ha brindado, como fruto de su progreso espiritual. Hacia el final del *Tratado Práctico* Evagrio evoca un apotegama del célebre monje Antonio, el gnóstico por excelencia, que echa luz sobre el modo en que aquel ejercicio se sostiene sobre la *gnosis physiké*. Ante la perplejidad que un sabio de aquella época tiene por su total carencia de libros, Antonio responde: “Mi libro, oh filósofo, es la naturaleza de los seres, y él está allí cuando yo deseo leer las palabras de Dios”¹⁹⁸. La palabra curativa que el gnóstico puede ofrecer al hombre doliente, es la palabra divina que él, que posee por participación la sabiduría divina con que Cristo ha creado a los seres incorpóreos, puede leer en su alma. El gnóstico que ya lee las palabras de Dios en las

¹⁹⁶ *Sk.* 1.

¹⁹⁷ *KG* II, 2.

¹⁹⁸ *TP* 92.

realidades inteligibles, en los seres racionales, puede devolverle al hombre enfermo la palabra que lo nombra y lo refleja y le devuelve su identidad más profunda.

Una idea convergente con esto es desarrollada por Evagrio en la primera parte de la *Carta a Melania* o *Gran Carta* donde indica que las creaturas son las cartas que Dios escribe a los hombres y son los gnósticos quienes son capaces de leer las palabras que Dios ha escrito en ellas. El que no sabe leer puede conocer el designio de Dios sobre las cosas y sobre él mismo haciéndose leer esas cartas, es decir, el práctico debe ponerse a la escucha del gnóstico¹⁹⁹. Asimismo, en *Escolios a los salmos* es el *nous* purificado el que lee el libro de Dios, es decir, el que contempla los *lógoi* de los seres corpóreos e incorpóreos²⁰⁰.

2.4. Tercera etapa: Θεολογική

Pero la contemplación física no es la última estación del itinerario ascensional evagriano. Nuestro autor ha establecido una gradación bien precisa (en ocasiones desagregadas en más de tres²⁰¹) de las contemplaciones: a la segunda y primera contemplación natural, que suponen la *apátheia* alcanzada por la *praktiké*, sucede la última contemplación: la que tiene por objeto a la Trinidad misma²⁰². Es decir, el retorno definitivo al estado de unidad en el que Dios, como hemos visto, transmite a la creatura racional su “conocimiento substancial”:

Mientras que las transformaciones son numerosas, nosotros hemos recibido la ciencia de cuatro solamente: la primera, la segunda, la última, y la penúltima. La primera es, como se ha dicho, el pasaje de la malicia a la virtud; la segunda es la de la impasibilidad a la

¹⁹⁹ *C. Mel.* 1-5.

²⁰⁰ *Esc. Sal.* 138, 16.

²⁰¹ *KG I*, 27; I, 70; *Esc. Prov.* 104. La ciencia espiritual del juicio y la providencia, consignada en esta quintuple gradación que desagrega la tripartita que venimos desarrollando, está incluida, como indica Evagrio en los escolios 3 y 88 a los Proverbios, en la contemplación natural, cuya división en primera y segunda es la que siempre prefiere Evagrio cuando la describe y la explica (Cfr. J. KONSTANTINOSKY, *Evagrius Ponticus. The making, op. cit.*, p. 49).

²⁰² *KG I*, 52; III, 61.

contemplación natural segunda; la tercera es (el pasaje) de ésta a la ciencia que concierne a los *logikoí*; y la cuarta es el pasaje de todas a la ciencia de la Trinidad Santa²⁰³.

Que la contemplación natural primera sea la que hace ver y la que, por así decir, incorpora -por la unificación de su voluntad con la del Creador que propicia aquel ver- al *nous* a la Unidad Santa, como indica expresamente Evagrio en *KG III*, 61²⁰⁴, sugiere que las naturalezas racionales reflejan de modo singular y eminente a Dios. Y ello en tanto exhiben -de modo palmario a los ojos del gnóstico- su vocación de estar unidas indivisamente al Creador y el tamaño y la naturaleza de su infinita aspiración, y transportan la visión del contemplativo -en una especie de cumbre mistagógica- a la infinitud y belleza del objeto de su aspiración, y al modelo original de su propia belleza participada. La visión contemplativa de los seres racionales constituye así el mayor impulso para ascender finalmente a la *Theologiké*. Evagrio afirma expresamente que la contemplación de los incorpóreos hace conocer la imagen de Dios. En efecto, aquello que es susceptible de la unidad -y esto son los seres incorpóreos- es imagen de Dios, que no lo que es solo susceptible de su sabiduría, como los seres corporales:

La imagen de Dios no es aquello que es susceptible de su sabiduría, porque así la naturaleza corporal también sería imagen de Dios. Sino que aquello que es susceptible de la unidad es imagen de Dios²⁰⁵.

La naturaleza corporal ha recibido la sabiduría plena de variedades del Cristo, pero de Él ella no es susceptible. Pero la naturaleza incorporeal muestra la sabiduría de la unidad y es susceptible de la unidad²⁰⁶.

El *nous* es el vidente de la Trinidad Santa (*KG*, III, 30) y la única creatura susceptible de su naturaleza (*KG III*, 24), dirá Evagrio. El *nous* es, en consecuencia, imagen de Dios, a diferencia de las otras creaturas que son “espejos donde se reflejan los atributos operativos de Dios, la potencia y la sabiduría”²⁰⁷. De este modo la contemplación natural

²⁰³ *KG II*, 4.

²⁰⁴ “Las virtudes hacen ver al *nous* la contemplación natural segunda, y ésta le hace ver la primera; y la primera, a su turno, le hace ver la unidad santa”

²⁰⁵ Cfr. *KG III*, 32

²⁰⁶ *KG III*, 11.

²⁰⁷ I. HAUSHERR, “Ignorance infinie”, *Orientalia Christiana Periodica II* (1936), p. 357.

primera, a la vez que es la cumbre de la gnosis *physiké*, constituye el umbral de la *Theologiké*: “El *nous* incorpóral ve la Trinidad Santa en esos que no son cuerpos”²⁰⁸.

Sin embargo, el conocimiento propio de la teología supera lo que podríamos llamar con Guillaumont el “mecanismo”²⁰⁹ de las dos contemplaciones naturales. Se trata de una gnosis de características diversas y que, en rigor, es solo accesible mediante la oración o experiencia mística. Por ello Bunge indica que el objeto no es la diferencia principal entre la contemplación física y la teológica: es el modo de conocer mismo el que sufre un cambio radical²¹⁰. Evagrio establece claramente que esta gnosis es un coloquio, sin intermediarios, del *nous* desnudo con Dios:

El *nous* desnudo es aquel que, por la contemplación que le concierne, está unido a la ciencia de la Trinidad²¹¹.

La oración es el coloquio del *nous* con Dios ¿Qué estado requiere entonces el intelecto para que pueda tender hacia su propio Señor sin desviarse, y dialogue con Él sin ningún intermediario?²¹².

No hay aquí elemento de mediación entre la mente y Dios, en expresión de Konstantinovsky²¹³. La diversidad fundamental de este tipo de gnosis en Evagrio se funda en que “Dios no es ni un objeto de contemplación, ni una representación de objeto sensible”²¹⁴.

Se trata, además, de una ciencia uniforme y no múltiple debido a la singularidad absoluta de su objeto. En efecto, “la contemplación de los seres creados da múltiples informaciones mientras que aquella de la Santísima Trinidad es una ciencia uniforme”²¹⁵. Se trata, en suma, de la ciencia “inmaterial y uniforme”²¹⁶ distinta a la ciencia multiforme

²⁰⁸ KG III, 13.

²⁰⁹ Cfr. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, op. cit., pp. 298-306.

²¹⁰ G. BUNGE, “La montagne intelligible: De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans le traité De oratione d'Évagre le Pontique”, *Studia Monastica* 42, 2000, p. 8.

²¹¹ KG III, 6.

²¹² Or. 3.

²¹³ J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The making*, op. cit., p. 60.

²¹⁴ Cap. Disc. 85.

²¹⁵ Car. 58.

²¹⁶ Or. 85.

propia de la *physiké*: “Es la ciencia sin forma, deiforme y uniforme que el Señor, en los evangelios, ha llamado aposento (Mt. 6, 6), designando así al Padre escondido”²¹⁷.

El conocimiento de Dios excede, entonces, los parámetros de la contemplación natural para situarse en un horizonte distinto: el de la oración o experiencia mística. Nada más evagriano, indica Hausherr, que esta identificación de la oración con la contemplación de Dios²¹⁸. En efecto, para Evagrio, dirá De Andia, “la teología, es decir el conocimiento del Dios Trinitario, se consuma en la oración”²¹⁹. Por esta razón Evagrio llega a rubricar, en su tratado *Sobre la Oración*, lo siguiente significativa afirmación: “Si eres teólogo, orarás verdaderamente, y si oras verdaderamente eres teólogo”²²⁰.

Aunque Evagrio afirme más de una vez, y pareciera que siguiendo a Orígenes y a Gregorio de Nisa²²¹, que la esencia divina no se puede conocer²²², ésta, sin embargo, parece ser accesible al gnóstico en esta vida en momentos de oración. Por ello el que conoce estos momentos sería el teólogo. De este modo podría entenderse que Evagrio sugiera en otros capítulos, pareciera que contradictoriamente, que el intelecto puede conocer la naturaleza de Dios²²³. Esto sería posible mediante una experiencia, irreductible a cualquier otra experiencia cognoscitiva, que Ramelli y Guillaumont llaman mística²²⁴, y a la que Konstantinovsky califica como “vastamente superior” a las de *physiké* y “no obtenida a través del recurso de la mente a alguna cosa creada sino mediante su fijación a y su tensión hacia Dios sólo”²²⁵.

De este modo la oración pura o espiritual constituye la cumbre de la vida espiritual porque por ella el intelecto participa del conocimiento substancial. La oración es así la actividad propia del intelecto cuyo ejercicio necesariamente fragmentado en esta vida

²¹⁷ *Car* 4, 5.

²¹⁸ I. HAUSHERR, “Ignorance infinie”, *op. cit.*, p. 354.

²¹⁹ Y. DE ANDIA, “Inconnaisance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l'Aréopagite”, en M. YOUNG, M. EDWARDS Y P. PARVIS (eds.), *Studia Patristica 42: Other greek writers, John of Damascus and Beyond, the west to Hilary*, Leuven, Peeters, 2006, p. 105.

²²⁰ *Or.* 60.

²²¹ Cfr. I. RAMELLI, Comentario a *KG* V, 51, en EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, *op. cit.*, p. 291-5

²²² *KG* II, 11; II, 21; V, 51.

²²³ *KG* III, 12; III, 49; III, 81; V, 57.

²²⁴ I. RAMELLI, Comentario a *KG* III, 13, en: EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, *op. cit.*, p. 146; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, *op. cit.*, p. 298.

²²⁵ J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The making*, *op. cit.*, p. 66.

constituye, no obstante, las primicias de la unidad definitiva en la cual el intelecto desnudo será un vidente de la Santísima Trinidad²²⁶. Al tiempo de la oración resplandece la luz de la Santa Trinidad, propia de la gnosis *theologiké*, y el intelecto se halla así en el estado que le es más propio, que es coextensivo a su propia substancia:

La oración es la actividad propia de la dignidad del intelecto, o dicho de otro modo, la ocupación mejor y adecuada de éste²²⁷.

La oración fortifica y purifica el intelecto en vista de la lucha, porque él está naturalmente hecho para orar²²⁸.

El estado de la mente es una cima intelectual, comparable en color al cielo. En ella viene, al momento de la oración, la luz de la Santa Trinidad²²⁹.

El reino de Dios es la ciencia de la santa Trinidad, coextensiva con la sustancia del intelecto²³⁰.

El *nous* que ha alcanzado esta gnosis que será la definitiva, tiene, sin embargo, respecto del objeto de su conocimiento, una “ignorancia infinita”. Esta noción, constituye el modo en que nuestro autor se refiere a la absoluta inagotabilidad y trascendencia del Ser Divino. Aun cuando en su estado definitivo (que fue, por cierto, el originario), el *nous* conozca a Dios sin obstáculos ni intermediarios, este conocimiento será siempre minúsculo en relación a lo que se ignora de Él. La contemplación de todos los seres es limitada, dirá Evagrio en sus escolios a los salmos, pero el conocimiento de la Santísima Trinidad no tiene límites²³¹. Por lo tanto, hay una ignorancia que tiene límites y que se refiere, como veremos en el siguiente capítulo, al oscurecimiento posterior a la caída que impide la visión de los seres. El itinerario cristiano tiene como fin, precisamente, superar esta oscuridad para reingresar en la luz del conocimiento. Pero hay una ignorancia que no tiene fin, dirá Evagrio en el *Tratado Práctico*²³². Tal condición gnoseológica designa, en rigor, la situación del *nous* creado frente a la absoluta infinitud de su objeto de visión: la Santa

²²⁶ *KG* III, 6; III, 15.

²²⁷ *Or.* 84.

²²⁸ *TP* 49.

²²⁹ *Sk.* 4.

²³⁰ *TP* 3.

²³¹ *Esc. Sal.* 144, 3.

²³² *TP* 87.

Trinidad increada, cuya ciencia “es ilimitada”²³³. El *nous* está destinado así a “saciarse de su insaciabilidad”²³⁴, indica en paradójal fórmula el monje del Ponto, pues su sed tiene el tamaño del objeto que la sacia. Alcanza así, no obstante, “en la contemplación de la Trinidad santa la paz y una quietud inefable”²³⁵.

En lo que sigue profundizaremos en el sentido de aquella “ignorancia finita” por ser ella la que define la enfermedad del alma en tanto estado *parà phýsin* de un ser, la creatura racional, cuya plenitud y estado *katà phýsin* se encuentra, como hemos visto y seguiremos profundizando, en el conocimiento.

Presentado, entonces, un esquema general del pensamiento metafísico, cosmológico y antropológico de Evagrio, estamos en condiciones de descender a los tópicos que interesan más directamente a nuestro trabajo, el primero de los cuales tiene que ser aquella condición “mórbida” –comprensible, como veremos, solo a la luz de este completo sistema de pensamiento que esta primera parte ha intentado sintetizar- que la palabra vendría a curar.

²³³ *KG III*, 63.

²³⁴ *KG I*, 65.

²³⁵ *KG I*, 65.

PARTE II: La enfermedad del alma

Capítulo III: La ignorancia como consecuencia patológica de la caída

3.1 Preámbulos

3.1.1. Contextualización inicial. Sentido del término enfermedad (νόσος y ἀσθένεια) en Evagrio

“Bienaventurado aquel que ha llegado a la ignorancia infranqueable”²³⁶, proclama Evagrio en *KG*. Para que sea posible emprender el camino hacia esa “bienaventurada ignorancia” que describe, como hemos visto, el estado gnoseológico perpetuo del *nous* frente a la ciencia ilimitada de la Trinidad²³⁷, resulta necesario superar la “ignorancia que tiene un fin” (ἀγνοσίας τῆς μὲν εἶναι)²³⁸ o ignorancia limitada (πεπεράτωται es el término que usa Evagrio para calificar el conocimiento del que es privación esta ignorancia²³⁹). Ésta constituye, en el pensamiento del Póntico, el resultado inmediato de la caída del *nous* (devenido alma) 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 consonancia con lo desarrollado en el capítulo anterior, que el *nous*, al caer, ha perdido la

²³⁶ El texto citado corresponde a la versión S₁ de *KG* III, 88. Ya nos hemos referido a este *kephálaion* en el capítulo uno como ejemplo del uso que realizan los estudiosos de S₁ y de su condición eminentemente evagriana (ver nota 7). En este *kephálaion* en particular los especialistas prefieren en general citar la versión 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 (*Un philosophe, op. cit.*, p. 402). Ysabel de Andia, por su parte, también opta por usar S₁ indicando acertadamente que ciencia infranqueable e ignorancia infranqueables se corresponden en el pensamiento evagriano (Y. ANDIA, “Inconnaisance et prière”, *op. cit.*, p. 98). La misma opinión tiene Ilaria Ramelli (Cfr. I. RAMELLI, Comentario a *KG* III, 63, en *Evagrius’s Kephalaia Gnostika, op. cit.*, p. 178)

²³⁷ Ἀκατάληπτον (incomprensible, que no se puede conquistar o alcanzar convicción) es el término que utiliza Evagrio en los *Escolios a los salmos* (103, 6) para calificar esta ciencia de Dios que es objeto de la ignorancia infinita. En la misma obra y en dos ocasiones indica que la Trinidad Santa es γνῶσις ἀπέραντος, conocimiento sin límite, sin tasa, sin fin (Cfr. *Esc. Sal.* 70, 14-17; 138, 7).

²³⁸ *TP* 87.

²³⁹ *Esc. Sal.* 144, 3

“ciencia verdadera de los seres” (γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς²⁴⁰), la “sabiduría de la que [Dios] se ha servido al hacer todo”²⁴¹. Esta ignorancia resulta una consecuencia inmediata de la caída y se afianza con el desorden pasional que ella misma parece originar. Dicha caída instaura en el alma, como indica Larchet refiriéndose a una concepción general de los Santos Padres presente en Evagrio, “un estado multiforme de enfermedad”²⁴² que, por lo tanto, parece tener que ver con aquella ignorancia. Esta enfermedad que el itinerario evagriano busca curar es la que recibe tratamiento mediante la palabra.

De modo que antes de adentrarnos en la consideración propiamente dicha de esta finalidad otorgada a la palabra por Evagrio, se impone la necesidad de profundizar en la naturaleza de esa condición psicoespiritual que la palabra vendría a modificar. Es decir, debemos detenernos en la concepción evagriana de enfermedad. En efecto, ¿qué viene a curar la palabra? ¿De qué es camino terapéutico el itinerario evagriano, camino en el marco del cual se propone la palabra? Si la palabra viene a curar ¿en qué consiste el estado mórbido que vendría a curar? Despejada la naturaleza de dicho estado, podremos ver en qué consiste y a qué apunta la terapéutica del alma propuesta por Evagrio. Y despejado esto podremos ver, ahora sí, en qué consiste y cómo se actualiza esa capacidad terapéutica que Evagrio descubre en la palabra.

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 él mismo 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 enfermedad²⁴³. Esta observación es particularmente aplicable a nuestro autor. Evagrio incorpora, en efecto, nociones de la medicina de la época y del pensamiento filosófico acerca de la enfermedad, en una idea presente en la atmósfera filosófica patrística. Esta idea –que en su pensamiento

²⁴⁰ TP 2

²⁴¹ KG III, 81

²⁴² J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, Cerf, 2007, pp. 13, 45-6.

²⁴³ H. PADRÓN, “La relación salud-enfermedad en la Patrística y la identidad de Cristo Médico”, *Actas Primer Congreso Nacional de Estudios Patrísticos: La Identidad de Jesús*, San Juan, Universidad Católica de Cuyo. Disponible en: http://bioetica.uccuyo.edu.ar/identidad/images/pdf/mesas/Padron_Hector.pdf, p. 3.

recibe un singular y original tratamiento- 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 iremos viendo, 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, como indican Ilaria Ramelli y Samuel Fernández²⁴⁴, con una larga historia, tanto en el ámbito filosófico, como en el bíblico y el patrístico. Como observa, a propósito, Luke Dysinger: “Hacia el final del siglo cuatro existió una tradición bien establecida de ilustrar principios espirituales cristianos mediante analogías basadas sobre la teoría y el vocabulario de la medicina clásica”²⁴⁵.

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 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”²⁴⁶. Evagrio considera, en efecto, que el hombre caído está espiritualmente enfermo y se ocupa largamente de describir los procesos de desequilibrio pasional y de distorsión cognitiva a que dicho estado de enfermedad da lugar. En otras palabras, para nuestro autor 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

²⁴⁴ I. RAMELLI, Comentario a *KG III*, 46, en: EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia Gnostica*, *op. cit.*, p. 166; S. FERNÁNDEZ, *Cristo medico, según Orígenes: La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma, Augustinianum, 1999, pp. 17-53, donde se puede hallar una noticia completa de los antecedentes de la imagen médica.

²⁴⁵ L. DYSINGER, *Psalmody*, *op. cit.*, p. 104.

²⁴⁶ J.-C. LARCHET, *Thérapeutique*, *op. cit.*, p. 11.

cifra su causa profunda. De este modo podremos establecer cuál es la enfermedad del alma frente a la cual la palabra puede ejercer un efecto curativo.

Como sucede con diversos aspectos de la doctrina evagriana, también este de la enfermedad del alma resulta de compleja sistematización²⁴⁷. Las ideas acerca del tema se hallan dispersas en toda la obra del Póntico sin que podamos encontrar una definición clara y distinta del asunto. Esto no significa que aquella profunda cohesión y unidad orgánica de su pensamiento de que hablábamos en el primer capítulo, 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* y *ἀσθένεια* son los términos griegos que usa Evagrio para designar dicho estado). 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 enfermedad²⁴⁸, cuanto en la que indica que son las pasiones sus enfermedades²⁴⁹, se suman francas evocaciones de las

²⁴⁷ Acerca de esta condición de la obra de Evagrio, indica Julia Konstantinovskiy al referirse al tópico de la contemplación natural: “No es tarea fácil sistematizar la doctrina de la contemplación natural de Evagrio. Como generalmente sucede con su obra, las ideas de Evagrio acerca de los grados y substancias de contemplación están dispersos a través del su corpus entero por lo que se deben tener en cuenta los diferentes contextos.” (*Evagrius Ponticus. The making, op. cit.*, p. 48. El subrayado es nuestro)

²⁴⁸ 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» (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/60 [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 *psykhé* su contenido y estructura (P. LAÍN ENTRALGO, *La curación, op. cit.*, p. 128).

²⁴⁹ 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: Guillaumont, *Un philosophe, op. cit.*, pp. 209, 386; “Introduction”, *op. cit.*, p. 99-

doctrinas médicas hipocrático-galénicas (y por aquí también platónicas) que Evagrio podría haber recibido en su formación²⁵⁰. En efecto, a lo largo de toda su obra nos encontramos con 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* (acorde 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, como veremos ahora, que el alma está enferma cuando sus facultades funcionan o se hallan en un estado *παρὰ φύσιν*²⁵¹, es decir, en un movimiento o en un

112; comentario a *TP* 56, en EVAGRIO PÓNTICO, *TP*, p. 631; G. CATALDO, *Vita come tensione*, *op. cit.*, pp. 69-70; G. TSAKIRIDIS, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A look at moral evil and the thoughts*, Oregon, Pickwick Publications, 2010, pp. 53-5; F. MOSCATELLI, “Introduzione”, *op. cit.*, p. 16; C. JOEST, “The significance”, *op. cit.*, p. 275).

²⁵⁰ 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 su misma atmósfera intelectual, alcanza una extensión inusitada en el monje del Ponto. Cfr. L. DYSINGER, *Psalmody*, *op. cit.*, pp. 104-30, y, especialmente, el artículo consagrado a este asunto: “Healing Judgment”, *op. cit.* Pero no es Dysinger el único especialista que se ha pronunciado acerca de esta vinculación con la medicina antigua. También lo han hecho los siguientes autores: F. REFOULÉ, “Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique”, *Supplément de la Vie Spirituelle*, 59 (1961), pp. 506-511; A. GUILLAUMONT, comentario a *TP* 17, en EVAGRIO PÓNTICO, *TP*, p. 545; V. MESSANA, nota a *La preghiera*, en EVAGRIO PÓNTICO, *La preghiera*, Roma, Città Nuova, 1999, p. 102; A. CASIDAY, *Reconstructing*, *op. cit.*, p. 13; G. TSAKIRIDIS, *Evagrius Ponticus and*, *op. cit.*, p. 39; R. PERETÓ RIVAS, “El conocimiento de sí”, *op. cit.*, pp. 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: H. PADRÓN, “La relación salud-enfermedad”, *op. cit.*, p. 6; J. C. ALBY, *La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 2015; Boudon-Millot & Pouderon, *Les Pères de l’Eglise face à la science médicale de leur temps*. Actes du IIIe Colloque international d’études patristiques, Paris, Beauchesne, 2005. Subrayemos además la importante formación médica de los maestros directos de Evagrio, Basilio de Cesarea y Gregorio Nacianceno. El primero había estudiado las obras de Hipócrates y su conocimiento aparece en su obra, por ejemplo, en la respuesta a la pregunta 55 de su Regla (“An medicinae usus pietatis institutio conveniat”) en la que se extiende acerca del valor e importancia de la medicina y sobre los efectos de algunos medicamentos hechos a partir de hierbas (BASILIO DE CESAREA, *Regulae fusius tractatae*, 55). O en sus *Homilias contra las pasiones*, donde manifiesta su familiaridad con el oficio médico (BASILIO DE CESAREA, *Homilias contra las pasiones*, *Contra los Iracundos*, 1). En cuanto a Gregorio Nacianceno se sabe que su hermano Cesario había estudiado medicina en Alejandría y puede verificarse en su obra una familiaridad con la práctica y la terminología médica. En uno de sus discursos cita de modo directo el *De Flatibus* de Hipócrates, por ejemplo (GREGORIO DE NACIANZO, *Discours* II, 27, Introducción, traducción y notas de Jean Bernardi, SC 247, Paris [1978], Cerf, 124). En otro lugar de sus discursos puede leerse lo siguiente: “El médico observará los lugares, las circunstancias, las edades, los momentos y otras cosas de este género. Prescribirá medicamentos, fijará regímenes y espigará lo que perjudica al enfermo, a fin de que los deseos del estado enfermo no contrarresten el arte médico. El llegará a practicar cauterizaciones u operaciones y a usar de los más rudos medios de curar” (GREGORIO DE NACIANZO, *Discours* II, 18, *op. cit.*, p. 115)”

²⁵¹ 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; en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unas y el sometimiento de otras es contrario a la naturaleza.” (*República* IV, 444 d). Recordemos lo que hemos afirmado con Ballester y Laín

estado contrarios a la finalidad para la cual fueron hechas por el Creador. Es en este sentido, por ejemplo, que las pasiones en Evagrio pueden ser llamadas enfermedades del alma, como insiste Guillaumont, y la *apátheia* salud del alma (ὕγεια ψυχῆς) como la llama expresamente Evagrio²⁵²: 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, como desarrollaremos más ampliamente en un momento, 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*.

Sin duda, esta idea de concebir la enfermedad como un estado *parà phýsin* (en tanto orientado a un fin distinto al impuesto por el Creador) que, a su vez, es el resultado de la caída original, resulta una concepción ampliamente presente en el pensamiento patrístico anterior, contemporáneo y posterior a Evagrio. Esto lo ha demostrado abundantemente Larchet aunque sin citar en este punto al monje del Ponto:

Entralgo: tomar esta noción de enfermedad del cuerpo para aplicarla al alma no es un simple recurso metafórico en Platón. Se trata de algo más vinculante y profundo, al decir de Laín Entralgo. Lo que el médico español señala acerca de Platón, nosotros lo podemos afirmar acerca de Evagrio. Como hemos subrayado más arriba citando a Larchet: la utilización de términos médicos no es un mero recurso retórico: el hombre está, de modo real, espiritualmente enfermo, y es en virtud de ello que sus facultades se orientan de modo *parà phýsin*.

Galeno tiene una definición de enfermedad confluyente con esto: “enfermedad es dicho de cualquier constitución contraria a la naturaleza, por la cual la función está primariamente dañada” (*Sobre las diferencias de los síntomas (De symptomatum differentiis)*, VII.43K). Confrontarla con la definición confluyente de *Sobre las diferencias de las enfermedades (De differentiis morborum)* II.1 VI.836-8K.

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, como estado *parà phýsin* (P. LAIN ENTRALGO, *La Medicina Hipocrática*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1970, pp. 55, 194).

Vemos entonces una convergencia 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. Hay evidentemente una identidad terminológica que -sumado a los datos que tenemos acerca de la formación clásica de Evagrio y acerca de la presencia de las teorías médicas en todo el mundo cristiano hacia la época de nuestro autor (Padrón, 2012, p. 6)- 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.

²⁵² TP 56.

San Gregorio de Nisa [...] evoca el momento de la caída y constata: ‘A partir de allí esta enfermedad mortal que es el pecado se instala en la naturaleza humana’ [...] San Cirilo de Alejandría se expresa de una manera semejante: ‘La naturaleza cae enferma de pecado por la desobediencia de uno solo’; ‘en Adán, la naturaleza del hombre cae enferma de corrupción’. Esta enfermedad y esta degeneración, nosotros la vemos ahora, consiste esencialmente en que todas las facultades del hombre que fueron hechas para orientarse hacia Dios y unirse a Él, son por el pecado desviadas de este fin que les es natural y funcionan en lo sucesivo contranatura, moviéndose y extraviándose en direcciones opuestas a las de su verdadero fin, actuando de manera desordenada, irracional, absurda, insensata, demente [...] San Gregorio de Nisa afirma explícitamente que utilizando contranatura las facultades de su alma, el hombre es ἄτοπος, es decir, extravagante, absurdo, insensato y ἀλλόκοτος, es decir, de otra naturaleza, extraño y extranjero (se puede llegar hasta traducir esta palabra como ‘alienado’)²⁵³.

3.1.2. Apariciones de las expresiones κατὰ φύσιν / παρὰ φύσιν

Dada la relevancia del uso que hace nuestro filósofo de aquellas expresiones referentes a la naturaleza y lo que es contrario o acorde a ella, nos detendremos un momento en los diversos textos en los que tales expresiones son utilizadas a fin de realizar un primer acercamiento a este complejo asunto demostrando inicialmente que, efectivamente, la concepción de enfermedad que está operando en Evagrio es la que la considera como estado (o movimiento emergente de dicho estado) *parà phýsin*.

En el tratado *Sobre los pensamientos* la expresión παρὰ φύσιν aparece cinco veces. En el capítulo dos, haciendo referencia al movimiento contranatura de la parte pasional del alma. Dicho movimiento es llamado ταραχή: trastorno, desorden, perturbación. En el capítulo cinco reaparece verbalizado este último término (ταράσσω), para hacer referencia precisamente a la acción y al efecto que ejercen los demonios cuando la parte irascible del alma está en movimiento contra su naturaleza (παρὰ φύσιν κινούμενος). Dicho movimiento “ayuda fuertemente a los demonios a alcanzar su fin” ¿cuál es este fin? El Póntico lo dice en *KG*: “Acerca de la contemplación de los seres y de

²⁵³ J.-C. LARCHET, *Therapeutique, op. cit.*, pp. 47-48.

la ciencia de la Trinidad, los demonios y nosotros sostenemos un gran combate; ellos queriendo impedirnos conocer y nosotros buscando aprender”²⁵⁴.

Es decir que el fin de los demonios es alejar a la naturaleza racional de su fin propio, el que el Creador ha puesto en ella, según hemos visto en el primer capítulo²⁵⁵. La parte pasional del alma se mueve o no de acuerdo a su naturaleza si dicho movimiento, últimamente, se ordena o no al fin propio del intelecto que es la ciencia. Contrario a la naturaleza en el caso del hombre quiere decir contrario a su condición espiritual, no conforme con dicha condición. De este modo en el capítulo 18 del mismo tratado se habla de movimiento *parà phýsin* de la parte pasional del alma cuando este movimiento no está guiado por el intelecto, lo cual hace al hombre semejante al animal (ἀλόγων ζώων). Nuevamente nuestro autor utiliza el verbo ταραύσσω para designar la acción de los demonios de poner en movimiento la parte pasional del alma en contra de su naturaleza. Cuando realizan tal acción, los demonios trastornan, perturban, desordenan al hombre. Estos espíritus malignos tienen, en el esquema evagriano, poder tanto para introducir palabras y representaciones de cosas y personas, cuanto para tocar el cuerpo y generar trastornos de diversa índole. En los dos casos los demonios buscan profundizar la enfermedad del hombre generando movimientos contranatura que lo alejen de la búsqueda del conocimiento. En lo que se refiere a las representaciones y a los pensamientos, introducen imágenes y palabras cargadas afectivamente que desencadenen una conmoción pasional contraria a la naturaleza. Respecto al tocamiento del cuerpo que realizan, éste puede ser de distintos tipos. Nos interesa subrayar que también mediante esta acción física, los demonios generan movimientos *parà phýsin*. A esto hace referencia, en efecto, la cuarta mención de dicha expresión que se halla en el capítulo treinta y tres del tratado en cuestión. Los demonios tocan los párpados y enfrían la cabeza provocando así un estado de somnolencia contrario a la naturaleza, indica aquí nuestro autor²⁵⁶. Asimismo esta acción material de los demonios se extiende significativamente, según Evagrio, a los humores del cuerpo. Esta es una idea que Evagrio indica especialmente en su tratado *Sobre la*

²⁵⁴ KG III, 41.

²⁵⁵ Cf. *Esc. Sal.* 38, 3; KG I, 89.

²⁵⁶ No es este el único lugar donde Evagrio se refiere al tocamiento físico que pueden ejercer los demonios. Además de los que referiremos, pertenecientes al tratado *Sobre la Oración*, encontramos los siguientes: KG I, 68; VI, 25; *Ant.* II, 45; IV, 22; IV, 36.

oración²⁵⁷. Los demonios pueden ejercer una acción *parà phýsin* sobre la *krásis* (κράσις) del cuerpo a fin de producir imaginaciones que lo alejen del conocimiento. Parece estar operando aquí -si tenemos en cuenta aquella fundada sospecha de los especialistas respecto al conocimiento médico que Evagrio habría recibido en su formación- la concepción hipocrático-galénica de la *krásis* como la composición y el equilibrio de los cuatro humores fundamentales en que consistiría la salud, y la condición *parà phýsin* de su desequilibrio²⁵⁸. Como para Galeno, esta *krásis* del cuerpo tiene para Evagrio una conexión con la vida psíquica y moral del hombre. Más aun, a semejanza de la idea que Galeno desarrolla, por ejemplo, en *Quod Animi Mores Corporis temperamenta Sequuntur* (*Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*)²⁵⁹, para Evagrio muchas acciones o movimientos del alma derivan de la *krásis* del cuerpo. Por ello la acción del demonio se orienta muchas veces, como venimos diciendo, a desequilibrar dicha *krásis*, a producir una *akrasía* (ἀκρασία) que es el término que utiliza Evagrio en los capítulos sesenta y tres y ochenta y tres del tratado *Sobre la Oración*²⁶⁰, a fin de provocar en el alma fantasías, pensamientos o reflexiones que la alejen de su fin último que es el conocimiento. Por lo demás, y en virtud de ese circuito de causalidad recíproca que se establece entre la *krásis* del cuerpo y los movimientos del alma (idea que nuestro autor puede haber tomado de Galeno), Evagrio también remite al hervor de una pasión el desencadenamiento de una *akrasía*²⁶¹. De este modo lograr que las pasiones se orienten de modo *katà phýsin* es también, para Evagrio, equilibrar armónicamente esa *krásis*.

Pero volvamos a nuestro rastreo de aquella díada de que hace uso Evagrio para hablar del funcionamiento normal o anormal del alma. Habíamos dicho en el tratado *Sobre los Pensamientos* que la expresión *παρὰ φύσιν* aparece cinco veces. La última de estas

²⁵⁷ Or. 63 y 68.

²⁵⁸ P. LAIN ENTRALGO, *La Medicina, op. cit.*, pp. 185-194.

²⁵⁹ “El temperamento del cuerpo transforma las funciones del alma” (*Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* 3, 779), dice Galeno en una fórmula que sintetiza la idea que transmite esta obra, cuyo título ya resulta sugerente.

²⁶⁰ Evagrio parece estar usando aquí el término *akrasía* no en el sentido de ausencia de mezcla como haría suponer la alfa privativa, sino como “mala mezcla”. Quizá el término griego preciso sería el de *δυσκρασία*. Éste, al igual que en la obra evagriana, tampoco es usado, nos anuncia Laín Entralgo, en el *Corpus Hipocrático*, “pero sí, y con todo rigor, la idea por él expresada”, dirá el español (P. LAIN ENTRALGO, *La Medicina, op. cit.*, 193). En los puntos 18 y 19 del tratado hipocrático *Sobre la Medicina Antigua*, por ejemplo, vemos desplegada esta idea de la *akrasía* como mala mezcla de los humores (*χυμῶν δριμύτητας καὶ ἀκρησίας* [18]).

²⁶¹ Cfr. Or. 83.

apariciones se halla en el capítulo treinta y seis y hace referencia al objetivo de los llamados *logismoi*. Estos pensamientos malvados que son los *logismoi*, de los cuales ya hemos dicho algo en el capítulo uno, nacidos de las pasiones enfermas, buscan, a su vez, profundizar el movimiento contranatura de la parte pasional del alma. De allí que en Evagrio la palabra *logismoi* tenga, por lo general, un sentido peyorativo pues se trata de la actividad cognitiva propia del alma enferma. No obstante, Evagrio distingue a veces los *logismoi* en este sentido de los pensamientos comunes y corrientes. Y lo hace precisamente usando las dos expresiones que estamos rastreando aquí. En su opúsculo *Skemmata*, en efecto, indica en dos ocasiones, que hay pensamientos *katà phýsin* y *parà phýsin*. Los primeros son los que tienen por objeto, verbigracia, la madre, el padre, la esposa o los hijos. Los segundos son los que derivan de las pasiones, de los demonios y de una elección libre del mal²⁶², es decir, los que tienen por fin los apetitos mundanos (κοσμικῶς ἐπιθυμίας) que no el placer espiritual (πνευματικὴν ἡδονήν) para el que el ser racional está hecho, es decir, el conocimiento²⁶³.

También en el *Tratado Práctico* encontramos la expresión *parà phýsin*. En el capítulo noventa y tres dicha locución es usada junto a su contraria, *katà phýsin*, para designar, respectivamente, el uso enfermo y el sano de la potencia irascible. En el primer caso, se desvirtúan las facultades de nuestra alma, en el segundo permanecemos indemnes, sanos, preservados de daño (ἀβλαβεῖς διαμένομεν). En el capítulo ochenta y seis el Póntico ya ha precisado cuándo el alma racional se halla en un estado *katà phýsin*, a saber, cuando cada una de sus partes tiende al fin que el Creador ha inscripto en ellas. Antes, en el capítulo veinticuatro del mismo tratado, ya nos había anticipado esta idea indicándonos que orientar la parte irascible al combate con los hombres era orientarla contra su naturaleza (παρὰ φύσιν), pero orientarla al combate con los demonios y a la lucha por el placer espiritual era lo natural y propio de ella. Si se direcciona en sentido contrario a este último, el intelecto se oscurece y cae de la ciencia, lo cual es decir que profundiza su enfermedad propia que es, como veremos en un momento, la ignorancia. A propósito, un texto de *KG* resulta iluminador pues nos sugiere en qué sentido un movimiento *parà phýsin* de la parte pasional del alma puede obstaculizar la contemplación: “Lo mismo que aquellos cuya vista

²⁶² Sk. 33 y 44 del texto griego, y 45 y 56 de la traducción inglesa.

²⁶³ TP 24, KG III, 64.

está enferma y miran al sol son molestados por sus lágrimas y ven fantasmas en el aire, así también el *nous* puro, cuando ha sido trastornado por la cólera, no puede recibir la contemplación espiritual; sino que ve como una niebla que reposa sobre los objetos”²⁶⁴.

El movimiento contranatura de la parte pasional impide al intelecto acceder a la realidad profunda de las cosas. Dicho movimiento crea una realidad ficticia que se interpone entre la inteligencia y la realidad, crea fantasmas.

La idea que está operando de fondo es que orientar *parà phýsin* una potencia es, últimamente, desviarse de la ciencia. En efecto, aquellos fines *katà phýsin* de las dos potencias pasionales son *katà phýsin* en la medida en que se orientan al fin último que es la obtención de la ciencia.

En *Ocho Espíritus de la Maldad* aparece la expresión *katà phýsin* con un “no” delante (οὐκ), para explicar la falta de tono del alma (ἀτονία ψυχῆς) que padece acedia: “La acedia es una falta de tono del alma, pero una falta de tono que no es según la naturaleza”²⁶⁵.

Lo que la caracteriza a la acedia, el último de los ocho *logismoi*, es, según este texto, una falta de tensión. Se trata de una carencia de energía para perseverar en la vida que busca la ciencia. Por la acedia, el alma, como indica Peretó Rivas, “deja de estar tensionada hacia su fin, siguiendo de ese modo aquel deseo insaciable que le era connatural, para relajarse en la consecución de deseos contrarios a su naturaleza [...] El alma decae, flácida y débil, perdiendo su orientación tensionante hacia Dios o la Unidad, a la que está llamada a regresar”²⁶⁶. La atonía que define a la acedia es así un estado de carencia *parà phýsin*, en la medida en que implica un cese abrupto de la tensión hacia el fin que es la ciencia. Por ello el acedioso es llamado en este mismo capítulo ἀσθενῶν (enfermo)²⁶⁷.

²⁶⁴ KG VI, 63.

²⁶⁵ OEM 13.

²⁶⁶ R. PERETÓ RIVAS, “El Carro Alado platónico y la *eutonía* en la dinámica psicológica de Evagrio Pónico”, en M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica Vol. LXXVI: El platonismo en los Padres de la Iglesia*, en prensa, pp. 4, 7. Este asunto también es profundizado por Cataldo en su libro *Vita come tensione, op. cit.*, pp. 101-8.

²⁶⁷ OEM 13. Como ya indicamos más arriba, Evagrio utiliza dos términos al hablar de enfermedad, sea ésta del cuerpo o del alma como en este caso de la acedia. Los términos son νόσος y ἀσθένεια, los cuales irán apareciendo en nuestro análisis. En la utilización del término ἀσθένεια en este sentido, nuestro autor parece estar articulando una tradición antropológica cristiana que se enraíza en la Sagrada Escritura, y más

También en *KG* nuestro autor ha usado en tres ocasiones estas dos significativas expresiones que estamos rastreando. Debemos recordar que el texto griego original completo de esta obra no se conserva y que, en su lugar, tenemos dos versiones en siríaco, una en armenio, una retroversión al griego hecha por Frankenberg y algunos fragmentos griegos originales desperdigados en tres compilaciones distintas. En este caso tenemos la fortuna de que dos de las menciones de aquellas expresiones se conservan en el original griego. La primera conservada en el original pertenece a la oración inicial del *kephálaion* sesenta y cuatro de la primera centuria: “La vida verdadera de los *logikoí* es su actividad natural (κατὰ φύσιν), y su muerte su actividad contranatura (παρὰ φύσιν)”²⁶⁸.

Como bien indica Ramelli, este texto es paralelo a los de los *kephálaia* cuarenta y cuarenta y uno de la misma centuria²⁶⁹, donde Evagrio habla de la prioridad ontológica de la vida sobre la muerte y de la salud sobre la enfermedad. El pecado, la caída, introducen la enfermedad y la muerte en las naturalezas racionales hechas para la vida divina. Aquella vida verdadera es, como hemos visto en el capítulo uno, la de la *ciencia de la Trinidad Santa*. En esta *gnosis* está la κατὰ φύσιν ἐνέργεια (actividad natural o acorde a la naturaleza) de que habla el Póntico en el *kephálaion* 64, transcripto arriba. La muerte es la caída de esa vida verdadera y, por tanto, la *a*-gnosis, el estado παρὰ φύσιν por

precisamente en la versión griega de los LXX del libro sagrado. Juan Carlos Alby se ha ocupado detenidamente del análisis y el rastreo de este término en la Sagrada Escritura y en la antropología cristiana primitiva. Aunque este autor no se ocupe de Evagrio Póntico claramente la conclusión a la que arriba se aplica también a nuestro filósofo del desierto. En efecto, Alby indica que “El significado primario de *asthénēia* tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es el de enfermedad corporal. No obstante, en la medida en que la antropología cristiana avanzó hacia formulaciones más elaboradas, la concepción de hombre sostenida por los primeros cristianos como un ser en relación con lo divino a través de su dimensión espiritual y con el cosmos creado por Dios, produjo una expansión de su campo semántico generándose otros indicadores de la debilidad connotada por el término, tales como la flaqueza en la fe o la que deviene de las injurias y persecuciones. El horizonte de la enfermedad se amplió más allá de la esfera corporal hacia aspectos propios de la experiencia religiosa.” (“La *asthénēia* en la antropología cristiana primitiva”, en: *Scripta*, 4:1 (2011), pp. 11-26, 24). Evagrio resulta un ejemplo eminente de lo que refiere Alby. En su obra puede rastrearse, en efecto, esta doble significación del término ἀσθένεια. Como enfermedad corporal aparece, por ejemplo, en tres capítulos del Tratado Práctico: en el 40 hablando de la tentación que recae sobre alguien que está físicamente enfermo (ἀσθενούντας), en el 82 refiriéndose a posibles miembros del cuerpo en estado mórbido (ἀσθενούντων μελῶν) y en el 91 hablando de la obra del servicio de los enfermos (ἀσθενούσιν) que los monjes podían eventualmente llevar a cabo. Designando enfermedades espirituales o del alma aparece, además de en este contexto del tratamiento de la acedia, en otros lugares que más adelante analizaremos.

²⁶⁸ *KG* I, 64. El texto griego correspondiente corresponde, en este caso, a la compilación de Muyldermans y se halla disponible on-line en el siguiente enlace: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm (visitado por última vez el 04/08/2016).

²⁶⁹ I. RAMELLI, comentario a *KG* I, 64, en EVAGRIO PÓNTICO, *Evagrius's Kephalaia*, op. cit., p. 63.

autonomasia del *nous*. En un momento veremos cómo es, en efecto, la ignorancia (ἄγνοσία) el concepto clave, como ya lo venimos anticipando, desde el que se puede entender la enfermedad del alma en Evagrio.

De los dos textos restantes de *KG* donde nuestro filósofo hace uso de las expresiones que estamos explorando, solo uno de ellos, como dijimos, se conserva en el original griego. Se trata del *kephálaion* cincuenta y nueve de la tercera centuria. En cuanto al texto restante en el que podemos sospechar que se halla una de las expresiones griegas que estamos rastreando, solo disponemos de la retroversión de Frankenberg, y, desde luego, de las traducciones del texto siríaco al francés y al inglés que hemos consignado en el capítulo uno. En este *kephálaion* del que no poseemos el original (el dieciseis de la tercera centuria) Evagrio afirma que el alma perfecta es aquella cuya parte pasional o potencia pasible, actúa naturalmente o *katà phýsin*, como verosíblemente propone Frankenberg²⁷⁰. El paralelismo establecido por Ramelli de este *kephálaion* con el catorce de la misma centuria, resulta también esclarecedor. En efecto, son textos complementarios que comparten estructura y tema:

El alma deficiente es aquella cuya potencia pasible está inclinada hacia la vanidad²⁷¹.

El alma perfecta es aquella cuya potencia pasible actúa naturalmente (κατὰ φύσιν)²⁷².

En el primero, Evagrio afirma que el alma deficiente, defectuosa, dañada, anormal (ζημιωθεῖσα es el término griego que propone Frankenberg y que contempla todos esos matices que son asumidos en las traducciones al francés y al inglés) es aquella cuya parte pasional se inclina hacia la nada (traducción de Ramelli), hacia las cosas vanas (traducción de Dysinger), hacia la vanidad (traducción de Guillaumont). De este modo -y teniendo en cuenta el paralelismo que puede y debe ser establecido entre estos dos *kephálaia*- Evagrio, que habla en el segundo del funcionamiento *katà phýsin*, nos ha especificado en el primero cuál sería la inclinación *parà phýsin* de la potencia pasible del alma por la cual ésta es deficiente, anormal o está dañada.

²⁷⁰ El texto de esta retroversión podemos hallarlo en el siguiente enlace: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm (visitado por última vez el 15/09/2016). Ténganse en cuenta que este *kephálaion* es el mismo en S₁ (versión retroversionada al griego) y en S₂.

²⁷¹ *KG* III, 14.

²⁷² *KG* III, 16.

El último texto de *KG* en el que encontramos la expresión es el perteneciente, como hemos adelantado, al *kephálaion* cincuenta y nueve de la tercera centuria conservado en su original griego: “Si toda la malicia es engendrada por la inteligencia, por el *thymos* y por la *epithymia*, y de estas potencias nos es posible usar bien o mal, es evidente, pues, que es por el uso contranatura de estas partes que las dolencias nos arriban”²⁷³

Por el uso contrario a la naturaleza de las partes del alma nos arriban, nos sobrevienen (ἐπισημβάλλουσιν) las κακίαι. Este rico término griego evoca inmediatamente las ideas de vicio, mal, dolencia, sufrimiento. Guillaumont escoge el término francés *maux* para traducir κακίαι. El autor francófono opta por un término de su lengua que designa tanto los plurales dolores, dolencias, males, cuanto el de enfermedades. No nos alejamos con ello del pensamiento evagriano, pues nuestro autor utiliza muchas veces en paralelo los términos vicio y virtud, bondad y malicia, enfermedad y salud, respectivamente. Por ejemplo, en *KG* I, 41²⁷⁴. Más aún, en el opúsculo *Treinta y tres Capítulos Ordenados* diferentes vicios son significativamente nombrados con denominaciones de enfermedades médicas.²⁷⁵ Por lo demás, la *apátheia*, el estado de virtud, es llamada, en ocasiones, la salud del alma, como hemos visto.²⁷⁶

En el mismo contexto temático son usadas nuestras dos expresiones en el capítulo noventa y nueve de la importante obra *Capítulos de los Discípulos de Evagrio*. Recordemos que esta obra reúne un conjunto de enseñanzas que, aunque no escritas directamente por Evagrio, sí rescatan lo que podría denominarse el último estado del pensamiento del monje del Ponto compilado por sus discípulos, ofreciéndonos elaboraciones novedosas acerca de tópicos típicamente evagrianos. Pues bien, además del capítulo indicado, las expresiones que estamos rastreando aparecen en otros lugares más de este escrito. Sus apariciones son, desde luego, conceptualmente relevantes, pues cuando se producen lo hacen en tanto nociones fundamentales en la comprensión y cualificación del funcionamiento del alma o el

²⁷³ *KG* III, 59.

²⁷⁴ “Si la muerte es segunda por relación a la vida, y la enfermedad segunda por relación a la salud, es evidente que la malicia también es segunda por relación a la virtud. Muerte y enfermedad del alma, en efecto, es la malicia, y la virtud es más antigua aún que el estado intermedio”

²⁷⁵ *T-T. Cap. Or.* 1-16. Respecto a este procedimiento evagriano y a su inspiración origeniana se puede ver L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer*, *op. cit.*, 115-7.

²⁷⁶ *TP* 56.

mismo ser del hombre. Veamos, entonces, cómo son usadas en el mencionado capítulo o *kephálaion* noventa y nueve:

La virtud consiste en hacer un uso racional y conforme a la naturaleza de las cosas indiferentes dadas por Dios, la malicia (*κακία*) en hacer un uso contrario a la naturaleza. Aquél pues que haga un buen uso recibirá la ciencia verdadera presente en ellas, pero aquél que haga un mal uso concebirá, respecto de ellas, opiniones falsas²⁷⁷.

La idea de la virtud y el vicio como hábitos, respectivamente, *katà phýsin* y *parà phýsin*, se reafirma aquí, y siempre en relación con el fin propio del hombre que es la obtención de la ciencia verdadera. Llegar a la salud completa -que, como indica Evagrio en el capítulo 8 de esta misma obra y en *KG II*, 15, está en esa ciencia verdadera, en la salud del estado de unidad en el que se participa del conocimiento substancial- implica una disposición pasional *katà phýsin* que abre los ojos para ver los *lógoi* de las cosas. Alejarse de ella, profundizar la enfermedad, es orientar habitualmente las pasiones en un sentido contrario a la naturaleza, en una dirección diversa de la que la lleva al conocimiento, y por tanto aumentar la ignorancia respecto de las cosas que no son conocidas en su verdadera y auténtica condición.

En un sentido semejante aparece *parà phýsin* en el capítulo 96. Aquí el autor está interesado nuevamente en subrayar que las facultades del alma no son malas por naturaleza sino que es por su uso *parà phýsin* que el mal ingresa en la realidad humana. Ciertamente el mal está siendo comprendido, en línea con el capítulo noventa y nueve, como aquello que priva o aleja de la ciencia.

El capítulo ciento treinta y siete especifica esta afirmación general del noventa y seis refiriéndose concretamente al movimiento de la parte irascible que el autor llama cólera. Éste posee una finalidad *katà phýsin* muy clara: los demonios. Es esta la serpiente que se ha de combatir con odio y expulsar y destruir con rencor. Toda cólera que tenga una finalidad distinta es *parà phýsin*, es decir, pasión-enfermedad en el sentido que vimos hace un momento: “No hay cólera justa, salvo aquella que es dirigida contra los demonios; las

²⁷⁷ *Cap. Disc. 99.*

otras son contra natura (παρὰ φύσιν); porque para los que hacen prueba de todo dulzor hacia todos los hombres encolerizarse es contra natura (παρὰ φύσιν),²⁷⁸

En suma, lo que define el funcionamiento sano o enfermo de una facultad es el hecho de que dicho funcionamiento se oriente o no al fin propio del hombre que es el conocimiento. El funcionamiento *katà phýsin* de las facultades del alma es el que contribuye a que el hombre supere la ignorancia. Dichas facultades han sido dadas por Dios, en efecto, como auxilios para reaccionar a la ciencia de la Trinidad Santa, como hemos visto en el capítulo uno.

Una facultad está enferma cuando su acto profundiza la ignorancia. Ahora ¿por qué las facultades se hallan inclinadas a buscar fines que no son los que el Creador ha inscripto en ellas? Porque hay una ignorancia anterior y más originaria, aquella que Evagrio pone como la consecuencia negativa inmediata de la caída (KG I, 39). Ella es el estado *parà phýsin* del λογιστικόν²⁷⁹ o “parte racional” como traduce Guillaumont, y, por tanto, la enfermedad propia del alma humana en la que se enraízan el resto de los desórdenes. Esto teniendo en cuenta que esta parte racional “no es otra cosa que el intelecto, el *nous*, es decir, la esencia misma del ser racional, creado intelecto puro”²⁸⁰, como indica Guillaumont; o, como subraya por su parte Konstantinovsky, “el verdadero yo o persona [...] el asiento de la autodeterminación y la libertad, y, en el cristianismo, el lugar de la imagen de Dios”²⁸¹. En lo que sigue nos detendremos en este asunto. Digamos aquí, antes de pasar a ello, que Evagrio aplica efectivamente el término ἄσθένεια -en el sentido que hemos dilucidado arriba- al intelecto caído, subrayando que esta enfermedad, este estado de debilidad, le es propio, innato (οἰκείαν ἄσθένειαν), y es en virtud de dicho estado que

²⁷⁸ Cap. Disc. 137.

²⁷⁹ Ya hemos referenciado el capítulo 86 del Tratado Práctico, donde Evagrio afirma que “El alma racional actúa según su naturaleza (*katà phýsin*) cuando [...] su parte racional [*logistikón*] percibe la contemplación de los seres”.

²⁸⁰ A. GUILLAUMONT, “Introduction”, *op. cit.*, p. 105.

²⁸¹ J. KONSTANTINOSKY, “Evagrius Ponticus and Maximus”, *op. cit.*, p. 132. En el mismo sentido, escribe Gabriel Bunge: “En las condiciones históricas y concretas que le son propias, el ser humano es una realidad compleja que se descubre como ‘compuesto de un cuerpo y de un alma’. Con toda evidencia, no solo el cuerpo está constituido de varios elementos: también el alma tiene diversas ‘facultades’ o ‘partes’, según la terminología de Evagrio. Y sin embargo el hombre sabe intuitivamente que, en su ser más profundo, él es uno. Este núcleo inalienable de la persona, que Meister Eckhart llamará ‘chispa del alma’, Evagrio lo designa como intelecto (*nous*)” (GABRIEL BUNGE, “Einleitung”, en EVAGRIOS PONTIKOS, *Praktikos oder der Mönch*, Köln, Luthe-Verlag, pp. 26-27)

está incapacitado para la contemplación²⁸², es decir, se halla en una condición *parà phýsin*, teniendo en cuenta lo que afirma nuestro autor en el capítulo 86 del *Tratado Práctico* respecto a la contemplación como la actividad *katà phýsin* del *logistikón*.

3.2 La ignorancia como la enfermedad del alma

3.2.1. Salud-Enfermedad: Conocimiento-Ignorancia

En el primer capítulo hacíamos referencia a un texto fundamental de la primera centuria de *KG*, que nos indicaba cuál era la consecuencia inmediata de la caída o del acto de desviar el rostro de la unidad: la ignorancia (ἀγνοσία)²⁸³. Si este 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 que se alcanza en el estado de unidad²⁸⁴, 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? Despejar esta aparente paradoja nos pondrá frente al

²⁸² “Nuestro intelecto no puede, considerando la enfermedad que le es propia (οἰκεῖαν ἀσθένειαν), fijar su mirada de manera continua sobre una tan alta contemplación” (*Esc. Prov.* 310).

²⁸³ *KG* I, 49. El término griego que Frankenberg utiliza en su retroversión es ἀγνοσία. Sin dudas, y comparado –como veremos enseguida– con el resto de la obra evagriana conservada en el original griego, la retroversión es precisa.

²⁸⁴ Evagrio indica expresamente, en más de una ocasión, que el hombre obtiene la salud completa cuando ha alcanzado la ciencia más alta, el estado *katà phýsin* del centro de su ser que es el *nous*. Cuando, como hemos visto más arriba, se refiere a la *apátheia* como la salud del alma (ὕγείαν ψυχῆς) (*TP* 56) está haciendo referencia al funcionamiento *katà phýsin* de la parte pasional, no a la salud completa. Recordemos que en Evagrio el alma posee además de su parte pasional (subdividida en dos potencias, la concupiscible y la irascible), la parte racional o λογιστικόν, que no es otra cosa que el *nous*, la esencia de su ser. En su sistema el hombre alcanza su fin, y por ende su estado de salud, cuando alcanza la ciencia de la Trinidad. La *apátheia* es salud en la medida en que es un estado de ordenamiento pasional que auxilia al intelecto en la consecución de ese fin. Algunos de los textos –sobre los que volveremos más adelante– en los que Evagrio establece de modo explícito esta noción de salud, son los siguientes:

“Cuando la naturaleza racional reciba la contemplación que le concierne, entonces toda la potencia del *nous* será sana” (*KG* II, 15)

“Lo mismo que los medicamentos son vanos después de la completa curación (ὕγείαν), así las razones de los siglos y de los mundos son vanas después de la ciencia de la Santa Trinidad” (*Esc. Ecl.* 2)

“Las almas que están en la salud de la Unidad no tienen necesidad de este espesor material” (*Cap. Disc.* 8)

verdadero sentido de esta ignorancia “patológica”. Vayamos desbrozando de a poco el camino para poder responder enseguida a esta última y central cuestión.

Evidentemente, la caída constituye para Evagrio el origen primero de la enfermedad del alma pues significa, como hemos visto, apartarse de aquello para lo cual la naturaleza racional ha sido hecha²⁸⁵. 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, o dicho con más precisión y anticipando una fórmula a la que iremos arribando: apartarse del estado de ignorancia infinita (aquel estado que se identifica con la bienaventuranza según veíamos que afirma Evagrio en *KG III*, 8) en el cual el *nous* reconocía –a partir del conocimiento de la sabiduría presente en los seres que en su estado caído ignora- la condición ἀκατάληπτον (incomprensible, que no se puede conquistar) de Dios en la que está llamado a sumergirse perpetuamente²⁸⁶, es decir, reconocía a Dios como el objeto inagotable que sacia un deseo que por tenerlo como objeto es insaciable, pero con una insaciabilidad que sacia²⁸⁷.

La caída constituye el origen primero de la enfermedad pues ella engendra una ignorancia de Dios que es el estado propiamente antinatural del *nous* en tanto éste es, originariamente, potencia cognoscente, receptividad intelectual de la naturaleza divina²⁸⁸. La ignorancia es, en este sentido, la enfermedad originaria del hombre que da lugar a todo el desorden pasional que Evagrio describe y diagnostica en sus análisis psicológicos. Cuando dicho desorden no es corregido y curado, agudiza y profundiza la ignorancia: he ahí su maldad. Esto último es consumado mediante la acción persistente de pensamientos

²⁸⁵ “El fin de la naturaleza racional es la ciencia de la Trinidad Santa” (*Esc. Sal.* 38, 3).

²⁸⁶ ἀκατάληπτον es el término que utiliza Evagrio en los *Escolios a los salmos* (103, 6) para calificar esta ciencia de Dios que es objeto de la ignorancia infinita (Cfr. J. P. MIGNE, PG XII, p. 1561). En la misma obra y en dos ocasiones (70, 14 y 138, 7) indica que la Trinidad Santa es γνώσις ἀπέραντος, conocimiento sin límite, sin tasa, sin fin.

²⁸⁷ *KG I*, 65: “[el estado de unidad] es una paz indecible y no hay allí mas que *nóes* desnudos que siempre se sacian de su insaciabilidad”

²⁸⁸ Indica, a propósito, Hausherr: “La receptividad del *nous* en relación a la contemplación de la Santa Trinidad es de tal manera parte de su ser, que ella sirve para definirlo.” (I. HAUSHERR, “Ignorance”, *op. cit.*, p. 358)

malvados o *logismoi* que, como veremos, obstruyen cada vez más el reconocimiento de Dios en las cosas mediante un conocimiento falso²⁸⁹.

Veamos algunos textos de Evagrio que nos permitirán ir demostrando nuestras afirmaciones y establecer las relaciones causales pertinentes que nos pongan frente al completo planteamiento, por así decir, etiológico de Evagrio.

Es en el *kephálaion* ocho de la segunda centuria de *KG*, donde Evagrio plantea de modo explícito la cuestión de la ignorancia como enfermedad del alma. Este texto junto a uno anterior y más fundamental, el del *kephálaion* cuarenta de la primera centuria, podrían constituir una especie de punto de partida de la concepción evagriana de enfermedad pues el tema se plantea desde un punto de vista metafísico:

Si la muerte es segunda por relación a la vida, y la enfermedad segunda por relación a la salud, es evidente que la malicia también es segunda por relación a la virtud. Muerte y enfermedad del alma, en efecto, es la malicia, y la virtud es más antigua también que el estado intermedio²⁹⁰.

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 enfermedad²⁹¹.

Una idea semejante la encontramos en la *Carta 42*, donde Evagrio, tematizando aquí el tópico del médico divino que retomaremos más adelante, insta al destinatario a confiar en el tratamiento que le prescribe el doctor celestial porque es solo mediante ese tratamiento que pasará de la enfermedad a la salud: “Es [el Señor] quien sana nuestras almas [...] Él sabe qué medicinas impartir para llevar de la malicia a la virtud y de la ignorancia al conocimiento”²⁹².

²⁸⁹ Adelantemos aquí un texto acerca de la consideración evagriana de los *logismoi* que ejemplifica lo que señalamos. “Los pensamientos demoníacos (*λογισμοί*) ciegan el ojo izquierdo del alma, aquel que percibe la contemplación de los seres” (*Pens.* 42).

²⁹⁰ *KG* I, 41

²⁹¹ *KG* II, 8.

²⁹² *Car.* 42, 2.

Asimismo, aquella 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 ciencia²⁹³.

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 racionales²⁹⁴.

¿Qué significa plantear la enfermedad en estos términos? Por lo pronto inscribirla en una doctrina metafísica muy presente en los santos padres y que Evagrio sigue fielmente. Esta doctrina se refiere a la prioridad ontológica absoluta del bien sobre el mal, y a la concepción del mal como privación o falta²⁹⁵. Pues bien, cabe preguntar, asimismo, ¿qué significa plantear la enfermedad en el marco de esta doctrina? ¿De qué estado previo “indestructible” (KG I, 40) es ella privación? Evagrio lo dice claramente, y lo hemos visto ya cuando hemos hablado del estado originario que el itinerario místico evagriano busca recuperar: “el primer estado de unión con el conocimiento substancial de Dios”, en palabras de Sinkewicz²⁹⁶. Evagrio pone en la contemplación de la Trinidad que se alcanza al recuperar el estado de unidad, el fin de aquel itinerario, y habla de ella como del estado completo de salud, la salud de la unidad:

Cuando la naturaleza racional reciba la contemplación que le concierne, entonces toda la potencia del *nous* será sana²⁹⁷.

²⁹³ *Esc. Prov.* 75.

²⁹⁴ *Esc. Sal.* 142, 8.

²⁹⁵ 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 cuatro capítulos 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 fin de tener una idea completa del modo en que esta doctrina se presenta en nuestro autor, los capítulos 39, 40 y 41 de la misma centuria. En su comentario a estos tres últimos, Illaria Ramelli pone de manifiesto la dependencia que en estos planteamientos Evagrio guarda respecto de Orígenes y de Gregorio de Nisa. También Konstantinosky se refiere al asunto en la ya citada obra *Evagrius Ponticus. The making, op. cit.*, pp. 156-157. Asimismo Larchet, aunque sin citar en este punto directamente a Evagrio, demuestra la presencia de esta doctrina metafísica en los santos padres, y entre éstos menciona a Basilio de Cesarea, uno de los maestros de Evagrio. Cfr. J-C. LARCHET, *Thérapeutique, op. cit.*, pp. 39-43, 58-59.

²⁹⁶ R. E. SINKEWICZ, “Introduction”, en *Evagrius of Pontus. The greek ascetic corpus*, Oxford, Oxford Univesity Press, pp. xxxix.

²⁹⁷ *KG II*, 15.

Las almas que están en la salud de la unidad (μονάδος ὑγεία) no tienen necesidad de este espesor material [que es el cuerpo]²⁹⁸.

Lo mismo que los medicamentos son vanos después de la completa curación (ὑγείαν), así las razones de los siglos y de los mundos son vanas después de la ciencia de la Santa Trinidad²⁹⁹.

En los escolios 23 y 64, complementarias entre sí, del comentario evagriano a Proverbios 2, 17 y 5, 18 respectivamente, esta idea de la enfermedad como privación y alejamiento de la ciencia de la Trinidad o conocimiento substancial, aparece con mayor claridad. La mujer de la juventud de los Proverbios (5, 18) es la Θεοῦ γνῶσιν (ciencia de Dios) que nos ha sido dada desde el origen (ἀρχή), y cuya posesión 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, que viene después de ella³⁰⁰. La salud, dirá asimismo en el esolio 77, no ha aparecido con la eliminación de la enfermedad: ésta es en verdad una privación de aquélla³⁰¹.

Es en relación a estos conceptos que puede ser entendida una elocuente expresión que usa Evagrio en el esolio 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 esolio 185, que “la ciencia hace cesar la sinrazón”, la locura (ἄνοιαν παύει γνῶσις). En la ciencia de Dios, en efecto, se encuentra “el bien propio (ἰδία) de la naturaleza racional”, dirá además en el esolio 66. El término ἰδία designa 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 hemos visto con Hausherr, ella entra en su propia definición: la naturaleza racional es receptividad intelectual de la ciencia de Dios.

En el *kephálaion* 25 de la centuria quinta de *KG*, Evagrio indica que el pasaje de la ignorancia a la ciencia verdadera, es una auténtica resurrección del *nous*. En efecto, el *nous*

²⁹⁸ *Cap. Disc. 8.*

²⁹⁹ *Esc. Ecl. 2.*

³⁰⁰ *Cfr. Esc. Prov. 23 y 64.*

³⁰¹ *Cfr. Esc. Prov. 77.*

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. Este *kephálaion* es complementario de aquel ya citado que nos indicaba que la naturaleza racional estará completamente sana cuando reciba la contemplación que le concierne. Por todo ello es que nuestro autor dirá más adelante, en la misma obra, que la salida de la ignorancia es una auténtica curación³⁰². Curación y salida fuera de la ignorancia son puestas en correspondencia aquí a partir de imágenes bíblicas que sirven de símbolos. La retroversión griega de S₁ 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 ὑγεία³⁰³) de que habláramos más arriba, en la cual “contemplaremos al santo y oculto (κρυπτόν) Padre”³⁰⁴, accederemos a la “Ciencia de la Trinidad Santa”³⁰⁵.

La imagen bíblica de esta curación es, según aquel método exegético que indicáramos en el capítulo 2, la salida del pueblo de Israel de Egipto. La sugerencia, en función de la historia que presenta el texto bíblico y en función de la doctrina evagriana, parece clara: salir de la ignorancia es liberarse de la esclavitud ¿De qué esclavitud? La ignorancia sume al hombre en una esclavitud respecto de sus pasiones (vinculación causal que profundizaremos cuando nos refiramos a la filautía) de la que la *praktiké* debe liberar como primer paso para retornar al conocimiento divino. Salir de la ignorancia es salir de esta esclavitud de las pasiones. Ciertamente de la ignorancia se sale, asimismo, liberándose de la esclavitud de las pasiones mediante el cumplimiento de los mandamientos. Pero dicho cumplimiento no se realiza sin conocimiento. He aquí la complementariedad perpetua y la causación recíproca de la praxis y la *theoría*, a partir de las cuales debe entenderse el itinerario que propone Evagrio.

Otro pasaje de los escolios a los Proverbios, complementario de éstos y que cierra esta idea, es el comentario a Proverbios 27, 8, donde nuestro autor indica que el país del corazón es la virtud y la ciencia, y el hombre que cae en la malicia y la ignorancia es reducido a esclavo. La ciencia aparece aquí como el lugar propio del *nous*, la tierra

³⁰² *KG VI*, 64

³⁰³ *Cap. Disc.* 8

³⁰⁴ *Car.* 4, 5.

³⁰⁵ *Esc. Ecl.* 2.

prometida, su patria. La esclavitud es equivalente a estar fuera de ese país, es decir, estar fuera de la ciencia. Como nos indica en *KG V*, 70, la ciencia es el lugar del *nous*. Se trata de aquella tierra prometida a la cual se llega al cabo de una larga peregrinación que comienza con la salida de la esclavitud, con la obtención de la *apátheia*.

Este estado o hábito excelente (ἀρίστη ἔξις)³⁰⁶ que es la *apátheia* es el que ha alcanzado el gnóstico evagriano. Hemos adelantado, en el segundo capítulo, algunos aspectos que caracterizan, en el pensamiento de nuestro autor, al hombre gnóstico, y hemos indicado, entre otras cosas, que éste, fundado en la ciencia que ha sido digno de recibir, puede y debe ejercer mediante su palabra una auténtica función medicinal³⁰⁷. La *KG* se cierra, precisamente, especificando dicha función en relación con la ignorancia. El gnóstico, pues, habiendo alcanzado la ciencia espiritual podrá ayudar a los ángeles a llevar a las almas racionales de la ignorancia a la ciencia³⁰⁸. Esta es una idea que también indica nuestro autor en los escolios a los Proverbios: “[Los ángeles y los hombres santos] 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”

Los ángeles, indica el Póntico en *KG*, por “las [intelecciones] de la naturaleza y por los *lógoi* divinos, nos liberan de la ignorancia y nos hacen sabios y gnósticos”³⁰⁹. A esta labor es a la que contribuye el gnóstico evagriano.

Más adelante ampliaremos este tópico, y el modo en que el *abba* o gnóstico ejerce una función terapéutica con su palabra contribuyendo a salir de la ignorancia. En el segundo capítulo hemos adelantado, además, una idea que ya nos está indicando en qué consiste esta contribución “terapéutica” del gnóstico para salir de la ignorancia: devolver la identidad profunda. Cabe preguntar: si el gnóstico contribuye a que las almas pasen de la ignorancia a la ciencia ¿por qué indicamos antes que con su palabra el gnóstico contribuye a devolver la identidad profunda? Si bien éste, como decimos, es un tema que profundizaremos más adelante, esta pregunta nos pone frente a un tema fundamental del presente capítulo: el de objeto preciso de la ignorancia en tanto enfermedad en el

³⁰⁶ *TP* 70.

³⁰⁷ *Gnos.* 33.

³⁰⁸ *KG VI*, 90.

³⁰⁹ *KG VI*, 35.

pensamiento evagriano. O, dicho de otro modo, el de aquella realidad precisa que la ignorancia “patológica” desconoce.

La enfermedad parecer consistir, según lo que venimos viendo, en una privación de la “ciencia de Dios”. Esto es algo que no solo se deduce del pensamiento evagriano cuando consideramos, por ejemplo, la idea de enfermedad como estado *parà phýsin* y la naturaleza del *nous* como receptividad de la ciencia de la Trinidad, sino que, como estamos viendo, está planteado de modo explícito por nuestro autor. Cuando en otros escritos, como hemos visto, el pensador del Ponto hable de enfermedad refiriéndose al desorden pasional –y de salud como al ordenamiento pasional o *apátheia* - siempre será en referencia a este descalabro inicial y fundante de la ignorancia de Dios.

3.2.2. El *nous* como objeto de su propia ignorancia

Ahora bien, una vez identificada esta ignorancia como la enfermedad, queda aún por responder lo más importante: ¿De qué conocimiento es ausencia 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 aporía 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 (*πεπεράτωται*³¹⁰) 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

³¹⁰ *Esc. Sal.* 144, 3

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 Dios³¹¹.

Al ver al Creador en la armonía de los seres –es decir, al acceder a la contemplación natural, al vencer la ignorancia finita³¹²- 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, lo cual es condición para alcanzar ese estado de ignorancia infinita que designa el modo de participación del *nous* en la ciencia ἀκατάληπτον de la Trinidad Santa. Julia Konstantinovsky utiliza aquí, para referirse a este doble conocimiento que respecto de Dios podemos tener y que determina los dos tipos de ignorancia, la diada “Esencia de Dios versus Sabiduría de Dios”. Al primer término corresponde la ignorancia ilimitada o infinita (ἀπέραντος), al segundo la ignorancia finita o limitada (πεπερότωται) que es el término con el que Evagrio califica tanto la contemplación de los seres cuanto la ignorancia respecto de ellos³¹³.

Es decir que lo que el *nous* enfermo de ignorancia desconoce no es aquello que es objeto de la ignorancia infinita –pues eso será siempre objeto de un desconocimiento infinito en el que el *nous* se saciará- sino aquello que lo pone en ese estado de ignorancia infinita: ignora aquello que le hace posible estar unido a la ciencia de la Trinidad³¹⁴, es decir, ignora 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 (προνοητής) y juez (κριτής)³¹⁵. Estos *lógoi* son, por tanto, espejo (Ἔσοπτρον) de la bondad, de la potencia y de la sabiduría de

³¹¹ *KG V*, 51

³¹² 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” (*Esc. Sal.* 144, 3)

³¹³ *Esc. Sal.* 144, 3; *KG III*, 63.

³¹⁴ Recordemos que esta es la contemplación “que le concierne” al *nous*: “El *nous* desnudo es aquel que, por la contemplación que le concierne, está unido a la ciencia de la Trinidad” (*KG III*, 6)

³¹⁵ *Esc. Sal.* 138, 16

Dios, dirá Evagrio en *KG* II, 1, y por ello nos conducen a descubrir la naturaleza divina, a unirnos a la “ciencia de Dios”.

Ahora bien, dicha ignorancia es, como hemos señalado, privación de un conocimiento anterior y es, por otra parte, consecuencia inmediata de la caída. Cabe entonces seguir preguntando: ¿Qué sabiduría divina presente en los seres –y que Evagrio llama ciencia de los seres (γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς³¹⁶) o “ciencia de su (se refiere a Dios) sabiduría, de la que se ha servido al hacer todo”³¹⁷- es entonces la que tenía el *nous* y que pierde con su caída? 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*. Son seres postlapsarios. Es más, la creación corporal para Evagrio es, como hemos visto en el primer capítulo, un modo en que el Creador auxilia al ser racional para que éste vuelva a la unidad, para que supere la ignorancia. Si la sabiduría que ignora el *nous* al caer es la sabiduría que con que Dios ha hecho los seres, parece ser que lo que el *nous* ignora –y que le hace imposible unirse a la ciencia de Trinidad, acceder al estado bienaventurado de ignorancia infinita y lograr así su salud completa- 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, unidos en un estado de unicidad indivisa que, como hemos visto, recibe el nombre de *monás*.

Pero profundicemos un poco más. En aquel *kephálaion*, fundamental en este contexto temático, en el que Evagrio nos habla de la caída y de la ignorancia como consecuencia inmediata, nuestro autor nos indicaba que el *nous* desvía su rostro de la unidad y, por el hecho de estar privado de esta unidad, se engendra la ignorancia. Esta unidad es en Evagrio el objeto de un conocimiento³¹⁸ que el *nous* parece haber perdido con su caída: se trata, en efecto, de la sabiduría con que Dios lo ha creado y por la cual ha proyectado sobre él y sobre todas las creaturas racionales un plan de unidad indivisa perpetua, según hemos visto en el capítulo uno al analizar la utilización que hace Evagrio

³¹⁶ *TP* 2.

³¹⁷ *KG* III, 81.

³¹⁸ La expresión “ciencia [o conocimiento] de la unidad” es, en efecto, muy frecuente en Evagrio: cfr. *KG* I, 77; II, 5; II, 11; III, 72; IV, 18; IV, 21; IV, 43.

del término *monás*. Aquella sabiduría que el *nous* ignora al caer es la de la unidad. Conocimiento de la unidad, en efecto, hace referencia al conocimiento del fundamento del ser del *nous* pues esa unidad en tanto estado protológico y escatológico de unión con Dios y los demás seres, se funda en la sabiduría creativa, en el plan original, con que Dios hizo al *nous*. El conocimiento de la unidad es el conocimiento del designio creador sobre los seres racionales, es el conocimiento del *nous* sobre sí mismo y el designio divino sobre él de vivir unido a Dios saciado de la propia insaciabilidad³¹⁹. Por eso recuperar el conocimiento de sí, que el *nous* se conozca a sí mismo alcanzando la contemplación natural primera, es recuperar aquella “salud de la unidad”³²⁰. Evagrio indica expresamente que,

La naturaleza incorporea muestra la sabiduría de la unidad y es susceptible de la unidad³²¹.

La contemplación natural primera hace ver la *monás* santa³²².

El fin de la ciencia natural es la unidad santa³²³.

Toda la contemplación natural que devuelve al *nous* la sabiduría con que Dios ha creado a los seres y lo hace vencer así la ignorancia finita, se orienta a que el *nous* recupere aquel estado protológico de unidad donde vuelve a unirse a la ciencia de Dios pues, como hemos visto, es en ese estado de unidad que Dios hace participar al *nous* de su conocimiento substancial.

Así, cuando decimos que la enfermedad es ignorancia de Dios lo que estamos diciendo, en rigor, es que la enfermedad es privación de ese estado existencial y cognoscitivo que le permitía participar de la ciencia de Dios.

Cabe preguntar: ¿Por qué dicho estado le permite participar de la ciencia de Dios? Porque es en sí mismo que el *nous* puede descubrir a Dios en tanto él es semejanza de Dios a diferencia de los demás seres: “La imagen de Dios, no es aquello que es susceptible es su

³¹⁹ “[el estado de unidad] es una paz indecible y no hay allí mas que *nóes* desnudos que siempre se sacian de su insaciabilidad” (KG I, 65)

³²⁰ *Cap. Disc.* 8.

³²¹ KG III, 11.

³²² KG III, 61.

³²³ KG I, 71.

sabiduría, porque así la naturaleza corporal también sería imagen de Dios. Sino que es aquello que es devenido susceptible de la unidad lo que es imagen de Dios”³²⁴.

Conociendo a los incorporeales el *nous* conoce un atisbo de la naturaleza divina pues los seres inteligibles son semejanza de Dios, o susceptibles de Él:

La ciencia de la naturaleza primera es la contemplación espiritual de la que se ha servido el Creador haciendo los *nóes*, los cuales son los únicos susceptibles de su naturaleza³²⁵.

No es porque el *nous* es incorporeal que es semejanza de Dios, sino que es porque ha sido hecho susceptible de Él³²⁶.

En este contexto se entiende la significativa afirmación que realiza Evagrio en una de sus *Máximas* y que sugiere ya el sentido que tendrá, en armonía con esta noción de enfermedad, su “propuesta terapéutica”: “¿Quieres conocer a Dios? Primero conócete a ti mismo”³²⁷.

Participar de aquel “Conocimiento Substancial” que Evagrio identifica con Dios, solo es posible, insistamos, en el estado de unidad, cuando el *nous* conoce la sabiduría con la que ha sido creado. Cuando el *nous* cae de la unidad pierde esta sabiduría, pierde esta noción de sí y pierde así la noción de Dios (lo cual, como hemos visto, Evagrio llama παντάπασιν ἀλογίαν³²⁸, la más total locura) como aquello que sacia su insaciabilidad. Lo que el *nous* ha perdido es la noción acerca de la naturaleza de Dios que le daba la sabiduría presente en los seres, es decir, que le daba el conocimiento de sí y de la *monás* en la que su ser se fundamentaba. Esta sabiduría le daba una noción de la naturaleza de Dios que lo disponía a recibir y a unirse a la ciencia de la Trinidad en ese misterioso pasaje – inaprensible e indiscernible en el estado protológico de unidad y de compleja y relativa identificación en el itinerario del *nous* caído- del conocimiento sobre Dios a la visión de Dios³²⁹. Es por esto que Evagrio llama locura a la pérdida de las nociones de Dios, porque

³²⁴ *KG III*, 32.

³²⁵ *KG III*, 24.

³²⁶ *KG VI*, 73.

³²⁷ *Max. II*, 2.

³²⁸ *Esc. Prov.* 200.

³²⁹ Al respecto, el mismo Guillaumont indica que la visión de la luz de Dios que se da en el estadio último del itinerario depende de la contemplación natural primera. Al ocuparse de aquella visión del intelecto, el estudioso francés vacila a la hora de delimitar con precisión lo que corresponde a la contemplación natural

es esta la consecuencia “patológica” natural –como lo plantea en el escolio 200 a los Proverbios- de perder el *nous* el conocimiento de la sabiduría con la que Dios lo creó a él y a los demás seres. Así la enfermedad del *nous* es verse privado de las nociones de Dios que le da el conocimiento de sí y de la *monás* en la que su ser se fundamenta, y estar imposibilitado así de unirse a la ciencia de la Trinidad para lo cual ha sido hecho.

De este modo, y precisando la realidad que la ignorancia patológica desconoce, la enfermedad del alma es en Evagrio la ignorancia de sí pues es esa ignorancia la consecuencia inmediata de la caída de la unidad, la que hace perder las nociones de Dios incurriendo en la más total locura y la que impide así la recepción de la ciencia de la Trinidad, para la cual el *nous* ha sido hecho. Digamos, en una fórmula aparentemente tautológica, que el *nous* ignora que está hecho para permanecer perpetuamente en un estado de ignorancia infinita saciándose de su insaciabilidad.

Que la enfermedad consista en ignorancia de sí es algo que vemos confirmado en otros textos evagrianos que profundizan desde distintas perspectivas este asunto. Veamos algunos de ellos.

Uno de los más explícitos pertenece a la *Carta a Melania*. Este texto resulta particularmente significativo porque en él Evagrio se está refiriendo al rol que puede y debe jugar el *Lógos* (con las connotaciones teológicas y metafísicas que este término tiene en su pensamiento) en el camino del *nous* hacia el conocimiento. Retomaremos este asunto en los últimos capítulos de nuestra tesis. Subrayemos aquí lo que indica respecto a la condición del alma que el *Lógos* viene a modificar: “El alma no reconoce su propia naturaleza. El alma reconoce la naturaleza de su cuerpo, pero no reconoce su propia naturaleza. Si, no

primera y lo que sería más propio del estadio teológico. Al hablar de los momentos de oración pura -los cuales, como hemos visto, el Póntico identifica con aquel estadio- y de lo que el *nous* vería allí, indica Guillaumont: “No es Dios mismo, en su esencia, que [el *nous*] ve, sino, como los ancianos de Israel, el ‘lugar de Dios’, es decir, él mismo revestido de la luz divina. Por esto esta visión depende aún de lo que Evagrio llama contemplación natural primera [...] Pero en la medida en que ella comporta una entrada de la luz divina, ella participa ya de la ciencia de Dios” (A. GUILLAUMONT, “La visión de l’intellect par lui-même dans la mystique évagrienne”, en A. GUILLAUMONT [ed.], *Études sur la spiritualité de l’orient chrétien*, Bégrolle-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, p. 148).

Sobre este tema del paso del conocimiento sobre Dios a la visión de Dios, remitimos al importante artículo de GABRIEL BUNGE “La montagne intelligible”, *op. cit.*, pp. 7-26.

obstante, conociera su propia naturaleza, entonces ya no sería alma sino *nous*. Con todo, el *nous* no deviene conciente de su propia naturaleza sino mediante el *Lógos* y el Espíritu”³³⁰

El verbo usado por Evagrio y que aquí traducimos como reconocer, es *γινώσκω*. Se trata de un término que designa un tipo de reconocimiento y percepción que equivale a un conocimiento que es fruto de reflexión y observación, como indica el diccionario Liddel Scott. Es decir, supone una capacidad para percibir. El texto citado subraya hacia el final que el *nous* puede conocerse mediante el *Lógos* y el Espíritu, pero veremos más adelante cómo nuestro autor insiste en que la *praktiké* es una labor ascética de autoobservación que dispone a recibir la ciencia acerca del propio ser. El *Lógos*, en tanto Verbo de Dios que posee en sí los principios creativos de las cosas, otorga esta ciencia. En efecto, es el *Lógos* Cristo quien posee para Evagrio la ciencia de la unidad, aquella que el *nous* perdió cuando “desvió de ella su rostro” engendrando así la ignorancia:

La unción inteligible es la ciencia espiritual de la unidad santa, y el Cristo es el que está unido a esta ciencia³³¹.

Si mas que nadie el Cristo es ungido, es evidente que es ungido de la ciencia de la unidad³³².

Es por poseer la sabiduría creativa de todos los seres –y del *nous* de modo eminente– que el Cristo recibe en Evagrio la denominación de médico. En el último capítulo, nos referiremos a la palabra del gnóstico y su poder curativo en tanto vicaria de la palabra del Cristo creador-médico acerca del alma y de las cosas. Anticipemos aquí que el gnóstico puede, como escribe Dysinger, participar del ministerio médico del Cristo³³³ y ello porque ha recibido del *Lógos*, los *lógoi* de las cosas. Por eso cuando Evagrio habla en aquel texto de la *Carta a Melania* del *Lógos* como el único que puede revelar al *nous* su naturaleza, también se refiere al *lógos* con minúscula (la palabra) que participa de esa ciencia creativa expresándola humanamente y posibilita el ejercicio, el sostenimiento y la profundización de aquella labor que fructifica en disposición óptima para recibir la ciencia. Con esto nos estamos adelantando, pero valga la aclaración para visualizar las connotaciones que puede

³³⁰ *C. Mel.* 20.

³³¹ *KG IV*, 18.

³³² *KG IV*, 21.

³³³ L. DYSINGER, “Healing Judgment”, *op. cit.*, p. 100.

tener en Evagrio el uso del término *lógos* al hablar del autorreconocimiento del *nous*, es decir, de la salida de la ignorancia.

El término alma refiere, como hemos visto, el *nous* en su condición caída. Es en ese estado que el *nous* no puede reconocer su naturaleza y precisa del auxilio del *Lógos* para reconocerla. Cuando, con este auxilio, alcance dicha percepción será cuando recupere aquella unidad en sí mismo de que hablábamos en el capítulo uno. Unos párrafos más delante de la misma carta, dirá, en efecto, nuestro autor:

Pero vendrá un momento en que el cuerpo, el alma y el intelecto, gracias a una transformación de sus voluntades, se convertirán en una sola y misma cosa. Ya que vendrá un tiempo en que las diferenciaciones de los movimientos de su voluntad se desvanecerán, se elevará al estado original en que fue creado. Su naturaleza, hipóstasis y nombre serán uno, conocido por Dios. Lo que está elevado en su propia naturaleza es el único entre todos los seres, porque ni su lugar ni su nombre es conocido, y sólo el intelecto desnudo ($\nu\acute{o}\sigma\ \gamma\upsilon\mu\nu\omicron\upsilon$) puede decir cuál es su naturaleza³³⁴.

La última afirmación de este texto se corresponde literalmente con otra de *KG*: “Es propio del *nous* desnudo decir cuál es su naturaleza, ahora no existe una respuesta clara a esta pregunta”³³⁵.

Con la expresión “*nous* desnudo”, Evagrio se está refiriendo a aquel estado de unidad en sí mismo que el *nous* perdió con la caída y que debe restaurar, según vimos en el capítulo uno. Es decir, que el *nous* que alcanza el estado de salud completa (la salud de la unidad [$\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma\ \acute{\upsilon}\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$]) de la que hablan los *Capítulos de los discípulos de Evagrio*³³⁶) es aquel que puede reconocerse a sí mismo, superar aquel oscurecimiento que le impide, según afirma Evagrio en la *Carta a Melania*, reconocer, percibir su propia naturaleza. La fórmula inversa es también válida: conocer esta naturaleza es unificar la voluntad, atisbar la *monás* y, por así decir, comenzar a “reincorporarse en ella”. Al alcanzar el *nous* el conocimiento pleno de su propia naturaleza se unifica su voluntad en torno a su objeto propio y vuelve así a la “salud de la unidad”. Por ello Evagrio dirá en otro lugar de *KG* que

³³⁴ *C. Mel.* 26.

³³⁵ *KG* III, 70. Utilizamos aquí la traducción de Ramelli que en su comentario a este *kephálaion* hace ver la omisión por parte de las traducciones de Guillaumont y Dysinger, del adjetivo presente en el texto siríaco, y que aquí es traducido como “claro” dándole mayor inteligibilidad al texto.

³³⁶ *Cap. Disc.* 8.

“La contemplación natural primera hace ver la *monás* santa”³³⁷. Alcanzar el conocimiento de los seres inteligibles y, por ende, el del propio ser (contemplación natural primera), equivale a ver la *monás* porque significa ver el fundamento del ser propio, equivale a ver la unidad porque el ser que se contempla exhibe que él *es*, por así decir, “vocación a la unidad” indivisa e indisoluble con el Creador y las creaturas racionales.

Conocer los *lógoi* de las creaturas racionales es ver la unidad porque es contemplar la comunidad de naturalezas, de vocación, y ver que esas naturalezas están hechas para estar unidas al Creador en un estado de unidad indivisa. Hace ver el plan original del Creador sobre las creaturas racionales: el de estar unidas entre sí y con Él participando de su naturaleza. Es ver la unidad porque implica contemplar el fundamento, el principio que preside sus existencias, el plan original del Creador, que es precisamente el de estar unidas perpetuamente a Él y a las demás creaturas racionales en un estado de unicidad indivisa. Por eso caer de la unidad es caer en la ignorancia del propio ser, que está hecho para esa unidad y cuyo ser está fundado en esa unidad. El *nous* está hecho para estar unido con el Creador y las creaturas racionales. Por ello en su estado actual el *nous* no encuentra, como señala el texto de *KG*, una respuesta clara a la pregunta acerca de su naturaleza³³⁸. Por lo tanto, debe buscarla, lo cual en el esquema de Evagrio equivale a decir que debe recorrer el itinerario hacia la gnosis.

Que la salud del *nous* consista en el conocimiento de sí también es afirmado explícitamente por la versión *S*₁ del *kephálaion* 15 de la segunda centuria de *KG*. Por cierto, ya hemos indicado que *S*₁ es, de acuerdo a los especialistas, una versión expurgada del texto original y, por tanto, no enteramente atribuible a Evagrio. No hay dudas que se trata de un texto evagriano modificado principalmente en aquellas aserciones pasibles de ser interpretadas desde doctrinas origenistas condenadas por el segundo Concilio de Constantinopla en el año 553. No obstante, el pasaje en cuestión no parece ser uno de aquellos en los que se juegue esta sospecha de heterodoxia que parece haber condicionado al copista de *S*₁. En efecto, estamos frente a dos textos (el de *S*₁ y el de *S*₂) ligeramente diversos, que en muchos puntos pueden ser interpretados complementaria y

³³⁷ *KG* III, 61.

³³⁸ “Es propio del *nous* desnudo decir cuál es su naturaleza, ahora no existe una respuesta clara a esta pregunta” (*KG* III, 70).

correlativamente (como aquel de la tercera centuria que mencionáramos al inicio de este capítulo) y que sugieren ideas coherentes con esta noción de enfermedad y salud presente, según lo venimos demostrando, en todo el corpus evagriano.

Cuando la naturaleza racional reciba la contemplación de ella misma, entonces también la potencia del *nous* será plenamente perfecta (S₁).

Cuando la naturaleza racional reciba la contemplación que le es propia, entonces también toda la potencia del *nous* será sana (S₂)³³⁹.

Salud y perfección pueden ser entendidos aquí como sinónimos en tanto se está hablando, según lo que hemos visto, del definitivo estado *katà phýsin* del *nous*, es decir, se está hablando de una creatura racional que ha alcanzado aquel estado para el cual ha sido hecha. La versión S₁ podría estar especificando un aspecto de esa contemplación que le es propia al *nous* y cuya obtención constituye el arribo al estado de salud: el de la contemplación de sí mismo en tanto percepción de la propia luz y del Cristo como su fundamento, visión de la *monás* santa y ascenso a la contemplación de la Trinidad.

En efecto, Evagrio indicará más de una vez que el *nous* posee una luz connatural en tanto es lugar de Dios o templo de la Santísima Trinidad, pero esa luz no le es asequible en su estado de enfermedad sino que comienza a percibirla cuando sus pasiones han empezado a orientarse de modo *katà phýsin*. El *nous* perfecto es el que percibe su propia luz:

Desde el santo David hemos aprendido claramente lo que es el ‘lugar de Dios’: ‘Su lugar está establecido en paz y su morada en Sión’. El ‘lugar de Dios’ es, pues, el alma racional³⁴⁰.

La mente es el templo de la Santísima Trinidad³⁴¹.

La mente no se ve a sí misma como el ‘lugar de Dios’ a menos que se haya elevado más arriba que todas las representaciones de objetos. Y no se elevará más arriba a menos que haya quitado todas las pasiones que lo unen a las cosas sensoriales vía representaciones. Y eliminará las pasiones a través de las virtudes y (guardará) los pequeños pensamientos a

³³⁹ *KG II*, 15.

³⁴⁰ *Sk.* 25.

³⁴¹ *Sk.* 34.

través de la contemplación espiritual. Y esta contemplación sucederá cuando la luz se le haya manifestado³⁴².

[Los impasibles] a la hora de la oración contemplan la propia luz de su intelecto que los ilumina³⁴³.

Cuando el intelecto se haya despojado del hombre viejo y se haya revestido de aquel que nace de la gracia, entonces es su propio estado el que verá al momento de la oración, similar al zafiro o al color del cielo; es el estado que la Escritura nombre el lugar de Dios, que ha sido visto por los Ancianos sobre el monte Sinaí³⁴⁴.

Es una prueba de impasibilidad que el intelecto haya comenzado a ver su propia luz³⁴⁵.

Estos textos acerca de la luz del intelecto y de la posibilidad de acceder a esa luz - que, como vemos, Evagrio indica en varias de sus obras- refuerza lo que venimos diciendo acerca de la imposibilidad que tiene el *nous* –debido a su enfermedad- de conocerse a sí mismo, y acerca de cómo es mediante el conocimiento de sí como el *nous* puede unirse nuevamente a la ciencia de la Trinidad, puede recuperar el amor de aquella “mujer de la juventud” para usar la expresión con que Evagrio se refiere, como vimos más arriba, a la “ciencia de Dios”³⁴⁶. En efecto, el *nous* solo puede ver su luz cuando, como indican estos textos, ha alcanzado cierto grado de impasibilidad, se ha “despojado del hombre viejo”, “ha quitado las pasiones”, ha guardado los pensamientos. Todas estas expresiones se refieren desde distintas perspectivas al *nous* enfermo, al que no puede ver su propia luz. El hombre viejo es, precisamente, en los *Escolios a los Salmos* el ignorante que viene a ser curado por la palabra: “Esta espada [de la palabra] separa al alma del vicio y al *nous* de la ignorancia, el así llamado ‘hombre viejo corruptible’”³⁴⁷. Volveremos sobre este texto de importancia para nuestro estudio.

Ver esta luz significa, además, de acuerdo a estos textos comenzar a ver la luz divina, alcanzar esa ciencia de la Trinidad cuya contemplación le es propia al *nous*. Éste, en efecto, es el “lugar de Dios”, el “templo de la Santísima Trinidad”. Por ello Bunge afirmará

³⁴² *Sk.* 23.

³⁴³ *Gnos.* 45.

³⁴⁴ *Pens.* 39.

³⁴⁵ *TP* 64.

³⁴⁶ *Esc. Prov.* 64.

³⁴⁷ *Esc. Sal.* 44, 4

que para Evagrio Dios solo puede ser conocido en el lugar de Dios que es el intelecto mismo³⁴⁸. En este punto resulta poco menos que imposible separar la contemplación natural primera del estadio culmen del itinerario evagriano que, como hemos visto, el Póntico llama *Theologiké*. No podemos ocuparnos aquí de esta especie de tránsito o pasaje místico como le llama Bunge, de la contemplación natural suprema al conocimiento directo de Dios³⁴⁹. Baste subrayar, en atención a nuestro interés de estudio, que con estas meditaciones acerca de la luz del intelecto vemos confirmadas dos cosas que hemos venido señalando. La primera, referente a la imposibilidad que tiene el *nous* enfermo de contemplarse a sí mismo, de contemplar su propia luz; la segunda, tiene que ver con cómo es este conocimiento que proporciona la contemplación natural primera el que permite unirse nuevamente a la “ciencia de Dios”³⁵⁰. La pérdida de la noción de sí es lo que impide alcanzar al *nous* la contemplación que le es propia, que le concierne. Dicha pérdida es así la enfermedad propia del *nous* que, como veremos, la palabra procurará curar.

Un último abordaje en el que es posible detenerse a fin de ver operando esta idea de la enfermedad del alma como ignorancia de sí, es el que podemos espigar en los usos evagrianos de los dos términos que se pueden usar en griego para referirse el rostro: *πρόσωπον* y *ὄψεως*.

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 peca³⁵¹. ¿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 Géhin y Guillaumont. Como indican Casiday³⁵² y Corrigan³⁵³, comentando este 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

³⁴⁸ G. BUNGE, “La montagne”, *op. cit.*, p. 13.

³⁴⁹ Ver, al respecto, la nota 316 del presente apartado.

³⁵⁰ Indica, a propósito, Luke Dysinger: “Habiendo vislumbrado una reflexión de la divina actividad en su propia naturaleza purificada, el *nous* que vuelve a orar ha levantado su mirada de la luz reflejada a la fuente de la luz” (L. DYSINGER, “Exegesis and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus”, en J. BAUN, A. CAMERON, M. EDWARDS & M. VINZENT (eds.), *Studia Patristica XLVII*, Leuven, Peeters, 2010, p. 221)

³⁵¹ *Pens.* 25.

³⁵² A. CASIDAY, *Reconstructing*, *op. cit.*, p. 173.

³⁵³ K. CORRIGAN, *Evagrius and Gregory*, *op. cit.*, p. 117.

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 θεόμοι (θεασόμενος 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”³⁵⁴, una traducción que también es admitida por el texto griego y que resulta más inteligible a la luz del completo pensamiento evagriano³⁵⁵.

En efecto, 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 unidad (μονός)³⁵⁶ 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*³⁵⁷. Ese rostro que se reconoce en la virtud designa –indica nuestro autor– el *lógos* del hombre³⁵⁸, 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 de nuestra alma”³⁵⁹. 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*.

³⁵⁴ A. CASIDAY, *Reconstructing*, *op. cit.*, p. 173.

³⁵⁵ Casiday se lamenta de que Evagrio hable solo en el *Sobre los pensamientos* de este icono sin rostro y de que no exista, por lo tanto, en su obra información adicional directa acerca del rostro que está desaparecido en ese icono (Cfr. A. CASIDAY, *Reconstructing*, *op. cit.*, p. 176). Pero como veremos a continuación, existen en la obra evagriana otras utilizaciones muy significativas y confluyentes con la interpretación de Casiday, del término rostro.

³⁵⁶ *KG I*, 49.

³⁵⁷ *KG IV*, 55.

³⁵⁸ *Esc. Sal.* 33, 1: “πρόσωπον δὲ ἀνθρώπου ἢ γραφή πολλάκις τὸν λόγον λέγει”.

³⁵⁹ *Esc. Prov.* 95.

Capítulo IV: Consecuencias de la ignorancia

4.1 Filautía: el eslabón perdido

Con la consideración de la ignorancia al inicio de nuestro tratamiento de la enfermedad hemos intentado aproximarnos a la causa más profunda de la enfermedad del alma para Evagrio, en la que se enraizarían todo el resto de desórdenes. Pero la ignorancia es, por así decir, el primer eslabón de una larga cadena de perturbaciones y de estados pasionales y cognitivos “no acordes a la naturaleza”. Esta última expresión aparece reiteradamente en Evagrio, como hemos visto, al hablar de los distintos desórdenes. Recordemos que la enfermedad en Evagrio es, fundamentalmente, un funcionamiento o una condición no conforme a la naturaleza, *parà phýsin*. La ignorancia es, precisamente, el estado contranatura del *nous*, el cual es el centro de la persona, el asiento de la autodeterminación y la libertad, como indica Konstantinosky. Enfermo el *nous*, el hombre todo está enfermo. Es por esto último que la misma autora afirma que –y lo veremos más adelante- la terapia propuesta por Evagrio es “terapia para la curación de la entera persona, pero primariamente del *nous*. Siendo el *nous* preeminente, los remedios de la virtud y la contemplación se aplican en primer lugar a él”³⁶⁰.

Establecido que la causa más profunda de la enfermedad para Evagrio es la ignorancia, cabe preguntar: ¿cómo es que la ignorancia da lugar a todo el dinamismo pasional y cognitivo propio del alma enferma que Evagrio describe con detalle y penetración de psicólogo en toda su obra? Creemos que aquí el concepto clave para comprender cabalmente la concepción evagriana es el de filautía. Ella es el eslabón perdido de la cadena causal que comienza en la ignorancia. Dicho de otro modo, para comprender cómo partiendo de la ignorancia terminamos en los *logismoi*, resulta necesario prestar atención al concepto de filautía, que tiene un desarrollo breve pero significativo en la obra de Evagrio.

³⁶⁰ J. KONSTANTINOVSKY, “Evagrius Ponticus and Maximus”, *op. cit.*, p. 132.

Comentando un pasaje del Eclesiastés, Evagrio señala, haciéndose eco del salmo 48,

Él [se refiere al autor del Eclesiastés] dice que ellos [los hombres] tienen en común salir del polvo y retornar de nuevo al polvo, el tener un alma única, no según el número, sino según la naturaleza, porque es dicho que ‘un único espíritu pertenece a todos ellos’. Ahora, ha llamado bestial al hombre que había sido tenido en honor y no lo ha comprendido, sino que ha rivalizado por los placeres bestiales con las bestias privadas de inteligencia y se les ha asemejado³⁶¹.

La sucesión causal que aquí es planteada entre la ignorancia que el hombre padece respecto de su condición y la búsqueda de los placeres bestiales que profundiza su enfermedad (pues se va asemejando cada vez más a las bestias en el sentido de que va privándose de inteligencia), encuentra en la noción de filautía el eslabón intermedio que podría dar completa inteligibilidad al planteamiento etiológico evagriano. Συμνέντω es el verbo en participio que aquí se traduce como comprendido. El verbo συνίημι del que aquel procede, admite también, de acuerdo al diccionario de Liddell Scott, ser traducido, en el mismo sentido, como percibir, ser conciente de, tener noticia de, observar e incluso escuchar. El hombre no ha percibido, no ha observado, no ha sido conciente, no ha escuchado, que él ha sido tenido, ha nacido (γενόμενον, del verbo γίγνομαι), en honor, en dignidad (τιμῆ). Por esto, por la ignorancia de su origen, se ha asemejado a las bestias y se ha hundido cada vez en la enfermedad pues, entregándose a los placeres, se ha ido privando cada vez más de su facultad propia, la inteligencia. Pero se ha entregado a los placeres porque, desconociéndose, se ha amado (filautía) de modo erróneo, como ahora veremos.

4.1.1. Importancia de la filautía en el pensamiento evagriano y, en particular, en su noción de enfermedad del alma

Hay dos cosas que llaman inicialmente la atención al acercarse a esta noción de filautía en la obra evagriana. La primera tiene que ver con las características que poseen las menciones directas que hace Evagrio de este término. Son muy pocas -en rigor, solo dos- y

³⁶¹ Esc. Ecl. 21.

realizadas en el marco de lacónicas afirmaciones, muy significativas desde el punto de vista conceptual. La primera la encontramos en las llamadas *Spiritalis Sententiae per alphabeticum dispositae*, o, simplemente, *Máximas* como traduce Sinkewicz: “¡Oh lo que procede de la filautía que odia todo! (Ὡ ἀπὸ τῆς φιλαυτίας τῆς πάντα μισούσης)”³⁶²

La segunda, doctrinalmente más densa si cabe, en los ya citados *Skemmata*: “El primero de todos los pensamientos es el de la filautía; después de éste, vienen los ocho (Πρῶτος πάντων λογισμὸς ἐστὶν ὁ τῆς φιλαυτίας, μεθ’ ὧν οἱ ὀκτώ)”³⁶³

Hay otros textos de Evagrio que pueden ser interpretados, por cierto, como refiriéndose de modo indirecto a la filautía como por ejemplo, la afirmación respecto a la necesidad del desprecio del cuerpo para el triunfo sobre las pasiones que nuestro autor hace en el tratado *Sobre los Pensamientos*³⁶⁴ y que los mismos comentaristas de la traducción francesa vinculan, no sin razón como veremos, a la filautía. Asimismo la sentencia con la que se abre el opúsculo *Máximas* se refiere significativamente a la condena del yo como inicio de la salvación. Pero, como hemos dicho, las menciones directas son aquellas dos.

Ahora bien, la segunda cosa que llama la atención al acercarse a esta noción en el pensamiento de Evagrio, es el amplio e inusitado desarrollo que la misma alcanza en la obra *Capítulos de los Discípulos de Evagrio*. Recordemos lo que hemos indicado acerca de esta obra pues adquiere relevancia aquí. Decíamos, entre otras cosas, que la misma reúne las últimas elaboraciones del pensamiento del Póntico. Considerando esto podría entenderse porqué la filautía resulta un concepto tan desarrollado en esta obra: nuestro maestro del desierto podría haber considerado necesario insistir en él en sus enseñanzas debido a su importancia para comprender el dinamismo total del alma enferma y seguramente ha intentado precisarlo más y extraer las consecuencias que se siguen de su consideración. En cualquier caso, debemos siempre tener presente que en sus *Skemmata* el monje del Ponto da a la filautía un lugar preponderante y muy relevante desde el punto de vista doctrinal. A la luz de esto puede entenderse la importancia creciente que Evagrio

³⁶² *Max.* II, 24.

³⁶³ *Sk.* 53.

³⁶⁴ *Pens.* 3.

parece darle en las últimas elaboraciones de su pensamiento. Como indicó en *Skemmata*, se trata del primero de todos los *logismoi*, del que se siguen todos los demás. Las reflexiones acerca de la filautía que encontramos en *Capítulos de los discípulos de Evagrio* pueden entenderse, en efecto, como un extenso apéndice explicativo de tal afirmación, como enseguida veremos.

Por otro lado, un dato más a tener en cuenta antes de abordar el tratamiento evagriano propiamente dicho, es el que indican tanto el editor de esta compilación de enseñanzas evagrianas, Paul Géhin, cuanto quienes la han comentado, como Jean-Claude Larchet, Joseph Paramelle y Gabriel Bunge. Se trata de la indicación respecto a la importancia que tiene la obra *Capítulos de los discípulos de Evagrio* en la elaboración de las *Centurias sobre la Caridad*, de Máximo el Confesor³⁶⁵. No es nuestro objeto analizar aquí las muchas vinculaciones que podrían establecerse entre el monje del Ponto y el de Constantinopla³⁶⁶ sino solo subrayar que es precisamente San Máximo el autor de la patrística que más ampliamente ha tratado el tópico de la filautía, lo cual, junto a aquel dato que nos indican los especialistas, nos sugiere la posibilidad de que en este tema Máximo se haya inspirado en las enseñanzas últimas de Evagrio.

En su ya clásica obra sobre la filautía en Máximo, Hausherr se refiere muy sintéticamente a nuestro Filósofo del Desierto al hablar de los predecesores cristianos del teólogo de Constantinopla³⁶⁷. Le dedica solo un breve párrafo. Pero la tesis que el autor francés sostiene en esta obra es que el desarrollo fundacional de esta noción se debe a Máximo. Géhin indica, con justicia, que cuando Hausherr escribe su libro no conocía

³⁶⁵ Cfr. P. GÉHIN, "Introduction", *op. cit.*, pp. 81-82; J. PARAMELLE, "Chapitres des disciples", *op. cit.*, pp. 109, 112-113. Asimismo, en la página 209 de la edición de *Capítulos de los discípulos de Evagrio* que estamos utilizando, encontramos una reveladora tabla de concordancia entre las "Centurias sobre la caridad" de Máximo el Confesor, y los citados *Capítulos de los discípulos de Evagrio*.

³⁶⁶ Para profundizar en dichas relaciones se puede consultar lo siguiente: J. KONSTANTINOVSKY, "Evagrius Ponticus and Maximus", *op. cit.*; A. LOUTH & J. RAITT, *Wisdom of the Byzantine Church : Evagrius of Pontos and Maximos the Confessor*, Columbia, Missouri: Department of Religious Studies, University of Missouri, 1998; G. BERTHOLD, "History and Exegesis in Evagrius and Maximus." En *Origeniana quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origenskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, pp. 390-404. Innsbrucker theologische Studien 19. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1987.

³⁶⁷ I. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Orientalia Christiana Analecta 137, p. 39.

aquellas últimas enseñanzas de Evagrio recopiladas por sus discípulos.³⁶⁸ De otro modo, su consideración de nuestro autor probablemente hubiera sido más amplia y significativa.

En efecto, en la obra evagriana en cuestión puede visualizarse más patentemente algo que ya es sugerido claramente en *Skemmata* y que se refiere a la importancia capital que tiene el concepto de filautía en el pensamiento evagriano y en su comprensión del dinamismo cognitivo y pasional del alma enferma. Hausherr y Larchet ponen de manifiesto, por ejemplo, el vínculo causal que el santo constantinopolitano establece entre la ignorancia y la filautía³⁶⁹. Pues bien, se trata, según creemos y como ya lo hemos adelantado, de un vínculo que puede y debe buscarse en Evagrio si lo que procuramos es inteligir su completa noción de enfermedad del alma.

4.1.2. La filautía como amor por el cuerpo que orienta de modo *parà phýsin* la parte pasional del alma

Vayamos entonces a los textos para comprender a qué se refiere Evagrio cuando habla de filautía y porqué esta noción resulta de importancia para comprender su concepción de enfermedad en tanto resultaría la consecuencia inmediata de la ignorancia y la causa de la orientación contranatura de la parte pasional del alma.

Ya hemos consignado las dos menciones directas que Evagrio hace del tema. En éstas expresa ideas que reaparecerán en los desarrollos de *Capítulos de los discípulos de Evagrio*. Principalmente la que se refiere a la filautía como el origen y la causa profunda del desorden que se expresa en los *logismoi*. En *Capítulos de los discípulos de Evagrio* se reafirma y se profundiza esta idea. Se le llama a nuestro término madre de todos los vicios³⁷⁰, el vicio fundamental de donde parten todas las pasiones³⁷¹, la raíz de todos los males³⁷².

³⁶⁸ P. GÉHIN, "Introduction", *op. cit.*, p. 61. Es necesario notar que Hausherr edita su libro en 1952 y los capítulos son descubiertos en un manuscrito en el museo de Bénaki d'Athènes en 1975 y editados por Sources Chrétiennes en el 2007.

³⁶⁹ I. HAUSHERR, *Philautie*, *op. cit.*, pp. 57-59; J.-C. LARCHET, *Thérapeutique*, *op. cit.*, p. 153.

³⁷⁰ *Cap. Disc.* 57.

Pero ¿a que se refiere Evagrio cuando habla de filautía? La primera vez que este término es mencionado en la obra en cuestión, es para conectarlo de modo directo con la “pasión por el cuerpo” (πρὸς τὸ σῶμα πάθος): “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.”³⁷³.

La filautía (φιλαυτία) de acuerdo a su significado inmediato es amor de sí: como vemos es un vocablo compuesto por el prefijo φίλος (amor,) y el pronombre αὐτός (yo, sí mismo). Evagrio usa este término, en efecto, para designar el amor de sí. Pero un amor de sí que, por poseer como pasión propia el amor del cuerpo, desordenado. Por ello la traducción francesa opta por traducirlo como egoísmo³⁷⁴. La pasión por –o en favor de– el cuerpo es la propia de la filautía (τῆς φιλαυτίας) evagriana. El amor del cuerpo es propio de esta filautía, por así decir, patógena.

De acuerdo a esto y a lo que venimos indicando respecto de la ignorancia, podemos decir que la filautía consiste en un amor desordenado de sí –nacido de la inclinación natural a amarse que el alma posee - que por tener como objeto un yo empobrecido por la limitada y reducida percepción de sí que el *nous* arrastra después de su caída, posee como pasión propia el amor por el cuerpo. La filautía es en este contexto amor de sí, pero un amor de sí que prioriza las necesidades del cuerpo. Es decir, porque se ama el hombre busca cosas buenas para sí, pero si esas cosas buenas que busca para sí son satisfacciones corporales con su reverso de huída del dolor y del sacrificio (como, según Evagrio, sucede con quien no ha alcanzado la *apátheia*), es porque considera que lo bueno para él son las satisfacciones corporales y porque el cuerpo es el objeto primero de ese amor a sí mismo. El hombre tiene así una noción de lo que es bueno para él determinada por una noción más fundamental acerca de lo que él es. De este modo hay una concepción de sí limitada al cuerpo que determina esta filautía patógena. Esta filautía tendrá como pasión propia el amor al cuerpo porque el sí mismo que se ama parece ser, principalmente, un cuerpo.

³⁷¹ *Cap. Disc. 94.*

³⁷² *Cap. Disc. 130.*

³⁷³ *Cap. Disc. 41.*

³⁷⁴ Debemos advertir que aquí y en otras citas hemos optado por usar el término castellanizado “filautía” para traducir el griego φιλαυτία, en lugar de “egoísmo”, que es el equivalente español de término francés “egoïsme” que usa Géhin en su traducción. Traducir en español filautía como egoísmo reduce la extensión semántica que el término tiene en Evagrio.

Digamos que el yo que se ama es, como señalábamos más arriba, un cuerpo sin su rostro, sin su *lógos*.

La ignorancia de sí está operando en el surgimiento de la filautía. La filautía es un amor que nace de una concepción limitada de sí, concepción que es una especie de herida que arrastra el *nous* encarnado. Esta concepción es la que no reconoce la dimensión espiritual del propio ser. Por ello la pasión por el cuerpo es la propia de la filautía, es decir de un amor hacia un sí mismo, hacia un yo, casi identificado con las necesidades del cuerpo.

La filautía parece ser entonces la corrupción de una inclinación natural, cuyo rasgo característico es la pasión por el cuerpo. Se comprende que, como insiste nuestro autor, todas las pasiones dependan de esta inicial pues la parte pasional del alma se inclinará hacia aquellas cosas que permitan la satisfacción del cuerpo. Por ello aquel texto indica que quien se libera, quien deja de lado, elimina o deshace (el verbo usado es ἀπόθεσις el cual admite todas estas traducciones) este amor contranatura al cuerpo, esta tendencia a favorecer en todo al cuerpo, se libra asimismo del resto de las pasiones que parecen tener, entonces, en el bienestar o satisfacción del cuerpo su motivación profunda. Dicho bienestar implica rechazo del dolor y del sufrimiento, por ello la cólera y la tristeza hallan también en la búsqueda de aquel bienestar su fuente. La cólera, en tanto es el movimiento de la irascibilidad cuando acontece la privación de los objetos de placer; la tristeza en tanto “surge de los deseos frustrados”³⁷⁵.

Que la filautía sea el origen de las pasiones concupiscibles e irascibles, además de estar claramente sugerido en casi todos los lugares en que se trata el tópico, es dicho explícitamente, por ejemplo, en el *kephálaion* 94 de *Capítulos de los discípulos de Evagrio*: “El Cristo diciendo: ‘No améis el mundo ni lo que está en el mundo’, no está diciendo otra cosa que esta: ‘No améis lo que es susceptible de cólera’, porque la filautía, de donde parten las [pasiones] de la concupiscencia y de la irascibilidad, se dice que es el vicio fundamental”³⁷⁶

³⁷⁵ TP 10.

³⁷⁶ Cap. Disc. 94.

En este horizonte se comprende más cabalmente aquel texto de los *Escolios al Eclesiastés* que hemos citado al iniciar este capítulo y por el cual el Póntico sostenía que, porque no ha comprendido, porque no ha percibido, porque no ha sido consciente (συνιέντω) de su dignidad, el hombre se ha entregado a placeres bestiales rivalizando con los animales. Se refiere, evidentemente, a los placeres corporales que se comparten con los animales y que la filautía, en tanto amor desordenado al cuerpo, insta a obtener. El hombre no se percibe a sí mismo desde su condición espiritual, pierde –como escribe Larchet refiriéndose a la concepción de la caída en la patrística en general- “toda noción de su función espiritual”³⁷⁷, y así, concibiendo que él no es mucho más que un cuerpo, se entrega a los placeres de ese cuerpo cuya privación o frustración pueden generar las pasiones de la cólera y la tristeza.

Cuando Evagrio y los discípulos compendiadores de sus enseñanzas utilizan el término filautía, éste tiene siempre, como vemos, una connotación peyorativa en tanto designa ese amor *parà phýsin* al yo. Sin embargo, hay que tener presente que hay un amor de sí que es bueno y del que la filautía –en este sentido peyorativo aquí explicitado- es una deformación. Esto está expresado en el capítulo ciento treinta del compendio de enseñanzas evagrianas que venimos citando en el cual, hablando de la vanagloria y de la filautía como la causa de ésta y, en general, como “la raíz de todos los males”³⁷⁸, el autor vincula la filautía a un “exceso (πλεονασμός) del apego natural al cuerpo que Dios ha dado al alma”³⁷⁹. Este exceso viene de la incapacidad que tiene el hombre de percibir que él es más que cuerpo. Hay un eclipsamiento del fondo espiritual de las cosas y de sí mismo.

Evagrio utiliza la imagen de los ojos del alma o de la mente para designar aquello que se abre cuando se alcanza la *apátheia* y se crece en la contemplación. Lo hace en diversas obras.

Los pensamientos demoníacos ciegan el ojo izquierdo del alma, aquel que percibe la contemplación de los seres; las representaciones que imponen una huella y una figura en

³⁷⁷ J.-C. LARCHET, *Therapeutique*, op. cit., 44.

³⁷⁸ *Cap. Disc.* 130.

³⁷⁹ *Ib.*

nuestra facultad directriz trastornan el ojo derecho, aquel que contempla, al momento de la oración, la bienaventurada luz de la Santa Trinidad³⁸⁰.

Los pensamientos demoníacos ciegan el ojo izquierdo del alma, el cual está implicado en la contemplación de las cosas que han llegado a ser³⁸¹.

El ojo sensible, cuando mira alguna cosa visible, no ve la totalidad; pero el ojo inteligible, o bien no ve, o bien, cuando ve, envuelve inmediatamente todos los ángulos de lo que ve³⁸².

Grande es este vínculo de la paz [se refiere a la paz de la carne que alcanza la labor ascética], al cual va unido el gozo que ilumina el ojo de la mente, por la contemplación de los bienes superiores³⁸³.

Estos ojos, en consonancia con lo señalado aquí por el Póntico están, por así decir, clausurados después de la caída y en virtud de ello el hombre es incapaz de verse a sí mismo en su verdadero ser. En este contexto resulta significativa y clarificadora la indicación realizada por Larchet al hablar precisamente de la ignorancia como enfermedad del alma en la patrística. Aunque este autor, al tratar este tópico, cita brevemente a Evagrio al inicio, lo que indica posteriormente citando a otros padres, ilumina la concepción evagriana implicada en los textos que venimos analizando. No es extraño, en efecto, que uno de los autores citados aquí sea, como veremos, Orígenes, el maestro alejandrino que más influencia ha tenido en Evagrio, como ya hemos indicado.

Escribe Larchet:

Por el pecado [original], los ojos espirituales de Adán se cierran, y se abren en su sitio los ojos de la carne. En efecto, ‘hay, nota Orígenes, dos especies de ojos: los unos se abrieron por el pecado, los otros servían a Adán y a Eva para ver antes que aquellos se abrieran’. Es evocando estos ojos carnales, es decir, esta manera carnal de ver la realidad, que la Escritura dice: ‘Los ojos de ambos se abrieron’ (Gn. 3, 7). Adán y Eva se vieron entonces desnudos, precisa a continuación (Gn. 3, 7) [...] Remarquemos que no es la apertura de los ojos de la carne lo que provoca el cierre de los ojos espirituales, sino a la inversa³⁸⁴.

³⁸⁰ *Pens.* 42.

³⁸¹ *Sk.* 24.

³⁸² *KG II*, 28.

³⁸³ *C. Eu. Conf. Pens.* 6.

³⁸⁴ J.-C. LARCHET, *Thérapeutique, op. cit.*, p. 52.

Aquella evocación escrituraria que, con la ayuda de Orígenes, trae Larchet a colación, resulta muy reveladora: ver el propio cuerpo en el sentido negativo que aquí se expresa, es el resultado de la ignorancia de las realidades espirituales que la caída origina. Se empobrece la percepción de sí, la cual comienza a tener en el cuerpo su objeto principal. Se produce entonces aquel *πλεονασμός* en la consideración, en la atención y en el consecuente apego al cuerpo, que conduce a una hipertrofia de la actividad pasional y una búsqueda *parà phýsin* de su satisfacción.

Resulta de interés, por otro lado, observar que los *Capítulos de los discípulos de Evagrio* ponen en este exceso del apego natural al cuerpo que caracteriza a la filautía el origen de una actividad pasional *parà phýsin* que culmina en la suprema ignorancia de sí: el orgullo o soberbia (*ὑπερηφάνία*). Este vicio es en Evagrio la consecuencia natural de la vanagloria³⁸⁵. Y la vanagloria es una de las tres pasiones concupiscibles fundamentales que se originan en la filautía. Veamos los dos *kephálaia* en que aquella obra se refiere a este tópico:

Los pensamientos genéricos provenientes de la parte concupiscible son tres: el de la gula, el de la avaricia y el de la vanagloria, porque se desea, sea alimentos, sea dinero, sea la gloria; pero la codicia, la vanagloria y los otros pensamientos de la parte concupiscible son precedidos por la filautía. Solo el pensamiento de la tristeza no comporta placer. El del orgullo es sin materia. A los del rencor y la cólera está ligada la tristeza. Todos acaban en el del orgullo, pero se reducen a la filautía. Aquel pues que no es *filaútico* (*ἀφίλαυτος*)³⁸⁶ es

³⁸⁵ “El rumor del trueno preanuncia el esplendor del rayo, y la presencia de la vanagloria anuncia la soberbia” (*OEM 17*)

“La virtud no busca los aplausos de los hombres y no se deleita del honor, lo cual general los males: principio de esto en efecto es complacer a la gente, su resultado la soberbia” (*C. Eul. Conf. Pens. 3*)

La vanagloria desea “publicar sus luchas y perseguir la gloria que viene de los hombres” (*TP 13*). La gloria con la que el vanaglorioso (imaginando mujeres curadas por él, demonios expulsados por su obra, muchedumbres que tocan su manto y vienen a buscarlo para hacerlo sacerdote, etc. [*TP 13*]) se emborracha lo hace “subir hasta una gran altura” (*OEM 17*) –como indica Evagrio enlazando la soberbia con la vanagloria– llegando, subraya el Póntico dando las características específicas de la *ὑπερηφάνία*, “a no reconocer la ayuda de Dios, sino a creer que él es la causa misma de sus buenas acciones” (*TP 14*).

³⁸⁶ En consonancia con lo que indicamos al inicio del presente apartado respecto a la dificultad de traducir el griego *φιλαντία* como egoísmo, es que nos permitimos aquí recurrir al neologismo *filaútico* (usado en las traducciones italianas pero sin equivalente español) que adjetiva adecuadamente y en consonancia con nuestro criterio de traducción, el sustantivo filautía.

forzosamente también enemigo del placer, porque deviene señor de sí, los ha dominado a todos³⁸⁷.

La vanagloria es la última entre las pasiones de la parte concupiscible; pero la causa de la concupiscencia en general –gula y fornicación, avaricia y vanagloria, etc.–, es un exceso del apego natural por el cuerpo que Dios ha dado al alma; y porque ésta no soporta la necesidad y la fatiga conformes a su naturaleza (*katà phýsin*), sino que se ama más de lo que es necesario, el amor del placer le sigue también, porque está dicho: ‘Ellos serán *filáuticos* (φίλαυτοι) y amigos del placer’ (φιλήδονοι) (2Tim. 3, 2). La filautía es pues ‘la raíz de todos los males’ (1Tim. 6, 10)³⁸⁸.

La filautía hace al alma “amiga del placer” (φιλήδονος), proceda éste de los alimentos, del dinero o de la gloria humana. Por el contrario, quien vence la filautía es “enemigo del placer” (ἀφιλήδονος). Cabe preguntar ¿Por qué la filautía hace al alma amiga del placer y por qué esta amistad acaba en el orgullo?

La actividad *parà phýsin* de la parte concupiscible (la búsqueda del placer) tiene como causa aquel “exceso del apego natural que Dios ha dado al alma por el cuerpo” (operado cuando se cierran aquellos ojos espirituales) que caracteriza a la filautía. Esto hace que el alma no soporte la necesidad y la fatiga conformes a su naturaleza, sino que se ame más de lo que es necesario. La pasión por el cuerpo configura al alma. Ahora, ¿cuál es esa fatiga y esa necesidad conforme a su naturaleza? Naturalmente aquellas que se padecen por alcanzar el fin último *katà phýsin* que es el conocimiento. Como tiene un apego excesivo al cuerpo no soporta la necesidad y la fatiga inherentes a la búsqueda del fin último. Que se ame más de lo que es necesario quiere decir que ama más su placer y bienestar que el conocimiento. Así se entiende que Evagrio diga que por ello busca el placer bajo sus distintas formas: sea el que proporciona los alimentos (gula), el dinero y los bienes materiales (avaricia), o la gloria (vanagloria). Y que en otro lugar afirme que es porque se ama más la ciencia de Dios que el propio cuerpo, que se desprecian esos bienes del siglo que proporcionan placer: “Adquiere la caridad quien desprecia el alimento, la riqueza y la gloria del mundo, y con esto reniega de su cuerpo por amor de la ciencia de Dios”³⁸⁹.

³⁸⁷ *Cap. Disc. 69*

³⁸⁸ *Cap. Disc. 130.*

³⁸⁹ *Car. 60, 1.*

El yo se hipertrofia en virtud de esta ley de satisfacción que instituye la filautía. El bienestar del yo pasa a ser el centro. Esa búsqueda de bienestar que instituye la filautía estructura, por así decir, el psiquismo y así ese yo se hipertrofia creyéndose poderoso y con derecho a todo. En lugar de amar la virtud y la verdad, se amará a sí mismo. Esa inclinación a satisfacerse consolidará un amor por sí mismo desprendido de Dios que buscará la autoexaltación. La búsqueda del bienestar hace que el alma se centre en ella misma, siempre atenta al placer, su “φίλος” (amigo). Su inclinación natural a alcanzar su plenitud también se verá desvirtuada por la ley de la satisfacción que se ha instituido. Entonces querrá y buscará una plenitud en la que ella pueda gozarse y alcanzar también satisfacción. Buscará así una exaltación prematura del yo y desprendida de Dios. Ella buscará y creará consumir su deificación –que resulta su fin natural, el que el Creador ha querido para ella- independientemente de Dios. Y así se gozará –efímeramente por cierto- en una exaltación y en la creencia de haber alcanzado una altura de la que pronto caerá³⁹⁰. De este modo “acaba en el orgullo”, como indica el *kephálaion* transcrito. El orgullo, en efecto, “no reconoce que la victoria viene de Dios”³⁹¹ sino que “atribuye la victoria a las propias fuerzas”³⁹² e “incita a no reconocer la ayuda de Dios, sino a creer que es ella [el alma] misma la causa de las buenas acciones”³⁹³. El alma llega al extremo en el que “se considera a sí misma Dios”³⁹⁴. Es así la consumación de la inclinación a la propia exaltación³⁹⁵ a que conduce aquel interés hipertrofiado y *parà phýsin* en el yo que origina la filautía.

Porque es amor de sí signado por la pasión por el cuerpo Evagrio indica que se trata de una exacerbación del apego natural del alma por el cuerpo. Hay un amor natural por el cuerpo que entra dentro del amor de sí natural querido por Dios, pero en la filautía patógena este amor natural por el cuerpo está exacerbado y ha ocupado un lugar preponderante y

³⁹⁰ OEM 17.

³⁹¹ Ant. VIII, 22.

³⁹² Ant. VIII, 25.

³⁹³ TP 14.

³⁹⁴ Ant. VIII, 49b.

³⁹⁵ “Reconoce al Dador, y no te exaltes más allá” (OEM 18)

“Contra el pensamiento de soberbia que me exalta y me levanta en alto como alguien irreprehensible, que ya no acoge pensamientos impuros” (Ant. VIII, 2)

“Al Señor, a causa del pensamiento de soberbia que me exalta porque con mi gran fuerza he vencido a los demonios de la tristeza” (Ant. VIII, 6)

“Contra el pensamiento soberbio que me engrandece como [si yo fuese] un hombre sabio” (Ant. VIII, 45)

subordinante en el alma y configurante de ella pues llega a creer “ley la propia satisfacción”³⁹⁶.

Digamos, para concluir este apartado, que la filautía, por la cual el alma se entrega a placeres bestiales como consecuencia de no haber “comprendido su dignidad” según nos decía Evagrio en uno de sus *Escolios al Eclesiastés*³⁹⁷, enferma la parte pasional del alma en tanto pone a ésta una finalidad *parà phýsin* que es la satisfacción del cuerpo. La parte pasional del hombre es buena en sí, ha sido dada para amar la virtud y odiar el mal, como hemos visto. Pero el hombre está enfermo de ignorancia y filautía, y esto genera que su parte pasional persiga fines, o se incline a fines, que no son aquellos para los que naturalmente ha sido hecha. Se engendran de este modo movimientos apetitivos o pasionales contrarios a la naturaleza, que persiguen el fin que les dicta la filautía.

4.1.3. Filautía, acedia y odio

Si el hombre se estima esencialmente cuerpo, su plenitud y su felicidad estará, evidentemente, en conservar en el mayor bienestar posible ese cuerpo. Desde este punto de vista puede entenderse también aquella elocuente expresión de Evagrio que citáramos más arriba y que se encuentra en su opúsculo: “¡Oh lo que procede de la filautía que odia todo!”³⁹⁸

Y es que el amor egoísta y desordenado del cuerpo y la búsqueda permanente de sus satisfacciones, conduce paulatinamente a odiar todo aquello –sean personas, circunstancias, obligaciones- que obstaculice dicha satisfacción.

Son reveladoras en este sentido algunas observaciones e indicaciones de Evagrio acerca de uno de los ocho *logismoi*, el de la acedia, el cual, como señala Bunge, “en tanto suma de todas las pasiones, es probablemente la expresión más pura y la más espiritual de

³⁹⁶ OEM 13.

³⁹⁷ Esc. Ecl. 21.

³⁹⁸ Max. II, 24.

la filautía”³⁹⁹. En efecto, la acedia resulta un estado de tedio y atonía no conforme a la naturaleza (ἀτονία δὲ ψυχῆς οὐκ ἔχουσα τὸ κατὰ φύσιν⁴⁰⁰), que surge, entre otros motivos, porque quien lo padece “cree ley la propia satisfacción”⁴⁰¹. Es decir, se trata de la consecuencia “más pesada de todas”⁴⁰² de la filautía pues es claro, según lo que hemos visto, que es en virtud de la filautía que la búsqueda de la satisfacción se transforma en principio rector.

Ahora bien, cuando, teniendo en cuenta lo anterior, observamos la definición que da Evagrio de la acedia en sus *Escolios a los Salmos*, aquella lacónica sentencia acerca del odio que se sigue a la filautía que citamos, adquiere mayor inteligibilidad. Dice el Póntico respecto a la acedia: “La acedia es un movimiento simultáneo, de larga duración, del irascible y del concupiscible; el primero, permanece encolerizado por aquello que está a su disposición; el segundo, por el contrario, se entristece por lo que ya no está”⁴⁰³.

El acedioso que padece las consecuencias de la filautía, es el que odia lo que está frente a sí y solo tiene, consecuentemente, ira frente a ello. Su satisfacción no es siempre posible y así cuando ella no puede ser obtenida hay efervescencia de la cólera con un odio indeterminado hacia esa realidad presente que le está impidiendo la satisfacción. La realidad de su ser y de las cosas le impone en algún momento su dureza: ni él ni las cosas están hechos para que él goce indefinidamente de su posesión. La realidad se le impone y le pone un límite a su filautía. De este modo la filautía lo lleva, en estas circunstancias, a un estado de atonía con un odio y una tristeza indeterminados. “Existiendo es incorporado a un orden que él se rehusa aceptar”, decía el psicólogo Rudolf Allers refiriéndose al neurótico. Sin pretender parangonar la acedia con la neurosis tomemos prestada, no obstante, esta fórmula que define con precisión el drama del acedioso, es decir, del *filáutico* que se topa con la dureza de una realidad que le muestra que la ley que él le ha intentado imponer no rige ni para las cosas ni para él mismo.

³⁹⁹ G. BUNGE, *Acèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2007, p. 70.

⁴⁰⁰ OEM 13.

⁴⁰¹ *Ib.*

⁴⁰² TP 12.

⁴⁰³ *Esc. Sal.* 118, 28.

Esto nos conduce a visualizar un rasgo más de ese odio de que habla Evagrio en su opúsculo y que resulta de singular relevancia. Hausherr, al hablar de Evagrio como antecedente de Máximo el Confesor en el tema de la filautía y comentando aquella elocuente exclamación evagriana que estamos analizando, indica algo que claramente está sugerido por Evagrio cuando se consideran, al analizar dicha exclamación, todos los datos que tenemos acerca de la comprensión evagriana del complejo pasional y de la enfermedad del alma. Dice Hausherr: “[la filautía] odia incluso lo que ella pretende amar, el sí mismo de donde ella saca su nombre”,⁴⁰⁴.

En efecto, si el hombre para Evagrio ha sido hecho para gozar del conocimiento divino, para permanecer en el estado de unidad amorosa consigo mismo, con Dios y con las demás creaturas, se deduce fácilmente que al entregarse a las satisfacciones a que le insta la filautía se aleja cada vez más de lo que él es, se dispersa cada vez más en los objetos de las pasiones, profundiza su ignorancia. La filautía es odio de sí porque es por ella que el hombre profundiza su alejamiento del conocimiento negando al yo aquello que el yo necesita, entablando una batalla contra las aspiraciones genuinas del sí mismo que le instan a postergar la satisfacción que ella, por su parte, demanda.

Máximo el Confesor, de cuya deuda con Evagrio en este y en otros puntos ya hemos hablado, acuña una fórmula precisa para designar este escenario dramático a que es lanzada el alma enferma de ignorancia y filautía: “amante de él contra él mismo”. Evidentemente no es a él mismo a quien el *filáutico* ama pues todo lo que hace es, en rigor, contra él mismo. Es decir, si lo que hace profundiza la ignorancia no está realizando otra cosa que la de llevar adelante su propia destrucción. Y por eso la filautía es odio contra sí mismo, porque el odio busca dañar, destruir, hacer desaparecer su objeto. En Evagrio el odio es, en efecto, aquella pasión que hay que actualizar al combatir contra el mal a fin de destruirlo.

¿Qué ama entonces la filautía si no es al sí mismo? Ama un sí mismo que no es tal, o ama un aspecto parcial inferior de sí (el cuerpo) identificado -a causa de la ignorancia que genera la caída- con el sí mismo total. Digamos parafraseando aquel texto de *Escolios al Eclesiastés* que venimos citando, que el hombre fue tenido en honor y no lo comprendió y - a instancias de la filautía que surgió como consecuencia de esa no comprensión- se entregó

⁴⁰⁴ I. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse*, op. cit., p. 39.

a los placeres bestiales que lo alejan cada vez más de su centro y van oscureciendo de modo creciente el *nous*.

La acedia, en tanto expresión más pura de la filautía, vuelve a ser un ejemplo de este odio. En efecto, lo que el movimiento pasional de la acedia rechaza y aborrece, en el caso de la vida monástica, es el hecho de permanecer en la celda. Ésta le resulta odiosa, monótona, aburrida: “La oleada de la acedia saca al monje de su morada”⁴⁰⁵. Éste salta hacia fuera de la celda cuando la puerta chirria o espía constantemente por la ventana⁴⁰⁶. Siente un tenaz deseo de salir a visitar a sus padres, parientes o amigos, o salir hacia la ciudad creyendo que allí encontrará morada⁴⁰⁷. Como señala Gabriel Bunge, el “estar sentado” en la celda, morada del monje, es la característica de la vida monástica, de tal modo que la expresión “estar sentado” se transforma en sinónimo de “ser monje”⁴⁰⁸. Pues bien, al anacoreta que padece de acedia le resulta odioso permanecer sentado, y cualquier excusa es buena para saltar hacia la ventana o hacia fuera. La acedia, en efecto, es “el principal adversario de la *hesychía* [ἡσυχία] que empuja al monje a salir de su celda”⁴⁰⁹. La celda que era su refugio y su residencia estable, está ahora “contaminada y llena de humedad y es el origen de todo género de enfermedades”⁴¹⁰. Por todo ello la acedia busca que “el monje abandone su celda y huya del estadio”⁴¹¹. El hombre que vive “teniendo como ley la propia satisfacción”⁴¹² (tal la caracterización de la acedia que la muestra como la consecuencia más directa de la filautía), termina odiando aquello que él es. En este caso el odio se dirige a un objeto, la celda, que cifra esa vida del espíritu acorde a la naturaleza del hombre (*katà phýsin*). El odio a la celda es odio a la vida del espíritu promovido por un amor desordenado al yo que ha puesto como precepto la propia satisfacción.

⁴⁰⁵ OEM 13.

⁴⁰⁶ TP 12; OEM 14.

⁴⁰⁷ Ant. VI, 33; 53.

⁴⁰⁸ G. BUNGE, *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2007, p. 76. Bunge se está haciendo eco aquí de idea muy presente en los “Apophtegmata Patrum”, en los cuales se indica explícitamente que “la *hésychia*, es estar sentado en la celda” (Cfr. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, pp. 197-198).

⁴⁰⁹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, p. 200.

⁴¹⁰ Ant. VI, 26.

⁴¹¹ TP 12.

⁴¹² OEM 13.

En rigor este amor de sí que designa la filautía resulta, en tanto búsqueda de aquello que aleja cada vez al *nous* de su fin, lo contrario de lo que dice ser. Si fuera realmente amor del sí mismo real buscaría lo que ese yo necesita que es el conocimiento.

Es precisamente por el odio contenido potencialmente en la filautía que en el *kephálaion* 197 de *Capítulos de los discípulos de Evagrio* se dice expresamente que hay que protegerse, salvaguardarse (ἀσφαλίξεισθαι es el que verbo conjugado que aparece en el texto) contra la filautía mediante “la caridad según Dios (κατὰ Θεὸν ἀγάπην)”. Es la caridad la que, prescribiendo poner el fin del *nous* en primer lugar y tratar al prójimo con misericordia y dulzura mirando “a todos los hombres como ángeles de Dios”⁴¹³ y asumiendo la deuda de caridad que se tiene para con ellos⁴¹⁴, va combatiendo –por la misma postergación de la satisfacción demandada por la filautía que implica tal prescripción- los hábitos de la filautía desordenada, cultivando una filautía recta, es decir, un amor de sí *katà phýsin*. La restitución por la palabra de representaciones del yo genuino busca, asimismo, como veremos más adelante, cultivar este amor de sí acorde a la naturaleza.

4.2 Logismoi: actividad cognitiva del alma enferma

Retrocedamos ahora un poco a aquel rol causal de la filautía a fin de enfocar con mayor detenimiento la cuestión de los *logismoi* con la que, por así decir, se completa la concepción evagriana de enfermedad del alma.

Indica el *kephálaion* 57 de *Capítulos de los discípulos de Evagrio*: “Es necesario que el monje desprecie la glotonería, la avaricia, la vanagloria, el amor del placer y la filautía, que es la madre de todos, y también al que es enemigo del alma, es decir, la carne, porque allí están los pensamientos fundamentales”⁴¹⁵.

⁴¹³ *Cap. Disc.* 163.

⁴¹⁴ *Cap. Disc.* 206.

⁴¹⁵ *Cap. Disc.* 57.

Esta es la primera parte del *kephálaion*. La filautía es aquí μήτηρ: madre, fuente, origen. Ella es amor al enemigo del alma y, en cuanto tal, fuente de la que emergen los *logismoi*⁴¹⁶. Éstos son, en la elaborada psicología evagriana, la actividad cognitiva característica del alma enferma o apasionada, o, mejor, la lógica misma de las pasiones como indica Forthomme⁴¹⁷. Este mismo autor señala algo en consonancia con nuestro desarrollo: “Los *logismoi* son parte de la estructura del psiquismo en la medida en que éste es afectado por el alejamiento ontológico de la unidad”⁴¹⁸. Esto explica que digamos que los *logismoi* designan la actividad cognitiva propia del alma enferma. El alma enferma, en efecto, es el *nous* que ha caído del estado de unidad, como hemos visto, o que padece el “alejamiento ontológico de la unidad” como aquí indica Forthomme. Porque ha caído de la unidad, el *nous* ignora qué y quién es él, se concibe a sí mismo erróneamente y ama eso que él cree que es. Esto desorbita su parte pasional que comienza a buscar la satisfacción corporal y engendra una actividad cognitiva que Evagrio llama *logismoi*. De modo que, estos *logismoi* son, efectivamente, “parte de la estructura del psiquismo” en tanto este psiquismo refiere el *nous* que se ha separado o alejado de la unidad.

Es por esto que no es conveniente traducir el término *logismoi*. Este vocablo tiene siempre en Evagrio un sentido peyorativo que no sería bien expresado en la traducción correspondiente de “pensamientos”. En lo que sigue del texto de aquel *kephálaion* los *logismoi* reciben una importante caracterización,

Al principio ellos abordan el alma con dulzura y una gran fuerza persuasiva, como si ellos tuvieran piedad del cuerpo y le prometieran alguna comodidad, pero al fin, ellos se lanzan

⁴¹⁶ Para ver los posibles antecedentes históricos de este concepto evagriano de *logismoi* se puede consultar: A. GUILLAUMONT, “Introduction”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique. Tome I, op. cit.*, pp. 63-84; J. DANÉLOU, “Démon”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3, Paris, Beauchesne, 1957, p. 187; . M. PESTHY, “Logismoi Origéniens – Logismoi Évagriens”, en L. PERRONE, P. BERNARDINO Y D. MARCHINI (eds.), *Origeniana Octava*, Leuven, Leuven University Press / Peeters, 2003, pp. 1017-1022. Aunque ciertamente puedan espigarse en las tradiciones antiguas y tardoantiguas que estos autores consideran, nociones que podría haber resultado la fuente del concepto evagriano, lo cierto es que “la ‘fuente’ más relevante de Evagrio en su teoría de los ocho *logismoi* no es necesario buscarla en autores anteriores ya que no se trata de conclusiones teóricas conseguidas luego de un proceso deductivo y a partir de antecedentes literarios sino más bien de la sistematización de la observación psicológica y de la propia experiencia conseguidas en sus años de vida monástica en el desierto egipcio como monje y como maestro de monjes.” (R. PERETÓ RIVAS, “Conocimiento e ignorancia en Evagrio Póntico”, *Cauriensia IX* (2014), p. 88)

⁴¹⁷ B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-depression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, París, Synthélabo 2000, p. 500.

⁴¹⁸ B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique, op. cit.*, p. 501.

sobre ella descaradamente, entonces ella no puede deshacerse de ellos, porque ella ha acogido las pasiones fundamentales capaces de engendrarlos⁴¹⁹.

Πιθανῶς es el término que Géhin traduce como “fuerza persuasiva”. Otras traducciones que el término admite pueden ser las de “argumentos convincentes” o “argumentos verosímiles”. Estos pensamientos enraizados en la filautía operan mediante el lenguaje y elaboran argumentos con apariencia de verdad, cuyo único fin es asegurar el bienestar del cuerpo sin que esto parezca ir en detrimento del alma. Por ello se afirma que la disuaden razonando, argumentando, como si ellos ofrecieran algún acuerdo, un trato (tal otra posible traducción de la expresión οἰκονομίαν τινὰ ἐπαγγέλλων), una flexibilización que establezca una avenencia entre el deber ascético y el cuidado del cuerpo. Sin violentar al alma que es abordada con dulzura, con suavidad (πρόως), este ofrecimiento busca garantizar la satisfacción y la comodidad del cuerpo. De esta manera las pasiones se profundizan y los *logismoi* que de ellas nacen hostigan con mayor fuerza al alma cual “flechas inteligibles” que vienen de la parte pasional del alma⁴²⁰, llegando de este modo a “horadar la libertad”⁴²¹, pues el alma ya no puede “deshacerse de ellos”. Acogiéndolos ha dado mayor fuerza a las pasiones que se van adueñando del alma.

Con esto se introduce ya una caracterización bastante precisa de los llamados *logismoi*, los cuales constituyen una especie de eslabón final en la consideración evagriana de la enfermedad del alma.

4.2.1. Primera aproximación al tópico de los *logismoi*. La enfermedad del alma y las pasiones como su fuente

Dependientes de la filautía, los *logismoi* se especifican por el hecho de constituir lo que con Tobon podemos llamar la “actividad cognitiva característica” del alma enferma⁴²².

⁴¹⁹ *Cap. Disc. 57.*

⁴²⁰ *KG VI, 53.*

⁴²¹ R. PERETÓ RIVAS, “Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media”, *Studium. Filosofía y Teología* 27 (2011), p. 160.

⁴²² M. TOBON, *Apatheia in the Teachings of Evagrius Ponticus*, Th. D., London, University College, 2010, p. 7.

En otro lugar la misma autora los llama “hábitos de pensamiento asociados con ‘el viejo yo’” paulino⁴²³. Las dos definiciones son precisas. Hemos visto, en efecto, que este viejo yo u hombre viejo paulino designa en Evagrio al alma enferma de ignorancia que se cura - despojándose de ese hombre viejo- cuando ve su propia luz. Los hábitos de pensamiento o la actividad cognitiva característica de este hombre viejo es la que surge, la que emerge, de un alma signada por la ignorancia y su consecuente filautía.

En una de sus cartas, nuestro autor indica reveladoramente que, de los pensamientos tentadores que nos asaltan, unos proceden de la naturaleza, no son malos en sí mismos pero aquí “la perfidia del maligno” puede “causar la muerte en vosotros por medio de cosas buenas”⁴²⁴. Pero los otros, los *logismoí* propiamente dichos, tienen lugar debido a “la enfermedad (ασθενείας) de nuestra propia voluntad”⁴²⁵ o de nuestro poder de elegir, que a esto remite el término προαιρέσεως usado aquí por nuestro autor. Éstos “se producen por la irascibilidad (θυμού) y la concupiscencia (ἐπιθυμίας)”⁴²⁶. Con ello nuestro autor está indicando que los *logismoí* proceden de la parte pasional y se imponen a nuestra voluntad sin que ella pueda hacer nada frente a su surgimiento. Surgen, emergen, de la ασθένεια de nuestra alma y en virtud de ello somos incapaces de elegir experimentarlos o no: “Que todos estos pensamientos perturben el alma o no la perturben, esto no depende de nosotros; pero que ellos permanezcan o no permanezcan, que ellos desencadenen o no las desencadenen, he aquí lo que depende de nosotros”⁴²⁷.

Los *logismoí* mueven las pasiones pero, a su vez, son formados a partir de ellas y, en rigor, son casi indiscernibles de ellas⁴²⁸. Digamos que son una especie de correlato lógico-verbal-imaginativo de las pasiones, o, como quiere Forthomme, la estructura lógica

⁴²³ M. TOBON, “Evagrius as Writer: The Example of Eulogios 2's Discussion of Xeniteia”, en Kaczmarek, S., Dziadowiec, A. & Pietras, H. (eds.), *Origeniana decima: Origen as writer: papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Ignatianum"*, Krakow, Poland, 31 August - 4 September 2009, Leuven, Peeters, 2011, p. 767.

⁴²⁴ Carta 55, 2.

⁴²⁵ Carta 55, 2.

⁴²⁶ Carta 55, 2.

⁴²⁷ TP 6.

⁴²⁸ “Evagrio utiliza de modo casi indiferente los términos ‘demonio’, ‘pasión’ y ‘pensamiento’ para designar la misma realidad, aún cuando naturalmente las distingue muy bien” (G. BUNGE, Comentario a capítulo 6 del Tratado Práctico, en EVAGRIOS PONTIKOS, *Praktikos oder der Mönch*, Köln, Luthe-Verlag, pp. 79-80)

de éstas⁴²⁹. En efecto, el término *logismoi* designa en Evagrio razonamientos, representaciones, sugerencias verbales interiores, que proceden de las pasiones. Bunge indica al respecto: “antes de volverse acción, las pasiones escondidas en el corazón se manifiestan concretamente en pensamientos (*logismoi*)”⁴³⁰. Que procedan de las pasiones y que por tanto sean casi identificables con ellas (hasta tal punto de que nuestro autor a veces se refiere indistintamente a unos y a otras⁴³¹), es algo que Evagrio afirma en muchos lugares en los que da a entender de modo explícito que las pasiones enfermas son la matriz de los *logismoi*:

La pasión está subyacente en el alma, y ella es el origen del pensamiento apasionado (ἐμπαθῆς λογισμός)⁴³².

Es en efecto a partir de esas pasiones que se forman poco a poco todos los pensamientos demoníacos que precipitan al intelecto ‘en la ruina y la perdición’ (1 Tim. 6, 9)⁴³³.

Todos los pensamientos impuros que persisten en nosotros a causa de las pasiones hacen descender el intelecto ‘a la ruina y a la perdición’ (1 Tim 6, 9)⁴³⁴.

Es cuando el *nous* se aproxima a los inteligibles, cuando no se une más al *logismos* que viene de la parte apasionada del alma⁴³⁵.

No son todos los pensamientos los que le impiden [al *nous*] la ciencia de Dios, sino aquellos que lo acosan desde el *thymos* y desde la *epithymia* y que son contra natura⁴³⁶.

No te alegre el vino, ni te deleiten las carnes, para que no engordes tu cuerpo y los pensamientos deshonorosos (λογισμοὶ αἰσχροί) se asienten en ti⁴³⁷.

El que adorna sus vestidos y harta su estómago, alimenta pensamientos deshonorosos (λογισμοὺς αἰσχροὺς)⁴³⁸.

⁴²⁹ B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique*, op. cit., p. 500. Evagrio se refiere, en efecto, a “los pensamientos [proprios] de una pasión” (*Pens.* 34)

⁴³⁰ G. BUNGE, “Einleitung”, en EVAGRIOS PONTIKOS, *Praktikos*, op. cit., p. 35.

⁴³¹ Por ejemplo, en el *Tratado Práctico* caracteriza por separado a cada uno de los ocho *logismoi* y al llegar a la cólera –uno de los ocho- habla de ella como pasión: “La cólera es una pasión muy rápida. Se dice, en efecto, que ella es un hervor de la parte irascible” (*TP* 11).

⁴³² *Cap. Disc.* 49.

⁴³³ *Pens.* 3.

⁴³⁴ *Pens.* 22.

⁴³⁵ *KG VI*, 55.

⁴³⁶ *KG VI*, 83.

⁴³⁷ *Mon.* 38.

4.2.2. Los *logismoi* y su carácter imaginativo y lógico-verbal

El Póntico tipifica minuciosamente la actividad lógico-verbal-imaginativa que se constituye en una especie de correlato cognitivo de la actividad pasional del alma enferma. Categoriza toda esta actividad en lo que él llama ocho pensamientos malvados⁴³⁹ (κακοί λογισμοί) de acuerdo a los distintos objetos de satisfacción que las pasiones persiguen desordenadamente (el dinero, el alimento, los cuerpos, la huida de situaciones dolorosas, la autoexaltación), indica que estos ocho “comprenden todos los pensamientos”,⁴⁴⁰ y describe e identifica las sugerencias concretas que a modo de lenguaje interior tienen lugar en el pensamiento cual “flechas inteligibles” que son disparadas desde la parte pasional⁴⁴¹.

Esta condición de correlato cognitivo de las pasiones que caracteriza a los *logismoi*, y su carácter racional y/o imaginativo, se observa claramente cuando nos detenemos en los ejemplos de *logismoi* concretos que Evagrio consigna principalmente en su libro *Antirrhético*, o en algunos de los ejemplos y precisiones que da, principalmente, en su tratado *Sobre los Pensamientos*. En la primera de estas obras nuestro autor se encarga de identificar minuciosamente las sugerencias (προφάσεις es el término, traducido como sugerencias por Guillaumont y Géhin, que usa nuestro autor para referirse a los *logismoi* en el tratado *Sobre los Pensamientos*⁴⁴²) concretas que pueden surgir de las distintas pasiones, muchas veces mediante la mediación preternatural de los demonios los cuales refuerzan con palabras el movimiento pasional. En un momento volveremos sobre este asunto del posible rol de los demonios en la dinámica de los *logismoi*.

En la segunda de aquellas obras (*Sobre los Pensamientos*), el Póntico se centra en el carácter imaginativo que pueden tener estos *logismoi*. Es decir, el término *logismoi* designa allí, no solo una actividad racional al servicio de las pasiones, sino también una imaginativa que surge de la misma fuente y busca un mismo fin. Veamos primero esto último, para centrarnos luego en la dimensión más racional que pueden tener los *logismoi*.

⁴³⁸ *Mon.* 82.

⁴³⁹ Los ocho, de acuerdo al orden del *Tratado Práctico*, son: gula, fornicación, avaricia, tristeza, cólera, acedia, vanagloria y orgullo.

⁴⁴⁰ *TP* 6.

⁴⁴¹ *KG VI*, 53.

⁴⁴² *Pens.* 5.

Es, principalmente, en el capítulo 22 del tratado *Sobre los Pensamientos*, donde Evagrio se referirá con singular claridad a los *logismoi* en tanto representaciones imaginativas engendradas por las pasiones y, a la vez, movilizadoras de éstas:

Todos los pensamientos impuros que persisten en nosotros a causa de las pasiones hacen descender el intelecto ‘a la ruina y a la perdición’ (1 Tim. 6, 9). Porque así como la representación del pan persiste en el hambriento a causa del hambre y la representación del agua persiste en el sediento a causa de la sed, así las representaciones de las riquezas y de los bienes persisten a causa de la codicia, y las representaciones de los alimentos y de los pensamientos vergonzosos que engendran los alimentos persisten a causa de las pasiones⁴⁴³.

Evagrio no identifica los *logismoi* con las representaciones, pero sí entiende que las representaciones pueden transformarse en *logismoi* cuando se vuelven apasionadas. Esto es, en efecto, lo que afirma en *Capítulos de los discípulos de Evagrio*: “El *logismos* [es] la representación apasionada”⁴⁴⁴. Al utilizar el término *νόημα* -que aquí traducimos, siguiendo la lección de Géhin y Guillaumont, como “representación”- para designar primariamente la imagen provocada por la percepción de un objeto sensible, Evagrio está articulando libremente una tradición aristotélico-estoica acerca del proceso de conocimiento⁴⁴⁵. Es decir, se está refiriendo a una instancia propia de la actividad cognoscitiva humana⁴⁴⁶:

⁴⁴³ *Pens.* 22.

⁴⁴⁴ *Cap. Disc.* 65.

⁴⁴⁵ Sin duda, se abren aquí una serie de interrogantes. Por ejemplo, en qué sentido Evagrio es receptor de una tradición para la que el término *νόημα* se vincula más al “concepto” que a la “imagen”. También si este que lo vincula a la imagen es el único sentido en que el término *νόημα* se encuentra en Evagrio. Géhin y Guillaumont responden estos interrogantes: “Una noción fundamental es expresada por la palabra *νόημα* que, tomada de Aristóteles, aparece 47 veces en este tratado [*Sobre los Pensamientos*] y que nosotros hemos traducido, después de muchas vacilaciones, por ‘representación’. Lo que Evagrio llama *νόημα* para designar la imagen provocada por la percepción de un objeto sensible corresponde exactamente a lo que los estoicos denominaban *φαντασία*, término que se traduce habitualmente por ‘representación’ [...] Se puede preguntar porqué al término estoico *φαντασία* Evagrio ha preferido la palabra aristotélica *νόημα*. De hecho, en virtud del principio de que todo conocimiento es de origen sensible, el *νόημα* aristotélico tiene por origen la imagen producida por la percepción de un objeto sensible, imagen llamada habitualmente *φαντασμα*; pero el *νόημα* es distinto de esta imagen porque, recibido por el intelecto, es elaborado por él, en cierto modo ‘conceptualizado’, de donde el sentido de ‘concepto’ que puede recibir habitualmente la palabra (cf. *Del Alma* III 8 431 b – 436 a). Se puede pensar que es esta relación estrecha que tiene la imagen con el intelecto lo que ha determinado a Evagrio a designarla por el término *νόημα*, con preferencia al término estoico *φαντασία*” (P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT & A. GUILLAUMONT, “Introduction”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, Paris, Cerf, 1998, pp. 24-25).

El sentido del término *νόημα* que nosotros venimos subrayando y a partir del cual Evagrio trata el tópico de los *logismoi*, es, entonces, el de representación imaginativa. Sin embargo, indiquemos que el término *νόημα*

Es necesario comenzar por decir cómo el intelecto por naturaleza recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y una huella conforme a ellos por intermedio del instrumento que es nuestro cuerpo. Tal como sea la forma del objeto, tal será necesariamente también la imagen que recibe el intelecto; de allí que las representaciones de los objetos son llamadas copias, ya que ellas conservan la misma forma que ellos⁴⁴⁷.

Por ello indica que “Si las representaciones son el mal, aquel que ha fabricado el intelecto de una tal manera es responsable”⁴⁴⁸, queriendo con esto decir que el intelecto conoce mediante νοήματα y que, por tanto, no está allí el mal pues así hemos sido creados por Dios. En este sentido, vemos que los νοήματα no son necesariamente *logismoi* y lo que el monje debe cuidar es que no se transformen en *logismoi* sino que sean el medio para alcanzar un conocimiento profundo y verdadero de las cosas. Esto está expresado bellamente en el capítulo diecisiete del tratado *Sobre los pensamientos*, donde el Póntico, usando imágenes bíblicas, deja en claro que son las pasiones las que hacen a una representación un producto cognitivo, por así decir, mórbido, cuando ellas son en realidad el medio para conocer una realidad que le ha sido dada al hombre para ascender hacia el conocimiento de Dios.

El Señor ha confiado las representaciones de este siglo al hombre como ovejas a un buen pastor [...] Para ayudarlo, le ha dado la parte irascible y la parte concupiscible, a fin de que la primera ponga en fuga a las representaciones que son lobos, y por la segunda cuide a las ovejas. [...] Es necesario entonces, que el anacoreta vigile noche y día a este pequeño rebaño, por miedo a que alguna de las representaciones sea presa de las bestias salvajes o caiga en manos de malhechores, y si tal cosa sucede debe enseguida arrancarla de la boca del león y de la osa. La representación concerniente a un hermano deviene presa de las

también asume en otros lugares de la obra evagriana el sentido, quizá más fiel al aristotélico, de representación no imaginativa: “Entre las representaciones (νοημάτων), las unas dan una impresión y una figura a nuestra facultad directriz, las otras suministran solamente un conocimiento, sin imponer al intelecto ni huella ni figura. Así el versículo ‘Al comienzo era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios’ deposita en el corazón una representación (νοήμα), sin imponerle una figura o una huella” (*Pens.* 41); “A través del oído [la mente] capta las representaciones que imprimen una forma o no imprimen una, porque una palabra (puede) significar tanto objetos sensoriales como objetos contemplativos” (*Sk.* 17).

Para ver con detenimiento este asunto remitimos a los puntos II y III, de la citada introducción de Géhin y Guillaumont al tratado *Sobre los Pensamientos*.

⁴⁴⁶ Por cierto, los νοήματα pueden también ser aportados por la memoria que guarda los productos de experiencias perceptivas y cognoscitivas pasadas. Acerca de esto se puede ver: A. GULLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, p. 284; R. PERETÓ RIVAS, “Conocimiento e ignorancia”, *op. cit.*, pp. 284-285.

⁴⁴⁷ *Pens.* 251.

⁴⁴⁸ *Cap. Disc.* 118.

bestias salvajes, si se la hace pastar en nosotros con odio; la que concierne a la mujer, si se la alimenta en nosotros con una concupiscencia vergonzosa; la de la plata y el oro, si ella es acorralada con codicia; y las representaciones de los santos carismas, si se las hace pastar en compañía de la vanagloria. Lo mismo ocurrirá con otras representaciones, cuando ellas son la presa de las pasiones⁴⁴⁹.

También en los *Capítulos de los discípulos de Evagrio*, se insiste repetidamente en esta idea:

No es contra los objetos ni contra las representaciones, sino contra las pasiones que se les adjuntan que debemos combatir⁴⁵⁰.

Si las representaciones de los objetos son el mal, aquel que ha fabricado el intelecto de una tal manera es responsable, y si los objetos fueran el mal, aquel que los ha creado sería él mismo responsable. Pero ni las representaciones ni los objetos son el mal, evidentemente, sino el movimiento del libre arbitrio hacia lo peor⁴⁵¹.

El mal no está en el intelecto, ni en el objeto, ni en la representación del objeto, sino en la pasión unida a la representación. Y soy yo quien es responsable de su existencia, ya que lo soy también de su desaparición⁴⁵².

Consignemos, por último, un texto más que repite la misma idea y que pertenece a los *Escolios a los Salmos*: “No son los objetos ni sus representaciones, sino las representaciones apasionadas de los objetos quienes encadenan el intelecto”⁴⁵³.

Vemos entonces que las pasiones desorbitadas pueden instrumentar los νοήματα y transformarlos así en *logismoi*. Este es el sentido de decir que los *logismoi* son actividad cognitiva imaginativa propia de la enfermedad del alma.

Pero atendamos ahora al carácter racional-lógico (complementario del imaginativo) que también pueden tener los *logismoi*, y que vemos desplegado, de modo eminente, en *Antirrhético*. Ya hemos visto en aquel texto de *Capítulos de los discípulos de Evagrio* que citábamos más arriba, que los *logismoi* se caracterizan por su gran fuerza persuasiva y por

⁴⁴⁹ *Pens.* 17.

⁴⁵⁰ *Cap. Disc.* 65.

⁴⁵¹ *Cap. Disc.* 118.

⁴⁵² *Cap. Disc.* 165.

⁴⁵³ *Esc. Sal.* 145, 7.

desplegar argumentos convicentes (Πιθανῶς). Pues bien, el *Antirrhético* es un ejemplo exhaustivo de cómo los *logismoi* son generalmente elaboraciones lógicas procedentes de las inclinaciones pasionales o de las disposiciones habituales de la parte pasional del alma enferma, que procuran mediante argumentos convincentes garantizar la satisfacción de esas pasiones a cuyo calor nacen. Digamos en este sentido que los *logismoi* constituyen una actividad racional al servicio de las pasiones. Consignemos a modo de ejemplo algunas sugerencias concretas de los ocho *logismoi* que podemos encontrar en la citada obra *Antirrhético*, para ver cómo Evagrio identifica la lógica pasional de los pensamientos malvados a fin de desbaratarla. Las sugerencias concretas son reconducidas a su raíz pasional dejando en evidencia el engaño de los argumentos que usan mediante la presentación de un texto de la Escritura opuesto. Ya en el prólogo mismo a esta obra nuestro autor nos habla de la necesidad de identificar la “insensatez” de estas sugerencias como primer paso para desarticularlas⁴⁵⁴.

Comencemos por una sugerencia del *logismos* de la avaricia que, aunque no explicita como otros pasajes, el razonamiento completo de la sugerencia, sí contiene excepcionalmente una explicación muy clara de aquello que indicamos respecto a cómo Evagrio intenta reconducir a su raíz pasional al *logismos* a fin de desbaratarlo.

Para el alma que recibe oro destinado a la utilidad de los hermanos y, olvidando la lepra de Guejazí, desea gastarlo a su antojo –aquellos que leen reflexionen sobre cómo el profeta Eliseo había develado el pensamiento de avaricia, primero indicando las pasiones malvadas y, luego, los razonamientos que lo circundan; el resultado de ello es un largo período en el cual los pensamientos obstaculizan con intenciones malvadas la mente y la vuelven leprosa⁴⁵⁵.

En el caso de la gula, Evagrio identifica razonamientos engañosos como este:

Contra el pensamiento que nos impide compartir nuestra provisión de alimento y nuestros vestidos con los necesitados por el hecho de que los recursos no son suficientes para nosotros y para ellos; él [nos sugiere] que hay ciertamente otro más débil y necesitado que el que está delante y es a ese a quien conviene dar y no a éste, que busca comer y vestirse

⁴⁵⁴ *Ant.* Prol. 3.

⁴⁵⁵ *Ant.* III, 15. Evagrio se está refiriendo aquí a un pasaje del segundo libro de los Reyes (5, 17-27), en el cual el profeta Eliseo descubre el engaño de su siervo Guejazí que actúa movido por la avaricia.

sin fatiga: ‘Quien tiene dos túnicas, dé una a quien no tiene; y quien tiene alimento, haga otro tanto’ (Lc. 3, 11)⁴⁵⁶.

En el caso de la soberbia, el Póntico identifica como procedente de la pasión por la autoexaltación, ciertos pensamientos y razonamientos acerca de sí y de los otros, e incluso ciertos juicios de tipo doctrinal erróneos. Identifica y reconduce a aquella pasión, por ejemplo, las siguientes autoevaluaciones:

El pensamiento de la soberbia que me exalta y me levanta en alto como uno que es irreprochable y no acoge más pensamientos impuros⁴⁵⁷.

Contra el pensamiento soberbio que me glorifica, ya que, habiendo orado, no solo no soy más esclavo del vientre, sino que incluso he vencido a la ira⁴⁵⁸.

El pensamiento de soberbia que me alaba porque yo he edificado las almas [conduciéndolas] sobre rectas sendas y [guiándolas] al conocimiento de Dios⁴⁵⁹.

También despeja la raíz pasional de ciertos juicios y razonamientos acerca de los otros hombres:

El pensamiento [de la soberbia] que nos aconseja despreciar a nuestros santos padres porque no han sufrido tanto como nosotros en su vida⁴⁶⁰.

El pensamiento de la soberbia que se burla de la soberbia de los hermanos por considerarlos negligentes en la práctica de los mandamientos⁴⁶¹.

El pensamiento soberbio que se justifica a sí mismo y no es benévolo hacia algo que ha sido hecho por los hermanos por debilidad⁴⁶².

El pensamiento soberbio que desprecia al hermano que no come y lo considera una persona débil que se da al ayuno porque, si comiese, no estaría en grado de combatir⁴⁶³.

Asimismo es en la identificación de las sugerencias de la pasión de la soberbia, donde Evagrio aborda un tópico que también aparece en otras obras y que muestra

⁴⁵⁶ *Ant.* I, 49.

⁴⁵⁷ *Ant.* VIII, 2.

⁴⁵⁸ *Ant.* VIII, 55.

⁴⁵⁹ *Ant.* VIII, 30.

⁴⁶⁰ *Ant.* VIII, 8.

⁴⁶¹ *Ant.* VIII, 31.

⁴⁶² *Ant.* VIII, 52.

⁴⁶³ *Ant.* VIII, 55.

claramente su noción -en el marco de la cual debe ser inscripta su concepción de los *logismoi*- acerca de la actividad racional que puede estar al servicio de las pasiones enfermas. Nos referimos a la raíz pasional que encuentra en la postulación de ciertos puntos doctrinales erróneos o heréticos (αἱρετικοί), como los llaman los *Capítulos de los discípulos de Evagrio*. En *Antirrhético* reconduce, por ejemplo, a la soberbia el siguiente razonamiento de implicancia doctrinal: “El pensamiento blasfemo que niega nuestra libertad y dice que no es por nuestra voluntad que pecamos o somos justificados, por tanto el juicio no será pronunciado en manera justa”⁴⁶⁴.

Por lo demás, la soberbia mueve principalmente a una concepción errónea de Dios que constituye para Evagrio “la caída más grave”⁴⁶⁵. Dios no es ya la causa de las buenas acciones⁴⁶⁶ ni aquél de quien proviene la victoria⁴⁶⁷, sino que “el pensamiento soberbio se considera a sí mismo Dios”⁴⁶⁸.

En otras obras se habla también de esta raíz pasional que tendría lo que Evagrio llama heterodoxia (ἑτεροδοξία) o herejía (αἵρεσις) en tanto doctrinas erróneas. Mencionemos esto -y consignemos algunos textos de muestra- como la expresión más radical de aquella actividad racional al servicio de las pasiones que tiene en los *logismoi* sus productos primarios y en las postulaciones doctrinales “heréticas” el corolario de la acción persistente y triunfante de éstos. En *KG* aparece, por ejemplo, la idea de cómo las pasiones oscurecen la visión de las razones de las disposiciones de Dios: “El movimiento multiforme y las pasiones diversas de los *logikoí* han forzado las intelecciones que conciernen a la providencia a aparecer oscuramente, y su índole diversa ha ocultado las intelecciones que conciernen al juicio”⁴⁶⁹.

En *Escolios a los Proverbios*, se pone de manifiesto lacónicamente el grado de extravío intelectual al que podría llegar el alma que no ha logrado dominio sobre su

⁴⁶⁴ *Ant.* VIII, 16.

⁴⁶⁵ *TP* 14.

⁴⁶⁶ *Ib.*

⁴⁶⁷ *Ant.* VIII, 22.

⁴⁶⁸ *Ant.* VIII, 49b.

⁴⁶⁹ *KG* V, 23.

concupiscencia: “El alma pura encuentra sus delicias en la ciencia, pero el alma impura considera incluso la pseudociencia como la verdadera ciencia”⁴⁷⁰.

En los *Capítulos de los discípulos de Evagrio*, la idea es expuesta con meridiana claridad comprendiendo la herejía como el resultado intelectual de una vida en la que no se ha combatido contra las pasiones:

Los heréticos son pues castigados, no porque ellos son heréticos, sino porque ellos han llevado una vida malvada, porque no es posible devenir herético si no se ha llevado una vida malvada, sea en palabra sea en acción. Ellos sufrirán pues un justo juicio, no porque ellos tropiecen sino porque, cegándose con la embriaguez, la desobediencia y la avaricia, ellos ‘avanzan en la oscuridad’⁴⁷¹.

En el mismo sentido, en su obra *El gnóstico*, nuestro autor previene insistentemente contra ciertas indagaciones y discusiones intelectuales prematuras –sobre todo de los jóvenes- en las que se buscan abordar –sin haber alcanzado una medida mínima de las pasiones- aspectos doctrinales, o “escrutar” imprudentemente y sin orientación de un sabio “las razones de los corporales y de los incorpóreos”⁴⁷². En esta discusión prematura que está al servicio de las pasiones, de la “gloria pasajera”⁴⁷³, se halla el caldo de cultivo de los heréticos: “No es el mismo el tiempo de la explicación y el de la discusión. Es necesario reprimir a esos que prematuramente hacen objeciones. Está allí, en efecto, la costumbre de los heréticos y de los disputadores”⁴⁷⁴.

4.2.3. El rol de los demonios

En este contexto no resulta extraño que, al hablar de la finalidad que persiguen los demonios y por la cual entran a jugar un rol que aún no hemos explicitado en la

⁴⁷⁰ *Esc. Prov.* 331.

⁴⁷¹ *Cap. Disc.* 125 cum suplemento (F3).

⁴⁷² *Gnos.* 25.

⁴⁷³ *Gnos.* 24.

⁴⁷⁴ *Gnos.* 26. Comentando la idea que Evagrio desarrolla en estos capítulos, Guillaumont y Géhin remiten al diálogo platónico *República* (VII, 539 ad). Efectivamente, encontramos en esta obra del discípulo de Sócrates, una idea semejante a la desarrollada por Evagrio en *El Gnóstico* pues Platón se refiere allí a los peligros que entraña admitir prematuramente a los jóvenes en la dialéctica en tanto no tienen las disposiciones requeridas y ello no haría más que aumentar en ellos el gusto reprobable por la disputa y el escepticismo.

conformación de los *logismoi*, Evagrio se refiera expresamente al alejamiento del conocimiento:

Acerca de la contemplación de los seres y de la ciencia de la Trinidad, los demonios y nosotros sostenemos un gran combate; ellos queriendo impedirnos conocer y nosotros buscando aprender⁴⁷⁵.

Toda guerra que se libra entre nosotros y los demonios impuros, no tiene otro motivo que la contemplación espiritual; pues ésta es muy hostil y odiosa para ellos; mas para nosotros es causa de salvación y muy agradable⁴⁷⁶.

Ya hemos indicado que Evagrio apela en diversas ocasiones a los demonios para explicar los *logismoi*. Dilucidar su acción nos permite tener una visión completa de todos los sentidos en que el término *logismoi* es usado por Evagrio y ver mejor hasta qué punto es por este producto cognitivo del alma enferma, que la condición mórbida misma se puede profundizar.

No podemos ignorar, si queremos ser fieles al pensamiento del Póntico, esta presencia preternatural que él percibe en la vida de los hombres y que se vuelve palmaria a su entender en el ámbito del pensamiento y de estos productos característicos del alma enferma que son los *logismoi*. Los demonios, en efecto, “como resultado del estudio, han aprendido el lenguaje de los hombres”⁴⁷⁷ y es en el lenguaje interior del hombre donde concretan su ataque. Ellos soplan, dicen, sugieren palabras al oído, indica Evagrio⁴⁷⁸. El lenguaje posee en el pensador del Ponto un potencial patógeno cuyo negativo es su virtualidad curativa. Los demonios buscan, en efecto, profundizar la enfermedad.

Esta apelación a una realidad preternatural que Evagrio realiza con frecuencia al hablar de los *logismoi*, se complementa naturalmente en su pensamiento con una comprensión que podríamos denominar más estrictamente psicológica. Los demonios -que, como los ángeles, poseen, de acuerdo al pensamiento evagriano, una influencia concreta

⁴⁷⁵ KG III, 41.

⁴⁷⁶ Or. 50.

⁴⁷⁷ KG IV, 35.

⁴⁷⁸ Ant. I, 2, 3, 17; II, 4, 5; III, 16, 37; V, 26; VI, 41, 4321.

sobre la vida de los hombres⁴⁷⁹ - lo que hacen, en rigor, es reforzar mediante palabras el movimiento pasional propio del alma enferma. Imprimen representaciones y procuran reforzar la lógica de las pasiones. Por ello en ocasiones Evagrio identifica su influencia con los *logismoi*. Que estos sean, como hemos dicho, el correlato cognitivo de las pasiones enfermas sigue siendo válido pues, como decimos, lo que hacen los demonios, de acuerdo al pensamiento de Evagrio, es valerse del movimiento pasional *parà phýsin* y de su correlato cognitivo anejo para introducir hábilmente palabras e impresiones que profundicen ese movimiento y consoliden el pensamiento que de él surge. Por eso Evagrio indica que “Los demonios prevalecen sobre el alma cuando las pasiones se multiplican”⁴⁸⁰. Cuando la parte irascible “está plena de humildad por el recuerdo de Dios”, y la parte concupiscible “está toda inclinada hacia el Señor”, entonces el *nous* “no teme a nuestros adversarios que circulan por fuera del cuerpo”⁴⁸¹: “De los (varios tipos de) pensamientos, algunos nacen de un movimiento del alma. Otros vienen de fuera, por las acciones de los demonios”⁴⁸².

Esta acción que viene de fuera por lo general se asocia a una pasión y sus sugerencias toman fuerza en el alma a partir de dicha pasión, pues se refieren a recuerdos, palabras, razonamientos vinculados a ésta:

A causa de la codicia los demonios hacen nacer [en el alma] todo género de tentaciones⁴⁸³.

El demonio de la fornicación por medio de un deseo pasional imprime una visión de aspecto impuro en mi mente⁴⁸⁴.

Investiguemos cómo [los demonios] ponen en movimiento la memoria; ¿no será por intermedio de las pasiones? Sí, evidentemente⁴⁸⁵.

Cuando, habiendo cogido un pretexto, la parte irascible de nuestra alma es profundamente turbada, allí está el momento en el que los demonios nos sugieren que la anacoresis es bella,

⁴⁷⁹ “Los ángeles y los demonios se acercan a nuestro mundo; pero nosotros no podemos acercarnos a sus mundos. En efecto, no podemos hacer que los ángeles se aproximen más a Dios, ni pensar en contaminar más a los demonios” (KG III, 78.)

⁴⁸⁰ KG IV, 85.

⁴⁸¹ KG IV, 73.

⁴⁸² Sk. 48.

⁴⁸³ Ant. II, 62.

⁴⁸⁴ Ant. II, 54.

⁴⁸⁵ Pens. 4.

para impedirnos poner fin a lo que había causado nuestra tristeza, y liberarnos así de nuestra turbación. Pero cuando la parte concupiscible es violentamente excitada, entonces, al contrario, ellos trabajan para hacernos sociables, nos llaman duros y salvajes a fin de que, deseando cuerpos, tengamos comercio con cuerpos⁴⁸⁶.

La acción del demonio toma su fuerza de la enfermedad de las pasiones, pues “es a partir de estas dos pasiones (se refiere a las partes irascible y concupiscible) que se forman poco a poco todos los pensamientos demoníacos que precipitan el intelecto en la ruina y la perdición”⁴⁸⁷. Y por ello el Póntico dirá que “La impasibilidad imperfecta se dice relativamente de los demonios que luchan contra ella [el alma]”⁴⁸⁸, queriendo significar con ello, como indica Guillaumont en el comentario a este pasaje, que la fuerza de los demonios viene de lo que le falta al alma para llegar a la salud de las pasiones o impasibilidad (*apátheia*). En el capítulo treinta y cuatro del tratado *Sobre los pensamientos*, nuestro autor indica que cada demonio tiene una “pasión que le es cara” y que son “los pensamientos de una cierta pasión” los que él acicala a fin de hacer implosionar y poner en movimiento esa pasión. Es decir, que los demonios, por así decir, se “especializan” en una pasión, reconocen las palabras y los pensamientos inherentes a ella y son capaces de promoverlos a fin de llevar al *nous* lejos del conocimiento y “apagar su bienaventurada luz”⁴⁸⁹ por la satisfacción de una pasión.

4.2.4. Los *logismoi* y el hundimiento en la ignorancia

Señala Peretó Rivas que “para Evagrio Póntico la ignorancia no es solo ausencia de conocimiento sino que es conocimiento de una realidad falsa, presentada como tal por los *logismoi*”⁴⁹⁰. A esto puede estar haciendo referencia Evagrio cuando indica que el alma sumida en la ignorancia y en las pasiones que engendran los *logismoi*, ve fantasmas, es decir, ve cosas que no existen y que se interponen entre la realidad y ella: “El tercer

⁴⁸⁶ TP 22.

⁴⁸⁷ Pens. 3

⁴⁸⁸ TP 60.

⁴⁸⁹ Pens. 37.

⁴⁹⁰ R. PERETÓ RIVAS, “Conocimiento e ignorancia”, *op. cit.*, p. 76.

renunciamiento es la separación de la ignorancia, la cual tiene la costumbre de aparecer a los hombres como fantasmas en el combate, según el grado de su crecimiento”⁴⁹¹.

Como ya indicamos en el capítulo dos (punto 2.3), haciendo referencia a la exégesis evagriana, los filisteos quieren ocupar la tierra prometida. Ésta es en Evagrio el símbolo del conocimiento de la realidad creada (*physiké*), y aquéllos [los filisteos] el de los demonios. Que los filisteos quieran ocupar la tierra prometida sugiere que los demonios –que aquí son considerados en aquel rol de promotores de los *logismoi*- quieren usurpar el ámbito del conocimiento y proponer uno falso.

De este modo con estas consideraciones acerca de los *logismoi* desembocamos, como no puede ser de otra manera, en la ignorancia. En efecto, con su acción sobre el alma los *logismoi* –procedan o no de una sugestión demoníaca directa- no hacen sino –cuando sus insinuaciones tienen éxito- aumentar y profundizar la ignorancia: buscan llegar al extremo de considerar al propio ser como absolutamente independiente de Dios y, consecuentemente, como Dios mismo, según hemos visto. Se arriba así a una noción de sí específicamente opuesta a aquella que el *nous* poseía en el estado de unidad (Ἡ μονάς).

Recordemos que el *logismos* del orgullo busca “no reconocer que la victoria viene de Dios”⁴⁹² sino que “atribuye la victoria a las propias fuerzas”⁴⁹³ e “incita a no reconocer la ayuda de Dios, sino a creer que es ella [el alma] misma la causa de las buenas acciones”⁴⁹⁴. El alma puede llegar al extremo en el que “se considera a sí misma Dios”⁴⁹⁵.

No es extraño que Evagrio al referirse a esta suprema ignorancia de sí, hable también de enfermedad: “Está enfermo (νοσεῖ) de soberbia quien se separa de Dios, atribuyendo a las propias fuerzas las obras rectas que cumple”⁴⁹⁶.

Por ello con este descenso a la suprema ignorancia que pueden operar los *logismoi*, se arriba a la “caída más grave” y a una especie de paroxismo: “Vienen a continuación la cólera, la tristeza y, lo que es el último de los males, el extravío del espíritu, la visión de

⁴⁹¹ *KG I*, 80 (S₁)

⁴⁹² *Ant.* VIII, 22.

⁴⁹³ *Ant.* VIII, 25.

⁴⁹⁴ *TP* 14.

⁴⁹⁵ *Ant.* VIII, 49b.

⁴⁹⁶ *OEM* 17.

una muchedumbre de demonios en el aire”⁴⁹⁷. Así, y como indica nuestro autor en *Escolios al Eclesiastés*, si se da lugar en el corazón al “pensamiento impío (λογισμὸς ἀσεβήης)” se llega a “morir en la ignorancia (ἀποθάνη ἀγνοσίᾳ)”.

Un ejemplo gráfico de este hundimiento mortal en la ignorancia suprema que es el orgullo, se puede encontrar en la historia del anciano Herón relatada por el discípulo de Evagrio, Casiano, en una de sus *Conferencias* y evocada por Evagrio al hablar precisamente del orgullo. Este *logismos* puede, en la comprensión evagriana del dinamismo psicoespiritual, enfermar al monje y enloquecerlo hasta el punto de pensar, por ej., que por el mérito de sus virtudes y trabajos, por haber llegado a ser un “monje perfecto”⁴⁹⁸, podría salir indemne después de precipitarse a un pozo, como relata Casiano que le sucedió al anciano Herón.⁴⁹⁹ Resulta significativo el texto de la Sagrada Escritura que, sin más, evoca Evagrio para rechazar el *logismos* que engaña al monje susurrándole al oído que ha logrado la perfección. Se trata del fragmento del Eclesiastés que reza: “Es mejor un perro vivo que un león muerto”⁵⁰⁰. Nuestro monje podría estar recordando aquí al anciano Herón. En efecto, en el capítulo veintitrés de su tratado *Sobre los pensamientos* y en el diecisiete del su obra *Ocho espíritus de la maldad*, realiza una descripción detallada del desequilibrio psíquico y el hundimiento final en la locura en que se puede caer a causa de los pensamientos de orgullo y hace referencia, en el primero de los tratados, a dos hermanos suyos en la vida monástica cuyo naufragio mental está siempre aleccionadoramente bajo sus ojos. Guillaumont y Géhin señalan, comentando este pasaje, que muy probablemente Evagrio está haciendo referencia aquí a dos monjes de los que habla el discípulo y biógrafo de monje del Ponto, Paladio, en su *Historia Lausíaca*⁵⁰¹. Estos dos monjes son Valens y Herón. Por lo demás, Casiano es contemporáneo y discípulo de Evagrio y es este último una de sus principales fuentes⁵⁰².

Aquel orgullo o soberbia desequilibrante -fundada en la necesidad de enaltecer y exaltar al propio yo- es la que lleva al monje a creer que ha alcanzado la perfección, que ha

⁴⁹⁷ TP 14.

⁴⁹⁸ Ant. VIII, 39.

⁴⁹⁹ JUAN CASIANO, *Conférences I-VII*, Trad. y notas Dom Eugène Pichery, Cerf, Paris 2008, pp. 164-167.

⁵⁰⁰ Ant. VIII, 39.

⁵⁰¹ Nota 3 de A. Guillaumont, C. Guillaumont y P. Géhin a: *Pens.* 23.

⁵⁰² DOM EUGÈNE PICHERY, “Introduction”, en: JUAN CASIANO, *Conférences...* p. 65 ss.

subido hasta una gran altura, que él es la causa de muchas buenas acciones y que el resto le debe reconocimiento por ello⁵⁰³. Aquella necesidad de exaltar al yo que lleva a imaginar y a proyectar determinadas situaciones en las que el propio yo es enaltecido y alabado (vanagloria⁵⁰⁴), deviene en una creencia irracional consistente en la certeza de que se ha alcanzado por las solas fuerzas la perfección. Todo esto lo hemos visto en el punto 4.1.2 del presente capítulo.

Alcanzado este endiosamiento se está, por lo mismo, incluso más allá de las leyes de la naturaleza. Tirarse a un pozo y salir indemne lo probaría. Aquella condición irremediable y definitiva que Evagrio ve en el naufragio del orgullo, se muestra patentemente en el caso de Herón el cual persiste en su delirio de grandeza, aún moribundo durante los dos días que duró su agonía⁵⁰⁵. Por eso Evagrio propone frente al pensamiento “que me exalta como si hubiera alcanzado la perfección en la práctica de los mandamientos”⁵⁰⁶ o “como si en mi mente no hubiera huella de pecado”⁵⁰⁷, la meditación de textos de la Escritura que muestren el engaño demoníaco que significa creerse perfecto y sin huella de pecado. Propone, como veremos en la última parte, comprender adecuadamente el yo a la luz de las Sagradas Escrituras.

⁵⁰³ TP 14; OEM 17.

⁵⁰⁴ TP 13.

⁵⁰⁵ JUAN CASIANO, *Conférences*, p. 167.

⁵⁰⁶ *Ant.* VIII, 58.

⁵⁰⁷ *Ant.* VIII, 59.

PARTE III: La terapéutica del alma y la palabra del gnóstico

Capítulo V: Marco general del reconocimiento evagriano de la capacidad terapéutica de la palabra.

Frente a este completo panorama del estado actual del alma, y frente a un planteamiento etiológico como el que hemos intentado reconstruir, se entiende que Evagrio comprenda al cristianismo como un itinerario hacia la salud. Un itinerario en el marco del cual aparecerá la palabra como un recurso potencialmente terapéutico que brinda un auxilio imprescindible en el camino hacia la “perfecta salud”⁵⁰⁸. Evagrio reconoce en la palabra una virtualidad curativa, y lo hace –como veremos en este capítulo– a la zaga de una importante tradición de pensamiento y en el marco de una singular interpretación del dogma cristiano de la salvación. Y, cierta y primariamente, a partir de la noción de enfermedad del alma que hemos intentado desentrañar, pues se trata de la salvación de un *nous* caído. En efecto, es frente a la ignorancia que la palabra es propuesta como recurso terapéutico en tanto ella es capaz de encarnar el *lógos* que sana la ignorancia. Asimismo este rol le es otorgado a la palabra en el contexto de una comprensión del designio salvador de Dios que busca curar al *nous* caído.

A partir del reconocimiento de la capacidad terapéutica de la palabra, Evagrio propone modos en los que dicha capacidad puede ser actualizada. Será necesario examinar entonces, a fin de indagar en las implicancias de aquel reconocimiento, su concepción de la palabra como *lógos-phármakon*, inscrita en el designio salvador de la Providencia. Ello no sin presentar antes un breve panorama histórico que nos muestre los antecedentes que, sin duda, están operando en la concepción evagriana. Posteriormente tendremos que ubicar el posible despliegue terapéutico de la palabra en aquel itinerario que estudiamos en el capítulo dos, a fin de visualizar el espacio preciso en el que se despliega aquella virtualidad curativa. Con ello ya habremos establecido el marco general del reconocimiento evagriano de la capacidad terapéutica de la palabra. Así será posible descender luego, en el último

⁵⁰⁸ *Pens.* 15.

capítulo, a analizar detenidamente el modo principal en que esta potencialidad terapéutica de la palabra puede y debe ser actualizada, de acuerdo a la propuesta de nuestro autor.

5.1. Breve panorama histórico

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 *Cármides*. Asimismo no se puede ignorar lo establecido por Aristóteles acerca del poder persuasivo de la palabra, pues en este poder Evagrio basa la propuesta de la palabra como recurso terapéutico. Para el Pónico, ella persuade y cura porque, como profundizaremos más adelante, 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 misma⁵⁰⁹.

Entre los antecedentes antiguos mencionemos también a Gorgias y a Plutarco. El segundo de posible influencia más directa en Evagrio. La mención de estos dos pensadores antiguos resulta relevante por la significativa aplicación del término *phármakon* a la palabra que hacen ambos. Como veremos, también Evagrio se permitirá usar el término *phármakon* para hablar del *lógos* en la doble significación que tiene este término en su pensamiento. Para Gorgias las palabras son comparables a los fármacos pues pueden producir en el alma efectos semejantes a los que producen en el cuerpo los medicamentos⁵¹⁰. Plutarco, por su

⁵⁰⁹ P. LAÍN ENTRALGO, *La curación*, pp. 167-174.

⁵¹⁰ GORGAS, *Encomio de Helena* 14.

parte, indica en dos ocasiones que la palabra que reprende o causa tristeza puede ser para el alma un *phármakon*⁵¹¹.

Foucault, por otra parte, ha llamado la atención sobre esta función comparable al medicamento que en la Antigüedad clásica y cristiana se le asignaba a los discursos, a los *lógoi*⁵¹².

Esta tradición clásica, de la que consignamos solo algunos algunos de los mojones más importantes que podrían estar gravitando en Evagrio, está operando sin duda en la época de la Antigüedad Tardía en la que el Póntico desarrolla su obra. El mismo Laín Entralgo que tan exhaustivamente se ha ocupado del tópico en el pensamiento clásico, indica al cerrar su obra –como señalábamos al iniciar nuestro estudio– 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 Nisa, 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, encantarlos y curarlos”⁵¹³.

Clemente y su discípulo, Orígenes, tan importantes ambos 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 *Lógos therapeutikós* que cura las pasiones mediante una acción educativa consistente en aconsejar y consolar:

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

⁵¹¹ PLUTARCO, *Sobre cómo se debe escuchar*, 46D; *Cómo distinguir a un adulator de un amigo* 55C.

⁵¹² M. FOUCAULT, “La hermenéutica del sujeto”, en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 282-284.

⁵¹³ Cfr. C. HARRISON, *The Art of Listening in the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 3-11.

efecto, se ocupa de la educación y no de la instrucción; su fin es hacer mejor al alma, no enseñarle⁵¹⁴.

He aquí el *Lógos*, nuestro Pedagogo, que por sus consejos cura las pasiones contra natura de nuestra alma⁵¹⁵.

Para Orígenes este Médico divino cura por sus palabras, que están en las Escrituras. La palabra de Dios tiene efectos curadores y el Evangelio es medicina: “Cuando tú veas un hombre herido por sus pecados y atravesado por las flechas del 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”,⁵¹⁶.

Mencionemos también en este somero recorrido histórico que retomaremos a la hora de hablar del Cristo médico, a otro pensador de Alejandría que ejerció influjo sobre Evagrio, pues fue maestro de su propio maestro, Gregorio Nacianceno. Nos referimos a San Atanasio, a quien el Póntico llama “santa luminaria”⁵¹⁷. En su *Vida de Antonio*, el santo extiende significativamente la noción de médico espiritual, originalmente identificada con Cristo, a aquellos que, como Antonio, llegan a ser, en virtud de su sabiduría, ministros de una palabra que cura. Esto resulta significativo en el marco de nuestro estudio pues en Evagrio es el gnóstico, es decir, el monje que ha alcanzado la sabiduría, quien puede ejercer un auténtico ministerio médico con su palabra. Como veremos más adelante, Evagrio cita al mismo Antonio como el paradigma del gnóstico que ve los *lógoi* de las cosas y en virtud de esa visión puede curar. San Atanasio dirá, entonces, acerca de Antonio:

Fue como si Dios hubiera dado un médico a Egipto. Porque ¿quiénes que vinieron a él afligidos no retornaron gozosos? ¿O que vinieron lamentándose sobre sus muertos no dejaron enseguida el duelo? [...] ¿Qué monje que, habiéndose dejado llevar por el relajamiento, no devenía más fuerte después de haber venido a él? [...] ¿Quién venía en fin, trastornado por sus pensamientos, y no experimentaba la calma del espíritu?⁵¹⁸.

⁵¹⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* I, I, 1, 4.

⁵¹⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* I, II, 6, 1. 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* 13 (2009), 123-137.

⁵¹⁶ ORÍGENES, *Homélie sur les Nombres* XIV, 2. Ver también de Orígenes, entre otros: *Homélie sur l'Exode* II, 2 y *Homélie sur la Genèse* XVI, 4.

⁵¹⁷ *Gnos.* 46.

⁵¹⁸ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vie d'Antoine*, 87, 3.

Antonio es comparado con un médico. Los medicamentos (φάρμακα) que este médico usa son las palabras. Se trata, como veremos, de palabras que le es posible pronunciar en virtud de haber alcanzado la gnosis. Con ellas fortalece el alma, la sosiega, la libra de pensamientos perturbadores, la colma de gozo.

Mencionemos por último al íntimo amigo de Gregorio Nacianceno y maestro directo de Evagrio, Basilio de Cesarea. En sus Homilías contra las pasiones compara, por ejemplo, el efecto benéfico de las exhortaciones con las prescripciones de los médicos:

Lo mismo que las prescripciones de los médicos, cuando son acertadas y de acuerdo a la lógica del oficio, manifiestan su beneficio precisamente después de haberlas probado, así también en las exhortaciones espirituales, es exactamente después que los consejos obtienen un resultado que lo atestigua, cuando manifiestan su sabiduría y utilidad para la enmienda de la vida y el perfeccionamiento de los que los obedecen⁵¹⁹.

Volveremos más adelante sobre algunos aspectos del pensamiento de los padres alejandrinos y capadocios, principalmente en lo que se refiere al tópico del Cristo médico y la acción curativa de la palabra en relación con Él. En éste y en muchos otros puntos que aquí no podemos explicitar, el abordaje evagriano encuentra claros antecedentes en el pensamiento de los grandes pensadores de los tres primeros siglos de la era cristiana.

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”, lo cual significa en Evagrio superar la oscuridad de aquella ignorancia posterior a la caída.

⁵¹⁹ BASILIO DE CESAREA, *Homilías contra las pasiones. Contra los iracundos*, 1.

5.2. El *lógos* como *phármakon* en el diseño salvador de la Providencia

Un texto ya citado de los *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 (κολλύριον) 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”⁵²⁰.

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 oftalmológico⁵²¹. Evidentemente, aquella analogía supone este último. Una utilización metafórica del término en que puede estar inspirado aquel capítulo y que puede echar luz sobre el sentido en que esta imagen médica es usada en el texto evagriano, 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 ungir tus 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 espiritual de que hablamos en capítulos anteriores. 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*, 51⁵²². 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:

⁵²⁰ *Cap. Disc.* 8.

⁵²¹ Cfr. M. CERZO MAGÁN, *La salud según Galeno*, Lleida, Universitat de Lleida, 2015, p. 302.

⁵²² Punto 3.2.2 del capítulo 3.

El *nous* que es imperfecto es el que tiene necesidad de la contemplación que es conocida por la naturaleza corporal⁵²³.

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 sensibles⁵²⁴.

No es posible sin el cuerpo aprehender las cosas sensibles⁵²⁵.

El capítulo 24 de la compilación de los discípulos de Evagrio, llama significativamente al cuerpo “escuela de ciencia” (παιδαγωγεῖον γνώσεως)⁵²⁶. Y en *KG* 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”⁵²⁷.

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 *lógos* que cura. Ella es, en 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. 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 sana⁵²⁸.

⁵²³ *KG* III, 10.

⁵²⁴ *KG* IV, 68.

⁵²⁵ *Car.* 56.

⁵²⁶ *Cap. Disc.* 24.

⁵²⁷ *KG* IV, 76.

⁵²⁸ 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: "El

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]⁵²⁹), 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 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 Proverbios⁵³⁰:

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’ (Mt. 24, 35). Pero la miel no pasará, porque no pasarán las palabras (λόγοι) de Cristo nuestro Salvador, de quien Salomón habla en estos términos: ‘Las buenas palabras (λόγοι καλοί) son panales de miel, su dulzor cura el alma (ἰασις ψυχῆς)’ (Prov. 16, 24)”,⁵³¹.

problema que tenían que afrontar, sin embargo, era que los seres humanos pecadores se habían apartado de la iluminación directa de Dios de sus mentes en la caída y, habiendo oscurecido progresivamente sus mentes y oscurecido la imagen de Dios por su pecaminosidad, ahora solo podrían ser alcanzados a través de Su revelación externa y de mediadores divinamente inspirados. La Palabra divina encarnada, así como la Escritura y las palabras del predicador, eran parte de esta revelación, haciendo hablar y oír una necesidad difícil pero inevitable. Como veremos, la constante reflexión de los padres sobre el lenguaje y la comunicación debe ser vista, por tanto, en este contexto teológico, como ocasionado no sólo por su educación en las artes liberales y retóricas, sino como resultado de su reflexión sobre la caída y el modo en que Dios ahora providencialmente interviene para salvar a los seres humanos caídos a través de Su Palabra. En su predicación y enseñanza se convirtieron en parte de esta economía salvadora.” (C. HARRISON, *The Art of Listening*, *op. cit.*, pp. 10-11)

⁵²⁹ *Esc. Ecl. 2.*

⁵³⁰ Respecto al texto particular del libro de los Proverbios que Evagrio usa, ver P. GÉHIN, “Introduction”, en: EVAGRIO PÓNTICO, *Esc. Prov., op. 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”.

⁵³¹ *Esc. Prov. 72*

La palabra que cura es la de Cristo pues ella es “espada que separa al *nous* de la ignorancia”⁵³², dice Evagrio explícitamente. 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 cosas⁵³³. Y sugiere ya el modo en que esos φάρμακα (los *lógoi* en tanto identidad interna de las cosas) 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. Ella transmite, en tanto *kalós*, un *lógos*, por así decir, “cálido” que afectando y conmoviendo *katà phýsin* las pasiones, permite y hace posible la recepción y la apropiación de aquella ciencia presente en las cosas, ciencia que proporciona la cura.

Que la belleza tenga un efecto directo y benéfico en las pasiones, Evagrio lo ha señalado al comentar el salmo 150 interpretando simbólicamente los instrumentos de alabanzas que allí se consignan: “Tambor es la muerte de la facultad concupiscible por medio de la belleza (καλόν) misma”⁵³⁴.

Cuando Evagrio habla aquí de muerte se refiere, en rigor, a la muerte de la orientación *parà phýsin* que las facultades pasionales enfermas tienen. El tambor, hecho con la piel de un animal muerto, sugiere la singular νέκρωσις (muerte) que el itinerario evagriano busca: la de los placeres bestiales de que hablamos en el capítulo cuatro citando uno de los escolios al Eclesiastés⁵³⁵. La belleza inmanente muestra la parte pasional hacia su fin natural pues muestra la ciencia, que es el fin último, en una expresión sensible plena, lo cual conmueve naturalmente la parte pasional. Ésta vibra frente a la belleza como una cuerda vibra al sonido de otra a ella sintonada. Esta conmoción *katà phýsin*, que Evagrio

⁵³² Esc. Sal. 44, 4.

⁵³³ Hemos visto en el capítulo dos (puntos 2.3 y 2.4) que la sabiduría plena de variedades del Cristo es aquella con la cual Éste ha creado los mundos. Recordemos la denominación de “Reino de Cristo” que Evagrio da también a la *physiké* o contemplación natural. Los *lógoi* de las cosas están en Cristo y son en Cristo: son su sangre, dirá metafóricamente Evagrio en dos ocasiones (*Mon.* 119, *Esc. Prov.* 13). Al inicio de sus *Skemmata* afirma Evagrio: “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” (*Sk.* 1)

⁵³⁴ Esc. Sal. 150, 4.

⁵³⁵ Esc. Ecl. 21. Ver punto 4.1.1 del capítulo 4.

llama *nékrosis* de la facultad concupiscible, permite a su vez una recepción más plena de la ciencia pues el deseo y la cólera (concupiscencia e irascibilidad) *parà phýsin* no dificultan el ejercicio contemplativo, no obnubilan el intelecto, pues sus razones y argumentos han perdido verosimilitud y entidad.

La enfermedad hace incapaz al *nous* de acceder a los *lógoi* de las cosas. Al toparse con los seres creados el *nous* los considera exteriormente, no puede penetrar su identidad interna y el designio divino sobre ellos porque ya está enfermo, incapacitado para contemplar. La palabra bella es el puente porque ella transmite de una singular manera los *lógoi* que curan. Por la palabra bella el intelecto enfermo se vuelve receptivo a los *lógoi* que curan y esto es así porque, como veremos, la palabra bella es la que sabe reflejar al alma y hacerle descubrir que el designio divino que se esconde en las cosas tiene que ver con ella misma. Ciertamente las cosas materiales y su cuerpo mismo le han sido dadas para retornar a la unidad. Pero el *nous* viene ya enfermo y tenderá a tomar esas cosas como fin y tendrá de ellas solo una consideración material. La palabra tiene aquí la función de presentarle la dimensión espiritual de todas las cosas y el modo en que ellas se refieren a él para que de este modo, accediendo a los *lógoi* que son *phármaka*, se cure.

Por esto la palabra que cura debe ser bella porque es solo mediante la belleza que el alma se dispone a recibir la ciencia que esa palabra bella vehicula. La expresión verbal que cura es así la que transmite singularmente el *lógos* que es “medicamento” de la ignorancia. Pero para transmitirlo debe cumplir con ciertas condiciones. La condición que se desprende de aquel texto de *Escolios a los Proverbios*, 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 alma⁵³⁶. ¿Y cuándo el *lógos* es *kalós*?, se pregunta oportunamente Laín 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*⁵³⁷. 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. Veremos, al abordar el modo en que la

⁵³⁶ *Cármides* 157a

⁵³⁷ Cf. *Cármides* 157 b-c, 158c. Laín Entralgo, *La curación*, op. cit., 120-1.

capacidad curativa de la palabra se actualiza en la figura del gnóstico, cómo dicha virtualidad se resuelve en una idea semejante: la palabra 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* aristotélica⁵³⁸-, resulta en Evagrio el fundamento de su “propuesta terapéutica”, coherente con la concepción de enfermedad que hemos intentado desentrañar en capítulos anteriores. 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 *lógos*. Esto hace el método “logo-terapéutico” que propone Evagrio. La palabra aquí, como veremos, apunta, en coherencia con el sistema y la noción de enfermedad evagrianos, a lograr una cada vez más perfecta “contemplación natural primera” pues es esta contemplación la que devolviéndole un registro pleno de sí le hace alcanzar nuevamente la “salud de la unidad (μονάδος ὑγεία)”⁵³⁹ dejando atrás el oscurecimiento con respecto a la sabiduría divina con la que él fue creado.

“La contemplación natural primera hace ver la *monás* santa”⁵⁴⁰, indica explícitamente Evagrio. Es decir, devuelve –por lo menos de modo parcial- al *nous* aquel conocimiento de que gozaba en el estado de unidad⁵⁴¹ y en el que se halla su completa salud. Por ello el monje gnóstico “es el que se estima unido a todos, porque se ve a sí mismo en todos”⁵⁴². Es decir, ha alcanzado el conocimiento de los seres inteligibles (de los otros y de sí mismo) y en virtud de ese conocimiento ve la “*monás* santa”, se ve en todos y vive unido a todos.

Resulta muy sugerente que el adjetivo *kalós* sea también usado por Evagrio para calificar las palabras que nacen de las buenas obras y que, por lo mismo, pueden tener una

⁵³⁸ Refiriéndose a la palabra persuasiva en Aristóteles y a la posibilidad de extender las conclusiones que el Estagirita alcanza en el terreno de la Retórica, al campo de la terapia verbal, Lain Entralgo 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 (Lain Entralgo, *La curación, op. cit.*, 167-74).

⁵³⁹ *Cap. Disc.* 8.

⁵⁴⁰ *KG* III, 61.

⁵⁴¹ Ver punto 1.2 del capítulo 1.

⁵⁴² *Or.* 125.

virtualidad curativa: “las palabras son denominadas bellas palabras (*καλοὶ λόγοι*) a causa de las buenas obras”⁵⁴³.

En efecto, el modo en el que esta potencialidad terapéutica se actualiza para Evagrio es mediante la entrevista con el *abba* o Gnóstico. Éste, como veremos en el último capítulo, 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. Sostenido en esta *gnosis* -que, repetimos, le ha sido dada por sus obras- puede ofrecer entonces aquellos *καλοὶ λόγοι* que pueden curar. En otro lugar Evagrio dice que es “bello el nombre que posee el bien que designa”⁵⁴⁴. Ahora bien, solo el gnóstico, en el esquema evagriano, es capaz de alcanzar ese lenguaje que posee el bien, pues se trata de un bien oculto a las miradas apasionadas y que él, en virtud de su progreso espiritual y de la ciencia que le ha sido dada⁵⁴⁵, ya conoce. Esto lo veremos más detenidamente en el último capítulo.

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*”⁵⁴⁶. Se trata de una fórmula que decididamente suscribimos. El *nous*, como hemos visto anteriormente, es 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”⁵⁴⁷, se lleva a cabo -atendiendo a esa finalidad primaria de curar el *nous*- mediante la palabra. 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 capítulos anteriores, y frente a las múltiples ramificaciones pasionales y cognitivas que la misma puede tener. La palabra transmite el *lógos* que cura la ignorancia. Ella modifica, por una singular transmisión del *lógos*, los pensamientos y las pasiones que, a su vez, impiden la

⁵⁴³ *Esc. Ecl.* 57.

⁵⁴⁴ *Esc. Prov.* 233.

⁵⁴⁵ Ver punto 6.1 del presente capítulo.

⁵⁴⁶ J. KONSTANTINOSKY, “Evagrius Ponticus and Maximus”, *op. cit.*, p. 132.

⁵⁴⁷ J. KONSTANTINOSKY, “Evagrius Ponticus and Maximus”, *op. cit.*, p. 136.

recepción del *lógos* pues la develación de éste es paulatina y siempre en mutua complementariedad con la práctica y el establecimiento de las virtudes.

Un pasaje que ya hemos considerado de la *Carta a Melania* resulta explícito en cuanto al rol general de la palabra en la restitución del *lógos* de sí que el alma enferma desconoce

El *nous* lo sabe todo, porque le es revelado por el *Lógos* y el Espíritu (πνεύματος), cuya verdadera "imagen y semejanza" él mismo es: (Gen 1:26), así es con uno cercano a su amigo, que puede conocer toda su voluntad a través de su palabra y su respiración. Y en la medida en que hay algo que no le es revelado por el *Lógos* y el Espíritu, esto no es porque sean incapaces de comunicarlo a él, sino porque los que escuchan no siempre lo entienden todo.⁵⁴⁸ [...] El *nous* no percibe su propia naturaleza, esto más bien es posible mediante el *Lógos* y el Espíritu⁵⁴⁹.

Evagrio juega aquí con las connotaciones metafísicas y teológicas que el término *Lógos* tiene en su pensamiento. En efecto, Cristo es el *Lógos* del Padre. Al mismo tiempo Cristo posee los *lógoi* de las cosas, la sabiduría a partir de la cual fueron creados los seres corpóreos e incorpóreos. Cristo posee el *lógos* del *nous* y se lo descubre a través de su palabra. En un momento veremos cómo aparece en la obra de Evagrio la figura del Cristo médico. Pero adelantemos que dicha figura se edifica sobre este fundamento y que este texto de la *Carta a Melania* puede entenderse a la luz de esta significativa denominación de Cristo: Éste posee, en efecto, el *lógos* capaz de sanar al alma de su ignorancia. El *nous*, como indica el texto, puede conocer su naturaleza a través de Él que se hace palabra encarnada. Aquellos que, al cabo de un esforzado progreso espiritual, ya han recibido de Cristo el saber sanante acerca de sí mismos pueden participar del ministerio médico del Salvador auxiliando a otros con la palabra, la cual debe ser en último término un canal de la palabra del médico divino acerca de esa alma enferma. Volveremos y profundizaremos en esto enseguida, cuando consideremos el ejercicio terapéutico que, en el pensamiento de Evagrio, puede llevar a cabo el gnóstico mediante la palabra.

⁵⁴⁸ *C. Mel.* 19.

⁵⁴⁹ *C. Mel.* 21.

5.3. La palabra en el contexto de la *Praktiké*

Ciertamente, la palabra acompaña otras prácticas “terapéuticas” o sanadoras necesarias, principalmente aquellas que caracterizan a la *praktiké*. Guillaumont, como hemos visto, 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 *praktiké* implica, en efecto, “observancia de los mandamientos”⁵⁵⁰, vigilia, hambre, restricción de agua, fatiga y soledad⁵⁵¹. Por ello Evagrio dirá en la carta 1, que los mandamientos son dones de Nuestro Señor para fortalecer a las almas enfermas, en estado de debilidad (ἀσθενεῖς ψυχᾶς)⁵⁵². Y en el mismo tratado dedicado a la *praktiké* utilizará también, como lo usó en sus escolios al Eclesiastés refiriéndose a los *lógoi*, el término φάρμακον para designar aquello que necesita la parte irascible del alma enferma: “La parte irascible tiene necesidad de más medicamentos (φαρμάκων) que la concupiscible”⁵⁵³.

Como hemos indicado la ignorancia sume al hombre en una auténtica esclavitud respecto de sus pasiones de la que éste 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 gravite negativamente en la actividad del intelecto, sino que colabore activamente con ella, amando la verdad y combatiendo “en vista del placer espiritual”⁵⁵⁴. La *apátheia* que es el fin de la *praktiké*, es definida, en el marco de esta

⁵⁵⁰ TP 81

⁵⁵¹ TP 15, 16 y 17

⁵⁵² Car. 1, 6.

⁵⁵³ TP 33.

⁵⁵⁴ TP 24.

imagen de la esclavitud de las pasiones, como *τείχος*, muro o muralla inteligible⁵⁵⁵, y como *φραγμός*, baluarte⁵⁵⁶, que protege de las “flechas inteligibles” que viene de la parte pasional del alma⁵⁵⁷. Por otro lado, en el *Tratado Practico*, nuestro autor utiliza el término *εγκράτεια*⁵⁵⁸, que puede ser traducido –como lo hacen Bamberger y Joest- como autocontrol o autodominio, 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”⁵⁵⁹.

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, 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 prometida⁵⁶⁰, recuerda la condición de exilio y alienta a liberarse de la esclavitud para peregrinar hacia aquella tierra “que mana leche y miel”, símbolo, como vimos en el capítulo dos, de la contemplación natural.

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,

⁵⁵⁵ *KG V*, 82; *Esc. Prov.* 12, 293; *Esc. Sal.* 30, 22; 50, 20.

⁵⁵⁶ *Esc. Prov.* 293

⁵⁵⁷ *KG VI*, 53

⁵⁵⁸ *TP* 68.

⁵⁵⁹ L. DYSINGER, “An Exegetical Way of Seeing: Contemplation and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus”, *Studia Patristica* 57 (Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held at Oxford, 2011, ed. M. Vincent, Vol. 5: Evagrius Ponticus on Contemplation, ed. M. Tobon), 2013, p. 34, n. 20.

⁵⁶⁰ Recordemos lo indicado en el capítulo dos respecto a la realidad que, en la hermeneútica evagriana, representa la tierra prometida

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 (ἔξοδος ἀγνοσίας), es también utilizada en los mismos términos en el escolio 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 judío 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”⁵⁶¹. 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 esto se refiere aquella “ampliación del alma”) 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 *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 (ἐνεργῶν καὶ ὁ νοῦς τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν)⁵⁶², llega a conocer sus propias potencias, y de todo lo que es un impedimento para él, encuentra el mandamiento curativo”⁵⁶³.

El que sale de la esclavitud pasional conoce ya las “razones de la guerra” (τοῦς λόγους τοῦ πολέμου)⁵⁶⁴, pero para comenzar a salir de aquella debió conocer antes, de alguna manera, “las razones de los mandamientos” (οἱ λόγοι τῶν ἐντολῶν)⁵⁶⁵.

Los *lógoi* de los mandamientos ensanchan el corazón, fácilmente preparan para el camino de la práctica⁵⁶⁶.

Más que todos los *lógoi* exteriores, los *lógoi* de los mandamientos amplían el alma que está siendo purificada⁵⁶⁷.

⁵⁶¹ *KG* II, 15.

⁵⁶² Una expresión equivalente (ἐνεργεῖν τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν) aparece en *Or.* 83, designando también la contemplación. Ésta es, según *TP* 86, la actividad *katà phýsin* de la parte racional.

⁵⁶³ *TP* 82

⁵⁶⁴ *TP* 83

⁵⁶⁵ Esc. Sal. 118, 32.

⁵⁶⁶ *Esc. Sal.* 118, 32.

Aquello que indicábamos en los primeros capítulos respecto a la imposibilidad de separar taxativamente las etapas en Evagrio, reaparece aquí. 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*. 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 ciencia⁵⁶⁸.

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 intelecto⁵⁶⁹.

Así como las ovejas son alimentadas por la hierba y el agua, así también la persona humana es vivificada en la práctica ascética (*praktiké*) por la práctica y el conocimiento⁵⁷⁰.

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 virtud⁵⁷¹. Y en el escolio setenta y dos a los Proverbios señala más explícitamente que la contemplación es la fuente de curación. 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. 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*.

⁵⁶⁷ *Esc. Sal.* 118, 96.

⁵⁶⁸ *TP* 50.

⁵⁶⁹ *TP* 667.

⁵⁷⁰ *Esc. Sal.* 22, 1.

⁵⁷¹ *Car* 52, 4.

El fin de la *praktiké*, también es definido por Evagrio como autoconocimiento. 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 en el capítulo tres⁵⁷², y con ello la impulsa en la búsqueda y el cultivo de esa virtud.

Todo esto es algo que iremos desbrozando a lo largo del capítulo seis. Lo que nos interesa dejar claro aquí es 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 itinerario evagriano. Y aquí se conjuga con las prácticas ascéticas y con el cumplimiento de los mandamientos. Aquella complementariedad perpetua entre praxis y teoría que hemos venido subrayando, 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 *praktiké* 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. Veamos dos ejemplos que abonan este aserto.

El primero lo encontramos en un breve comentario evagriano al libro de los Proverbios, denominado *Explicación 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. En el próximo capítulo nos ocuparemos de cómo concibe Evagrio este ministerio de la palabra que puede llevar adelante el monje u hombre espiritual que ya es gnóstico (que ha alcanzado por lo menos la contemplación natural) y cómo mediante dicho ministerio ejerce una auténtica función medicinal. La palabra del gnóstico es, adelantemos, uno de los modos en que se concreta aquella virtud terapéutica de la palabra. Pues bien, en este texto nuestro autor, entendiendo que los pesebres (φάβρα), los bueyes (βόες) y los frutos (γενήματα) del texto de los Proverbios (14, 4), simbolizan, respectivamente, las

⁵⁷² Punto 3.2.

disciplinas morales (ἠθικὰ παιδεύματα), los sacerdotes y doctores o maestros (ἱερεῖς καὶ διδάσκαλοι), y las palabras sabias (λόγοι σοφοί) que éstos sacan de su propio estado, sugiere que sin estas palabras de los sacerdotes o doctores las disciplinas morales no tienen lugar pues sin bueyes no hay pesebres⁵⁷³.

El segundo ejemplo, lo hallamos en la obra *Ocho espíritus de la maldad*. Al iniciar dicha obra y caracterizar mediante comparaciones a la pasión de la gula, afirma nuestro autor:

Principio del fruto es la flor y principio de la vida práctica la templanza [...] El haber tirado fuera la mandíbula ha hecho brotar una fuente de agua; el haber eliminado la gula ha generado la contemplación práctica. La estaca de la tienda, traspasándola, ha matado la mandíbula enemiga y la palabra de la templanza (λόγος ἐγκρατείας) ha dado muerte a la pasión⁵⁷⁴.

La contemplación práctica se alcanza al eliminar la gula, al alcanzar la templanza. No obstante, la gula, la pasión por los alimentos, es muerta por la palabra de la templanza. Ésta impulsa al ejercicio de la templanza y permite que el alma comience a “mezclarse” con ella. El término ἀνακεράννυμι (mezclar) es usado por Evagrio para hablar de la adquisición de las virtudes⁵⁷⁵. La palabra que impulsa al ejercicio de la virtud es la que de alguna manera mezcla al alma con la virtud, permitiendo que la primera participe incipientemente de la segunda. En el capítulo 69 del *Tratado Práctico*, el Póntico usa el verbo προκαλέω para designar la acción que, con respecto a la virtud, ejercen los salmos: éstos “invitan al intelecto al recuerdo constante de la virtud”. Una idea semejante rige, en unidad con la de “mezcla”, en el contexto de lo que venimos comentando. La palabra de la templanza llama, invita (προκαλέω) al recuerdo constante de la virtud y a su ejercicio. Permite una mezcla incipiente e inaugural con ella. De allí que, como la de la zarza, la palabra tenga prioridad en el itinerario de liberación. Ciertamente, el crecimiento en la virtud permite una recepción más plena de la palabra y, por ende, un efecto curativo más completo.

⁵⁷³ *Expl. Prov.* 23-25.

⁵⁷⁴ *OEM* 1.

⁵⁷⁵ *TP* 70.

Como ya lo indicamos, cuando Evagrio habla de la necesidad de ejercer la actividad propia del intelecto para conocerse y sanarse está hablando naturalmente de la contemplación. Evagrio sugiere que es por la contemplación que el intelecto puede conocerse y con ello sanarse. Tanto Guillaumont como Bunge, comentando este capítulo, hablan de la necesidad de cierto grado de impassibilidad (*apátheia*) para acceder a esta contemplación. El autoconocimiento genuino está vedado a quien no está próximo a la *apátheia*. Ciertamente, e insistamos sobre esto, la contemplación es posible por la *apátheia*, pero la *apátheia* no se puede alcanzar sin contemplación. Esto significa que el intelecto debe ser capaz de contemplar para poder conocerse, es decir, debe alcanzar la *apátheia* (que es la que lo hace capaz) mediante la práctica de las virtudes o cumplimiento de los mandamientos. Pero para poder practicar las virtudes y encontrar “el mandamiento curativo” debe haber contemplado y conocerse ya de alguna manera. Debe contemplar, por lo menos de modo incipiente, su *lógos*. Como indica Konstantinovsky, el fin de la vida humana es para Evagrio “configuración de uno mismo a la razón de ser del ser de uno, del *lógos* de uno”⁵⁷⁶. Como ya hemos indicado, la división de estadios de la vida espiritual realizada por Evagrio no debe ser entendida como un esquema férreo de etapas que carecen de interrelación y de causación recíproca. Este criterio debe aplicarse a la comprensión de la cuestión de la enfermedad y la cura que propone Evagrio. Las pasiones deben equilibrarse por el trabajo ascético y la práctica de las virtudes. Ello permitirá acceder al conocimiento. Pero aquella práctica, y el estado de *apátheia* resultante, solo puede llevarse adelante eficazmente a partir de una contemplación inicial: la que brinda la fe: “El intelecto tiene necesidad de la fe para recibir con buena esperanza la ley divina en vista de la purificación perfecta de su conducta virtuosa”⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶ J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus and Maximus, op. cit.*, p. 131.

⁵⁷⁷ *Cap. Disc.* 197.

Capítulo VI: La palabra del Gnóstico y su virtud medicinal

Pues bien, establecido entonces el contexto histórico-conceptual en el que debe entenderse el reconocimiento evagriano de la capacidad curativa de la palabra (tradición clásica y alejandrina y concepción de enfermedad y cuerpo como remedio de esa enfermedad), como así también el sentido fundamental que en el marco de dicho contexto tiene la asignación de una función terapéutica a la palabra (develadora del *lógos* de sí) y cómo ésta se inscribe en el itinerario de curación con el que Evagrio comprende la vida cristiana (al inicio y en el despliegue de la *praktiké*), aboquémonos, ahora sí, a la consideración del modo concreto en que para Evagrio puede actualizarse esta potencialidad curativa de la palabra frente a la ignorancia. Nos referimos al rol medicinal que Evagrio da a la palabra del gnóstico o *abba*.

Tres aspectos será necesario abordar aquí a fin inteligir de qué modo puede la palabra del gnóstico ejercer una acción curativa sobre el hombre enfermo de ignorancia. El primero estará destinado a responder a la pregunta básica de quién es el gnóstico en el pensamiento evagriano, qué lo caracteriza y qué lugar ocupa en el itinerario espiritual propuesto por el Póntico. En segundo término, analizaremos cómo, fundado en la *gnosis* que ha recibido, el gnóstico puede y debe desplegar una acción medicinal que está enraizada en la figura, muy cara a la patrística, del Cristo Médico. Finalmente, consideraremos cómo es que mediante la palabra, el gnóstico puede ejercer con éxito dicha acción curando, o contribuyendo a la cura de la ignorancia.

6.1. El gnóstico o el que es juzgado digno de recibir la ciencia

Aunque Gnóstico sea el término más evagriano para designar a quien ha alcanzado un progreso espiritual que lo ha hecho digno de recibir el conocimiento y capaz de ejercer, en virtud de ello, una función terapéutica con su palabra, nuestro autor también utiliza otras

denominaciones para referirse a él que transparentan todas las virtualidades que su estado posee. El gnóstico es padre espiritual, maestro, médico, pastor. Todos estos apelativos se sostienen, no obstante, en el de gnóstico pues es en virtud de la gnosis que ha alcanzado que el monje o el hombre espiritual puede ser padre, maestro, médico, pastor.

Atendiendo a la tradición en que esta noción se inscribe, se puede afirmar que gnóstico es el calificativo con el que Evagrio precisa la condición del *abba*. En efecto, *Abba* es el término más característico del monacato anterior y posterior a Evagrio para designar a quien brinda una guía y una dirección al hombre espiritual que busca curar su ignorancia. El *abba* es una figura constitutiva del monacato cristiano de Egipto en cuya tradición se inscriben las enseñanzas de Evagrio. Nuestro autor ha vivido dieciséis años en el desierto egipcio, de los cuales los primeros dos los pasó en el de Nitria y los catorce restantes en el de Kellia⁵⁷⁸. El *Abba* es, en el marco de esta vida anacorética en el desierto, el anciano monje capaz de dar una palabra salvadora. Este anciano es el protagonista y el artífice de los llamados apotegmas (ἀπόφθεγμα) los cuales son las respuestas que el *abba* da a una cuestión planteada por un monje generalmente más joven. En el régimen monástico del tiempo de Evagrio, el apotegma nace generalmente en el marco de la reunión semanal que tenían los anacoretas para celebrar una liturgia juntos y luego tener una comida comunitaria⁵⁷⁹. Es allí donde los jóvenes plantean sus dudas y sus conflictos buscando la palabra iluminadora del *abba*. Como indica Mallol, “Los novicios preguntaban sus dudas y el *abba* respondía o simplemente exponía, de manera sencilla, la doctrina espiritual que deseaba enseñarles y que debía ser acogida con toda humildad y reverencia, como un verdadero oráculo”⁵⁸⁰. Peretó Rivas encuentra en este régimen monástico la fuente más relevante de la teoría evagriana de los ocho *logismoi*⁵⁸¹. Evagrio, en efecto, siendo parte de este régimen, participa de dichas reuniones semanales, de los diálogos y confidencias que en ellas se dan, de las exposiciones de las perturbaciones del alma que realizan algunos monjes, de las palabras que los ancianos ofrecen. Todo ello constituye

⁵⁷⁸ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, 46

⁵⁷⁹ A. GUILLAUMONT, “L’enseignement spirituel des moines d’Egypte: la formation d’une tradition”, en A. GUILLAUMONT (ed.), *Études sur la spiritualité de l’Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, p. 82.

⁵⁸⁰ A. MALLOL, *Juan Casiano y la discreción*, Córdoba, Ediciones del Copista; Instituto Académico-Pedagógico de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Villa María, 2011, p. 108.

⁵⁸¹ R. PERETÓ RIVAS, “Conocimiento”, *op. cit.*, p. 88.

para nuestro autor -que por su doble condición de agudo observador empírico y profundo filósofo es comparado por Dysinger con Galeno⁵⁸²- un precioso arsenal de información que será una de las fuentes principales en la elaboración de su doctrina de los *logismoi* y en la descripción minuciosa de los dinamismos psicoafectivos del alma perturbada. No es extraño que el mismo Evagrio llegue a ser considerado al cabo de su vida en el desierto, un auténtico *abba*. Así lo atestiguan las fuentes biográficas:

En aquel lugar (Kellia), vimos también un hombre, sabio, sobresaliente y maravilloso bajo todos los aspectos, de nombre Evagrio. Entre las otras virtudes del espíritu, le había sido concedida una tal gracia de discernimiento de los espíritus y de la purificación de los pensamientos, como dice el apóstol, que se pensaba que ninguno de los hermanos había llegado a un conocimiento parecido de las cosas del alma. Esta gran capacidad de discernimiento él la adquirió mediante el estudio y la experiencia personal, y, cosa todavía más grande, por la gracia de Dios⁵⁸³.

En quince años [en el desierto], el purificó de tal manera su espíritu que fue considerado digno del don de ciencia, de sabiduría y de discernimiento de espíritus⁵⁸⁴.

Por otro lado, la popular recopilación *Apoththegmata Patrum* recoge “dichos” del “*abba* Evagrio”, como por ejemplo el siguiente:

En sus inicios el *abba* Evagrio fue a buscar un anciano y le dijo: ‘*abba*, dime una palabra indicándome cómo yo seré salvado’; el anciano le dijo: ‘Si tú quieres ser salvado, cuando vayas al encuentro de alguien, no hables antes de que te haya interrogado’. Entonces él, embargado de compunción con esta palabra, él se prosterna diciendo: ‘Verdaderamente, yo he leído muchos libros, pero yo no he recibido aún semejante lección. Y, habiendo sacado gran provecho, se retira⁵⁸⁵.

La profundización que realiza Evagrio de las virtualidades que tiene la palabra del gnóstico, debe ser inscrita en esta tradición del monacato egipcio que se va constituyendo sobre la palabra recibida por el *abba*. Los últimos diez capítulos del *Tratado Práctico*, por ejemplo, componen, como indica Guillaumont, la colección más antigua que nos haya

⁵⁸² L. DYSINGER, *Psalmody*, op. cit., 119.

⁵⁸³ RUFINUS AQUILEIENSIS, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum XXVII. De Evagrio*, editado por Eva Schulz-Flügel, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1990, p. 363.

⁵⁸⁴ PALLADIUS, *The Lausiaca History*, Traducción y notas de Robert Meyer, London, Longmans, p. 111.

⁵⁸⁵ *Las sentencias de los padres del desierto (Apoththegmata Patrum)*, 224 Euprepio 7.

llegado del género apotegmático⁵⁸⁶. Es en este tratado que Evagrio, luego de exponer aquellas enseñanzas prácticas para el monje novicio caracterizando minuciosamente todas las batallas que deberá afrontar en este estado de vida, dedica los últimos 10 capítulos que completan la centuria a recopilar una serie de apotegmas de los que pueden ser llamados “fundadores” del monacato egipcio: Antonio, Macario el Egipcio, Macario el Alejandrino y otros monjes anónimos. Se trata de enseñanzas y dichos que orientan respecto a cómo llevar adelante los combates monásticos y con las cuales Evagrio confirma que su doctrina se enraíza en la tradición monástica⁵⁸⁷. No llama la atención, entonces, que nuestro autor subraye en más de una ocasión, la importancia de atenerse a la palabra de los monjes que “nos han precedido en el bien”:

Es necesario que esos que se han comprometido con el camino del que ha dicho: ‘Yo soy el camino y la vida’, se instruyan al lado de esos que allí los han precedido, hablando con ellos de lo que es útil y escuchando de ellos lo que es provechoso, sin introducir nada que sea extranjero a nuestra vía⁵⁸⁸.

Es necesario también indagar y seguir los caminos de los monjes que nos han precedido con una vida santa; pues se pueden descubrir muchas cosas bellamente dichas o hechas por ellos⁵⁸⁹.

Ahora bien, ¿en qué funda Evagrio la posibilidad de que un monje avanzado en la vida espiritual pueda ejercer este ministerio de la palabra? Que le llame gnóstico sugiere inmediatamente que dicho ministerio parece tener que ver con una cierta gnosis que éste habría alcanzado. El gnóstico posee, en efecto, una particular ciencia espiritual y es en virtud de ella que puede ser padre, maestro, médico y pastor. Pues bien, ¿en qué consiste dicha ciencia?

El gnóstico, que se define en el esquema evagriano como aquel que es considerado digno de recibir la ciencia, es quien ha alcanzado como mínimo el primer grado de *apátheia*, es decir, un cierto estado de virtud por la cual orienta habitualmente de modo

⁵⁸⁶ A. GUILLAUMONT, “Introduction”, *op. cit.*, pp. 118-9.

⁵⁸⁷ No solo en el *Tratado Práctico* podemos encontrar apotegmas de los ancianos. También en su tratado *Sobre la Oración* (107, 108 y 109) y en su *Carta a Eulogio* (*C. Eul. Conf. Pens.* 25), entre otras, Evagrio recoge aquellas enseñanzas de la tradición monástica.

⁵⁸⁸ *Car.* 17.

⁵⁸⁹ *TP* 91

katà phýsin, al menos, la parte concupiscible del alma. Nuestro autor distingue, a los fines de presentar la gradualidad del acceso a la ciencia, distintos grados de *apátheia*: habla de fronteras o umbrales de la impasibilidad⁵⁹⁰, de inicio de la misma⁵⁹¹, de *apátheia* perfecta e imperfecta⁵⁹², pequeña o inicial⁵⁹³, más profunda⁵⁹⁴, la más grande y primera⁵⁹⁵. Venimos insistiendo en que el itinerario evagriano consiste en un paulatino proceso de clarificación intelectual y de ampliación de la visión, paralelo al ejercicio lúcido de la virtud. Creemos que esto quiere expresar Evagrio cuando califica de modos tan diversos a la *apátheia*. Hay, no obstante, en el esquema evagriano una especie de punto inicial de acceso a la ciencia – ciertamente imposible de circunscribir con precisión- y tiene que ver con el establecimiento de algunas de las virtudes por las cuales la parte concupiscible del alma se orienta de modo *katà phýsin*. Esto no debe hacernos pensar que la ciencia no se manifiesta de ningún modo a quien no ha adquirido la virtud estando todavía en camino hacia ella. Más aún, como venimos insistiendo, estar en camino hacia la virtud implica una previa adquisición de conocimiento que impulsa a recorrer dicho camino. Sin embargo, al hablar de cierto estado habitual de virtud como punto de partida y como condición para ser llamado gnóstico, Evagrio se está refiriendo, según creemos, a la obtención de un estado más o menos permanente de orientación *katà phýsin* de al menos una parte del sector pasional del alma (lo que Evagrio llama “pasiones del cuerpo”⁵⁹⁶) que permite una penetración más o menos habitual de los *lógoi* en las cosas. Acaso aclare más nuestra comprensión del planteo evagriano, decir que la penetración en los *lógoi* que pueden alcanzar quienes aún está en camino hacia la virtud, es efímera e inestable, como inestables son todavía sus pasiones, cautivadas aún por fines *parà phýsin*.

El ejercicio sostenido, y siempre lúcido, de la virtud le permitirá al gnóstico seguir ampliando su horizonte de visión por la orientación *katà phýsin* de toda la parte pasional del alma, tanto la concupiscible cuanto la irascible. Por ello Evagrio indica que “Todas las

⁵⁹⁰ TP 58.

⁵⁹¹ Extr. 43.

⁵⁹² TP 60.

⁵⁹³ Pens. 15.

⁵⁹⁴ TP 58.

⁵⁹⁵ Pens. 10.

⁵⁹⁶ TP 35 y 36.

virtudes le abren el camino al gnóstico”⁵⁹⁷ y prescribe a éste “practicar igualmente y constantemente todas las virtudes”⁵⁹⁸. De este modo el intelecto, indica nuestro autor, “no será traicionado”⁵⁹⁹.

Para designar lo que al intelecto del gnóstico puede sucederle si no hay una práctica constante de todas las virtudes, Evagrio utiliza, tanto en su obra *El Gnóstico*⁶⁰⁰ como en el tratado *Sobre la Oración* (en la cita consignada), el término *προδοσία*: el intelecto puede ser abandonado, traicionado, si no hay una práctica constante de la virtud. La necesidad del intelecto es abandonada, y éste es así traicionado y entregado a fines espurios, cuando las pasiones lo instrumentalizan para conseguir sus objetivos *parà phýsin* profundizando así la ignorancia. Las pasiones impiden a la inteligencia, por su gravitación y ocupación del alma, el descubrimiento metafísico de las cosas. Por ello Evagrio prescribe al gnóstico la práctica constante de todas las virtudes, a fin de profundizar siempre la ciencia para la que el intelecto ha sido hecho y de la cual éste tiene necesidad.

El estado de virtud y su práctica sostenida, junto a la experiencia propia de quien se ha ejercitado en la *praktiké*, son así los rasgos que caracterizan inicialmente al gnóstico. Estas virtudes y este conocimiento experiencial, fruto de su labor ascética sostenida, son, junto a la ciencia natural que obtiene como don que se ha hecho capaz de recibir al alcanzar la *apátheia*, lo que funda la posibilidad de que sea maestro y médico de quien se halla en la etapa práctica.

Pero descendamos un poco más al terreno de lo concreto y precisemos cuáles serían aquellas virtudes y en qué consistirían aquel conocimiento experiencial y aquella ciencia natural que el gnóstico alcanza y que lo hacen capaz de ejercer el ministerio de la palabra.

Comentando, en sus escolios al evangelio de San Lucas, la parábola de los diez minas en la que los servidores son hechos gobernadores de ciudades, Evagrio subraya algunas de las condiciones que un gobernante de almas, un maestro espiritual, debe cumplir para serlo. La mortificación, la templanza, el rechazo del poder y la gloria, el cuidado y el

⁵⁹⁷ *Gnos.* 5

⁵⁹⁸ *Gnos.* 6

⁵⁹⁹ *Or.* 1

⁶⁰⁰ *Gnos.* 6

gobierno de sí, la autodisciplina, son algunas de las condiciones que enumera aquí para ser “juzgados dignos de llevar a otros a la disciplina que ellos mismos han alcanzado, mostrando ellos mismos ser maestros de esas materias en actos y en palabras”⁶⁰¹. Por otro lado, en *El Gnóstico* el Póntico se extiende sobre el asunto enfatizando la necesidad de que este hombre espiritual domine la cólera a fin de poder ejercer más perfectamente su función de maestro y médico⁶⁰². En su exhortación *A los Monjes* pone la mansedumbre como la virtud propia de los ancianos gnósticos pues ella sería resultado de los largos años en que se buscó la virtud y manifestación de la orientación *katà phýsin* de toda la parte pasional de su alma. Cuando se alcanza el hábito de la mansedumbre, la vida se identifica con conocimiento de la verdad: “Las canas de los ancianos: mansedumbre; su vida: conocimiento de la verdad”⁶⁰³.

También son subrayadas en *El Gnóstico* la sobriedad en las relaciones con los otros⁶⁰⁴, la insensibilidad frente a las calumnias y las críticas⁶⁰⁵, el sufrimiento paciente de las injusticias⁶⁰⁶, la práctica de la limosna⁶⁰⁷, y otras. Por todas estas virtudes el gnóstico es capaz de enseñar y contribuir a la curación de otros.

Dichas virtudes especifican aspectos de la caridad la cual resulta en el esquema evagriano, la virtud por excelencia del gnóstico. La caridad, en efecto, es “hija de la impasibilidad”⁶⁰⁸ y “puerta de la ciencia natural”⁶⁰⁹. Esto posee una importante consecuencia para nuestro tema: es la caridad, como síntesis final de las virtudes que se han intentado cultivar y afianzar en la etapa práctica, la que permite penetrar el alma del prójimo en tanto objeto por excelencia de la ciencia natural. El gnóstico puede ser médico de las almas porque primero las ama, amándola las comprende y comprendiéndolas las puede brindar una palabra salvadora.

⁶⁰¹ *Esc. Luc.* 4.

⁶⁰² *Gnos.* 5, 31.

⁶⁰³ *Mon.* 111.

⁶⁰⁴ *Gnos.* 11.

⁶⁰⁵ *Gnos.* 32.

⁶⁰⁶ *Gnos.* 8.

⁶⁰⁷ *Gnos.* 7.

⁶⁰⁸ *TP*, Prólogo 8.

⁶⁰⁹ *TP*, Prologo 8.

En *Capítulos de los discípulos de Evagrio* reaparece una idea confluyente con este tópico, por la cual se afirma que es la virtud la que permite que las cosas se revelen a la inteligencia en su identidad interna pues es por medio de ella que las cosas son usadas y tratadas de acuerdo a lo que son: “La virtud consiste en hacer un uso racional y conforme a la naturaleza de las cosas indiferentes dadas por Dios, la malicia en hacer un uso contrario a la naturaleza. Aquél pues que haga un buen uso recibirá la ciencia verdadera presente en ellas, pero aquél que haga un mal uso concebirá, respecto de ellas, opiniones falsas”⁶¹⁰.

Los términos que aquí se traducen como “hacer uso” (χρήσασθαι y χρᾶσθαι) son derivados de χράομαι y χρεῖα que connotan también la noción de trato, relación. Que las cosas se revelen en su verdad depende del trato que a ellas se da, de la relación que con ellas se tiene, del uso apropiado que hagamos de ellas. La relación de caridad que el gnóstico tiene con su prójimo es lo que permite que el alma de éste manifieste a sus ojos su identidad interna, su *lógos*.

Por otro lado, es el conocimiento experiencial propio de la *praktiké*, otra de las principales fuentes del ministerio que ejerce el gnóstico. En efecto, por la *praktiké* el monje se ejercita en la identificación de pensamientos, en el descubrimiento de las maniobras del tentador, en el discernimiento de las pasiones y de las representaciones que lo acompañan. Dysinger ha definido la *praktiké* como “estudio del yo”⁶¹¹ y Peretó Rivas ha dicho que en ella el sujeto es espectador de sí mismo⁶¹².

La *praktiké* resulta, efectivamente, una labor de autoconocimiento que fructifica y redundante en pericia acerca del alma humana, lo cual, a su vez, hace posible descubrir en otros los engaños y las ficciones psicológicas que uno mismo ha padecido. En la *Carta a Eulogio* nuestro autor establece claramente la cadena de virtualidades del ejercicio de la *praktiké*. Y sitúa en un lugar central el conocimiento de sí que alcanzan quienes en ella se han ejercitado:

Quien por experiencia revela el engaño de los pensamientos no será bien conocido sino de quien en ello es experto, porque la experiencia en este nivel representa el camino hacia la

⁶¹⁰ Cap. Dis. 99.

⁶¹¹ L. DYSINGER, *Psalmody*, *op. cit.* 35.

⁶¹² R. PERETÓ RIVAS, “El conocimiento de sí”, *op. cit.*

vida cognoscitiva en cuya base está la práctica, llevando la cual con adecuado empeño podremos conocernos a nosotros mismos, condenar los pensamientos y reconocer a Dios⁶¹³.

Evagrio utiliza aquí la significativa expresión *ἑαυτοὺς ἐπιγνωσόμεθα* para designar el fruto de la labor práctica. Se trata de una expresión afín a otra más conocida, de origen escriturario: *πρόσεχε σεαυτῶ*. Ésta última, en efecto, es utilizada por Evagrio en cuatro ocasiones⁶¹⁴, dos de las cuales poseen un sentido complementario al del texto citado: designar la labor propia de la etapa práctica que fructifica en aquel autoconocimiento, es decir, la atención de sí o la vigilancia sobre sí. En los escolios a los Proverbios, destinadas a clarificar diversos aspectos de la etapa práctica según aquella hermeneútica escrituraria que mentáramos en el segundo capítulo, la expresión aparece introduciendo un comentario que advierte acerca de la necesidad de la atención de sí como guía para el ejercicio de las virtudes: “Vela sobre ti mismo y conduce correctamente tus virtudes, porque los hombres no poseen siempre una fuerza igual en las virtudes ni pueden pasar sin pena de una virtud a otra o bien de un conocimiento a otro, porque su condición humana no se lo permite fácilmente”⁶¹⁵.

Por otro lado, en el tratado *Sobre los Pensamientos*, la expresión en cuestión aparece, de modo muy significativo, designando la labor que debe realizar quien aún no alcanza la salud completa⁶¹⁶. El enfermo que ha progresado en su proceso de curación, debe ser conciente de que aún no ha recobrado su perfecta salud. Para hacerlo debe permanecer atento a sí mismo (*πρόσεχε σεαυτῶ*) pues es este el modo en que finalmente la recuperará. El contexto temático en que Evagrio desarrolla este asunto es el de la tentación de vanagloria que acecha a quien ha adquirido un inicio de impasibilidad. Se comprende que la prescripción para este enfermo que ha dado algunos pasos en el proceso de curación sea la de la *πρόσεχε σεαυτῶ*: ella le devolverá un registro verdadero de sí, y lo llevará así a la contemplación sanante.

Pues bien, es esta labor a la que el gnóstico evagriano se ha entregado y de la que ha obtenido un fruto sanante: el del conocimiento de sí. En el texto arriba consignado de la

⁶¹³ *C. Eul. Conf. Pens.* 23

⁶¹⁴ *TP* 25; *Gnos.* 24; *Pens.* 15; *Esc. Prov.* 340.

⁶¹⁵ *Esc. Prov.* 340

⁶¹⁶ *Pens.* 15.

Carta a Eulogio, vemos cómo Evagrio incorpora este ἑαυτοῦς ἐπιγνωσόμεθα (conocimiento de sí) a las virtualidades del ejercicio práctico y lo antepone al conocimiento de Dios situándolo en una especie de círculo virtuoso de salud. Este autoconocimiento que lo conduce al conocimiento de Dios, dándole salud a él, le permite, a su vez, contribuir al proceso de conocimiento de sí de otros. El gnóstico, en efecto, “está habituado a verse a sí mismo en cada hombre sin excepción”⁶¹⁷, afirma nuestro autor. De este modo al contribuir a la cura de los hombres, también él mismo se está aplicando un tratamiento: “Sin saberlo él, aquel que cura los hombres a causa del Señor se cuida igualmente él mismo; porque el remedio que aplica el gnóstico cura a su prójimo tanto como es posible, pero a él mismo necesariamente”⁶¹⁸.

La expresión ἑαυτὸν θεραπεύων traducida aquí por Géhin en el sentido del cuidado de sí que simultáneamente llevaría a cabo el gnóstico al curar a los hombres (ἄνθρωπους ἰόμενος), podría ser traducida también, y creemos que de modo más acorde al pensamiento evagriano y más en relación con el contexto, en el sentido de aplicarse a sí un tratamiento de cura. Aquel que contribuye a que los demás alcancen la salud brindándoles un auxilio en el conocimiento de sí, es decir, un auténtico tratamiento médico, en el mismo acto se está aplicando a sí mismo un idéntico servicio pues profundiza también en el conocimiento de sí (“se ve a sí mismo en todos los hombres”⁶¹⁹) y puede ascender a la contemplación de la imagen de Dios, singularmente reflejada, como hemos visto en el capítulo dos, en las naturalezas racionales. Por lo demás, Evagrio utiliza aquí verbos entre los que se puede establecer una sinonimia: ἰόμενος, el verbo utilizado para designar la acción medicinal que puede ejercer el gnóstico sobre los hombres, procede de ἰάομαι que es cuidar, tratar médicamente, sanar, medicinar. Θεραπεύω, por su parte -que es el verbo utilizado para designar la acción que el gnóstico lleva a cabo, sin saberlo (Λέληθεν), sobre él mismo- refiere también la acción de tratar médicamente. En este sentido aparece, por ejemplo, en el corpus hipocrático⁶²⁰ y en *Leyes* de Platón⁶²¹.

⁶¹⁷ *Or.* 125.

⁶¹⁸ *Gnos.* 33.

⁶¹⁹ *Or.* 125.

⁶²⁰ CORPUS HIPOCRÁTICO, *Sobre la Medicina Antigua*, 9; *Aforismos* 6, 38.

⁶²¹ *Leyes*, 684c.

Todos estos elementos que venimos enunciando (virtudes, conocimiento experiencial, autoconocimiento) y que conforman una especie de auténtico arsenal terapéutico con que cuenta el gnóstico, son partes de un todo que es mucho más que la suma de ellos pues se trata de un don: la ciencia natural que le ha sido dada y por la cual es capaz de contemplar los *lógoi* de las cosas. “Depende de nosotros –indica el Póntico– realizar la virtud con la potencia de Dios, pero haber sido juzgado digno de la ciencia espiritual, esto no depende de nosotros”⁶²². Dios otorga el don de la ciencia en el tiempo en que su voluntad lo determina, aunque no sin que el receptor de dicha ciencia haya recorrido un camino para hacerse capaz de ese don.

Por todos aquellos elementos el monje es “devenido digno de la ciencia”⁶²³, se hace capaz de recibirla. Esta expresión que subtitula la obra *El Gnostico*, aparece reiteradamente en Evagrio⁶²⁴ expresando siempre la necesidad de atravesar la etapa práctica y obtener sus frutos para ser capaz de recibir la ciencia espiritual presente en las cosas. Reforzando esta idea, nuestro autor dirá en otros lugares que,

Es en proporción de nuestra impasibilidad que somos juzgados dignos de recibir la ciencia⁶²⁵.

Lo mismo que nosotros hemos adquirido la ignorancia por la malicia, de igual modo nosotros recibimos la ciencia por la virtud⁶²⁶.

Las puertas de los sabios, son las virtudes prácticas por las cuales entra la sabiduría de Dios⁶²⁷.

Pero esta ciencia es dada por gracia de Dios y no como consecuencia necesaria y espontánea de los propios esfuerzos (esfuerzos en cuya concreción también la gracia ha hecho lo suyo). Citando un apotegma de su propio *abba*, Basilio de Cesarea, dirá Evagrio al respecto: “La ciencia que proviene de los hombres es fortalecida por el estudio y el ejercicio asiduos, pero aquella que viene a nosotros por gracia de Dios lo es por la justicia,

⁶²² *Esc. Sal.* 43, 4.

⁶²³ *Gnos.*, Título.

⁶²⁴ *Esc. Sal.* 43, 4; 44, 17; 68, 29; *Esc. Prov.* 199; 269; *KG VI*, 90.

⁶²⁵ *Esc. Prov.* 199.

⁶²⁶ *Esc. Sal.* 118, 11.

⁶²⁷ *Esc. Prov.* 267

el dominio de la cólera y la misericordia. La primera, es posible recibirla incluso por quien está sujeto a las pasiones; pero la segunda, solo los impassibles son capaces”⁶²⁸

Las virtudes y todo aquel tesoro espiritual que el monje ha adquirido en su largo tránsito por el camino de la *praktiké*, lo hacen apto para recibir la ciencia espiritual, o, quizá con más precisión, lo vuelven recipiente apropiado para acoger la sabiduría divina presente en las cosas. El término griego δεκτικός (en el texto, su plural δεκτικοί), traducido por Guillaumont en el sentido de “capaz de”, admite también ser traducido como “apto para recibir”, o como “recipiente”. Esta última puede expresar mejor el sentido del texto evagriano: por las virtudes el monje se vuelve un recipiente apropiado para recibir una gnosis que ya ama ¿Por qué es un recipiente apropiado? Porque habiendo alcanzado la orientación *katà phýsin* de la parte pasional del alma (la impassibilidad o *apátheia*), ama de modo habitual la verdad y el bien y odia con idéntica estabilidad el error y el mal. El don de la ciencia no constituye tanto un dádiva caprichosa de Dios cuanto una merced otorgada en virtud de una disposición óptima para recibirla. Se trata de una sabiduría que, como la semilla de la parábola que creció entre espinas, sería ahogada por los afanes de este siglo cuando aún no se alcanza la impassibilidad. El que ha devenido digno de la ciencia es la tierra fértil en la cual el sembrador esparce la semilla en el tiempo, la forma y la cantidad que él decide. Podemos decir que el gnóstico es, en sentido literal, un filósofo: por sobre todas las cosas ama y busca la sabiduría, la busca porque la ama y la ama porque en su búsqueda ella se manifiesta de modo creciente y sin tasa.

Es por esta sabiduría que se le ha comenzado a revelar, que el gnóstico puede verse a sí mismo y puede hacer ver a los demás su propio *lógos*, su íntimo rostro. En un momento volveremos sobre esto.

Recordemos aquí que esa ciencia natural o contemplación física posee dos grados: la segunda, que tiene en las naturalezas corporales y materiales, perceptibles a los sentidos, su objeto; y la primera que tiene en las naturalezas racionales e inmateriales el suyo. La imagen de la tierra prometida que mana leche y miel, es para Evagrio, como hemos visto, un símbolo de esta doble contemplación natural que se alcanza después de haber atravesado el desierto de la *praktiké*. La leche simboliza la contemplación natural segunda, y la miel la

⁶²⁸ *Gnos.* 45

primera. Hemos visto aparecer la imagen de la miel en un contexto temático complementario con este. En efecto, en los escolios a los Proverbios Evagrio nos ha propuesto la miel como símbolo de aquellas palabras buenas y bellas (λόγοι καλοί) que curan⁶²⁹. En el marco de la alegoría de la contemplación natural, la miel que mana en la tierra prometida representa la contemplación natural primera. La inferencia se impone: la contemplación natural primera da un *lògos kalós* que cura, y por ello el gnóstico al contemplar los *lógoi* de los seres racionales y con ello curar, se cura también a sí mismo, como hemos visto que señala Evagrio en *El Gnóstico*, porque se ve a sí mismo y porque puede ascender a la contemplación de la imagen de Dios, singularmente reflejada, como indicamos, en las naturalezas racionales. Por cierto, la tarea curativa que él ofrece está destinada siempre a que quien recibe su palabra alcance también de modo pleno esta contemplación sanante.

Hemos subrayado, además, que esta ciencia natural no constituye, en ninguno de los dos casos, un estudio científico de los fenómenos naturales o de los seres racionales. Por ella es posible, en verdad, rebasar las apariencias sensibles o los subterfugios psicológicos que fraguan las pasiones en el alma racional (y que pueden impedir acceder a ella) y asir intelectualmente las razones de los seres, sus *lógoi*. Esto significa que quien accede a este estadio podrá captar las razones, los principios racionales que han presidido la existencia tanto de los seres corporales cuanto de las creaturas racionales. Sólo mediante esta contemplación el mundo corporal recibirá su justa estimación y los seres racionales serán captados a la luz del designio divino sobre ellos, que no a través del filtro distorsionante de las propias pasiones enfermas⁶³⁰ o de lo que engañosamente dejan ver las mismas pasiones del alma de la creatura contemplada. Evagrio insiste en que sólo esta ciencia habilita a ejercer la tarea de dirigir, enseñar y curar a los demás. Quien no la posee y, sin embargo, desempeña dicha labor es, dirá en el opúsculo *Sobre Maestros y Discípulos*, como una calle que conduce a las profundidades del infierno, o como un pastor que disloca los tobillos de sus ovejas, o como un timonero que conduce al naufragio. El adjetivo que utiliza Evagrio para referirse a este pseudognóstico es, significativamente, ἀνεπιστήμων: ignorante, sin

⁶²⁹ *Esc. Prov.* 72

⁶³⁰ Evagrio previene en más de una ocasión contra los hombres impuros que se ponen a enseñar (*Esc. Sal.* 83, 4; *Esc. Prov.* 182; *Ant.* VII, 13). Las pasiones enfermas los incapacitan para brindar una palabra curativa a los demás.

conocimiento. Es esta ignorancia la que le impide el ejercicio de la *διόγνωσις* de las ovejas en la niebla, dice profundizando la alegoría pastoril. Es decir, porque aún no ha alcanzado la ciencia natural y permanece ignorante, es incapaz de ver, de conocer, de distinguir, de discernir el *lógos* del alma de los demás. Por tanto, dice a continuación, no puede decir nada apropiado al tiempo de la tentación.⁶³¹ Situada en este contexto la metáfora de la niebla podría estar designando la atmósfera psicológica propia de la tentación y la confusión que generan las pasiones impidiendo –a sí mismo y a los demás– contemplar claramente el *lógos* del alma. Quien lo contempla puede, por el contrario, dar la palabra apropiada al tiempo de la tentación.

En *Escolios a los Proverbios* y en *KG*, nuestro filósofo del desierto insistirá sobre esta idea de la necesidad de tener la ciencia para enseñar, guiar, o curar a otros. Comentando el versículo del libro de los Proverbios que llama loco e insensato a quien pretende dar una palabra antes de haber escuchado (Prov. 18, 13), escribe: “Es necesario utilizar este versículo contra esos que no han recibido de Dios la ciencia, pero se ponen a enseñar a los otros. Y David dice: ‘Para que escuchen la voz de tu alabanza’ y así ‘contar’ a los otros también ‘tus maravillas’ (Sal. 25, 7). Salomón dice incluso: ‘Di lo que tus ojos han visto’ (Prov. 25, 7)”⁶³².

Lo que aquí está planteado en sentido negativo, se plantea positivamente en otro lugar de los mismos escolios y en *KG*:

‘Ellos 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 Dios⁶³³.

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 ciencia⁶³⁴.

En un momento volveremos sobre estos textos. Digamos aquí que esta ciencia espiritual a partir de la cual el gnóstico, auxiliando a los ángeles, ejerce una enseñanza⁶³⁵

⁶³¹ *Mtro. y Disc. 2.*

⁶³² *Esc. Prov. 182.*

⁶³³ *Esc. Prov. 164.*

⁶³⁴ *KG VI, 90.*

curativa “es la ciencia concerniente a las enfermedades del alma, que hace subir a la salud a los que están heridos”⁶³⁶. Es decir, el gnóstico, en virtud de la ciencia de la que ha sido juzgado digno, reconoce en la ignorancia la enfermedad profunda del alma y es a partir de este reconocimiento y de esta *διάγνωσις*, que puede ejercer una acción curativa. Por ello Evagrio insiste en que, al ser “engendrado por la sabiduría”, al obtener la ciencia espiritual que incluye los *lógoi* de la enfermedad, el gnóstico puede hacer pasar de la ignorancia a la ciencia a las almas enfermas. Por ello a los ancianos o gnósticos “es necesario honrarlos como los ángeles: son ellos, en efecto, quienes nos ungen para los combates y nos curan las mordeduras de las bestias salvajes”⁶³⁷.

En la primera parte de la *Carta a Melania*, Evagrio utiliza otra bella y esclarecedora metáfora para referirse a la ciencia natural y al rol del gnóstico en relación con ella. Dicha metáfora es replicada en un sentido semejante en uno de sus escolios al salmo 138⁶³⁸. Las creaturas, indica, son las cartas que Dios escribe a los hombres y son los gnósticos quienes son capaces de leer las palabras que Dios ha escrito en ellas. El que no sabe leer puede conocer el designio de Dios sobre las cosas y sobre él mismo haciéndose leer esas cartas: sus orejas deben suplir a sus ojos⁶³⁹. Como indica Guillaumont, el práctico debe ponerse a la escucha del gnóstico⁶⁴⁰. Éste posee la ciencia, el *lógos*, capaz de curarlo.

6.2. El rol medicinal del gnóstico y la figura del Cristo Médico

Sostenido en este conocimiento el gnóstico puede, en el pensamiento del Póntico, ejercer una auténtica acción medicinal. Él puede curar la ignorancia y sus males sucedáneos y por ello recibe de modo explícito, en diversos lugares de la obra evagriana, denominaciones vinculadas a esta virtualidad que posee su estado. En el opúsculo *Sobre*

⁶³⁵ Διδάσκειν es el verbo que utiliza Evagrio en *Escolios a los Proverbios* (296 y 354 y notas) para designar la acción que realizan los ángeles, y los gnósticos auxiliándolos, para con los pecadores enfermos. Volveremos sobre este asunto.

⁶³⁶ *KG* III, 46

⁶³⁷ *TP* 100.

⁶³⁸ *Esc. Sal.* 138, 6.

⁶³⁹ *C. Mel.* 1-5.

⁶⁴⁰ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*, 373.

Maestros y Discípulos es llamado médico de las pasiones, y su acción terapéutica es comparada con la del cirujano⁶⁴¹. En el *Tratado Práctico* nuestro autor señala que los ancianos –recordemos que así también es llamado quien ha alcanzado el conocimiento- nos curan de las mordeduras de las bestias salvajes que representan a los demonios⁶⁴². El gnóstico, indica en la obra homónima, cura a su prójimo aplicándole remedios⁶⁴³. Por su ciencia, señala en *KG*, hace pasar “a las almas racionales de la de malicia a la virtud y de la ignorancia a la ciencia”⁶⁴⁴. Por su ciencia, asimismo, puede curar la lepra de otros intelectos, subrayan los capítulos de los discípulos de Evagrio⁶⁴⁵ evocando la exégesis que nuestro autor hace en otro lugar de las enfermedades que aparecen en el Levítico, entre ellas la lepra, como símbolos de enfermedades espirituales. La lepra del intelecto es la incredulidad⁶⁴⁶. En otros sitios de aquellos capítulos, la tarea del médico es puesta como modelo de la acción del gnóstico: como el galénico él puede enfadarse o mentir⁶⁴⁷, pues él con su enseñanza también está curando. En un sentido semejante usa el sustantivo ἰατρῶν en su carta 55, a fin de indicar el paradigma en que debe basarse el gnóstico al señalar un pecado al alma enferma: su palabra es como un bisturí afilado y la utilización de ella debe imitar el arte del médico. Debe estar oculta y aplicarse en el momento y la medida apropiados⁶⁴⁸. La imagen de un instrumento afilado para simbolizar la palabra reaparece aquí. En los escolios a los Salmos, Evagrio la ha comparado, como hemos visto, a una espada al decir cómo ella separa al *nous* de la ignorancia⁶⁴⁹. Aquí ella es como un bisturí que el gnóstico médico aplica con el arte y la pericia que le da su conocimiento, su experiencia y su condición de contemplativo.

Gabriel Bunge ha unido o, por mejor decir, ha unificado las labores de médico y maestro que ejerce el gnóstico en el pensamiento evagriano. Se trata, en efecto, de dos

⁶⁴¹ *Mtro. y Disc.* 3, 13.

⁶⁴² *TP* 100.

⁶⁴³ *Gnos.* 33.

⁶⁴⁴ *KG VI*, 90.

⁶⁴⁵ *Cap. Disc.* 160.

⁶⁴⁶ *T-T. Cap. Or.* 8.

⁶⁴⁷ *Cap. Disc.* 155.

⁶⁴⁸ “Es necesario que el reproche sea temperado, diciendo el hecho, pero simulando la falta de coraje, siguiendo en esto a los sabios médicos, que esconden en el estuche de bronce el bisturí afilado” (*Car.* 55, 1)

⁶⁴⁹ *Esc. Sal.* 44, 4.

labores inescindibles⁶⁵⁰. El gnóstico cura, fundamentalmente, con el conocimiento, nos sana “con aquel óleo que es también símbolo del conocimiento”, indica el comentador alemán citando los escolios a los salmos⁶⁵¹. Lo que indica Bunge, se comprende claramente cuando tenemos en cuenta que la enfermedad propia del alma es la ignorancia. De este modo el conocimiento que el maestro transmite es φάρμακον (remedio, medicina) pues no se trata de un mero saber teórico sino de una gnosis que, como indica el mismo Bunge, es “el fruto de un camino de fe” y está fundada en las virtudes y, fundamentalmente, en el amor, como hemos visto. El comentador alemán recoge un pasaje de los escolios a los salmos que expresa brevemente esta idea: “A través del amor nosotros conocemos el amor y a través de lo que es justo conocemos la justicia. Por el igual, en efecto, se conoce el igual”⁶⁵².

Lo que transmite el gnóstico no es una mera instrucción sino la gnosis sanante que a él se la ha descubierto como fruto de su búsqueda amorosa e incansable:

Pero el primero y más importante de los mandamientos es el amor (Mc. 12, 29) con el cual el intelecto ve el amor primordial, es decir Dios. Porque es mediante nuestro amor que vemos el amor de Dios por nosotros, como está escrito en el salmo ‘Él enseñará a los gentiles sus caminos’ (Sal. 24, 9): ‘Pero Moisés era más amable que todos los demás hombres’ (Num. 12, 13), y el Espíritu Santo dijo como es debido: ‘Él mostró a Moisés sus caminos’ (cf. Sal. 102, 7)⁶⁵³.

Se trata, precisamente, de la *gnosis* que cura la ignorancia porque ella es la interiorización de la verdad de la fe. No se trata de “ninguna especulación alambicada sobre la generación mítica de los eones y otros ‘misterios’ esotéricos, sino el hecho, infinitamente simple, en el fondo, -simple para quien ha tomado conciencia-, que ‘Dios es amor’ y que Él ha creado todo por amor, que mantiene todo en el ser y conduce todo a su cumplimiento por

⁶⁵⁰ En este punto Evagrio parece diferenciarse de Clemente, a quien sigue en tantos aspectos. En efecto, el alejandrino ha diferenciado y separado claramente las funciones de médico y maestro.

⁶⁵¹ G. BUNGE, *Paternité Spirituelle*, op. cit., p. 61. El texto que Bunge cita se encuentra, de acuerdo a su referencia, en dos lugares de *Escolios a los salmos*: 44, 8 y 88, 21. De estos textos de los escolios sólo el segundo se halla en la patología griega. El texto restante del escolio al versículo 8 del salmo 44 se encuentra en el manuscrito *Vat Gr 754* cuya transcripción a cargo de la estudiosa de estos escolios, Marie-Josèphe Rondeau, le fue cedida a Bunge por la misma autora (Cfr. G. Bunge, *Paternité*, op. cit., p. 13).

⁶⁵² *Esc. Sal.* 17, 2. Este pasaje de los escolios a los salmos tampoco se encuentra en la Patología Griega de Migne, sino en el manuscrito *Vat. Gr. 754* (Cfr. G. BUNGE, *Paternité*, op. cit., 81).

⁶⁵³ *Car.* 56, 3.

ese mismo amor”⁶⁵⁴. De este modo, transmitiendo ese conocimiento el gnóstico es, a la vez, maestro y médico que cura cuando enseña.

Una opinión semejante a la de Bunge, tienen Guillaumont y Dysinger. El primero, comentando el último capítulo del *Tratado Práctico*, subraya que el monje vive en el seno de una auténtica comunidad en la cual hay hermanos, sacerdotes encargados de celebrar los misterios, y ancianos “que sirven de instructores y enfermeros”⁶⁵⁵. Dysinger insistirá, por su parte, en que el gnóstico ejerce “el gran arte de la curación espiritual”, siendo a la vez maestro y médico que tiene su fuente en la Sagrada Escritura⁶⁵⁶.

Si tenemos en cuenta, como hemos visto en el capítulo tres, que Evagrio piensa que el hombre está realmente enfermo y precisa curarse, las referencias de tipo médico que encontramos aquí y en muchos otros lugares de la obra evagriana no deben entenderse en un mero sentido metafórico. Por cierto, los términos médicos son usados muchas veces por Evagrio, siguiendo una tradición patristica ya asentada en su época, en sentido metafórico. Pero ya hemos indicado, y esta observación se aplica aquí también, que los usos evagrianos de términos médicos no pueden ser reducidos al metafórico. La acción del *abba* mediante su palabra, como enseguida veremos en mayor detalle, resulta genuinamente terapéutica en tanto ella parte de la realidad psicológica del receptor de dicha palabra y busca, a partir de allí, contribuir al proceso de curación y superar estados de perturbación psicoafectiva que se enraízan en el mal fundante de la ignorancia.

Pero previo a adentrarnos en ello debemos tener en cuenta antes que en la concepción profundamente cristiana de Evagrio, la función medicinal del gnóstico se enraíza en, y alcanza su plena especificación a la luz de, la figura del Cristo Médico. Dicha figura recibe en el pensamiento evagriano un importante tratamiento en el que interesa detenerse aquí. Diversos aspectos de dicho tratamiento esclarecen el modo en que Evagrio comprende aquel ejercicio medicinal que el gnóstico puede llevar a cabo.

⁶⁵⁴ G. BUNGE, *Paternité*, *op. cit.*, 84.

⁶⁵⁵ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, *op. cit.*, 202.

⁶⁵⁶ L. DYSINGER, “Healing Judgment”, *op. cit.*, 100.

Para el tiempo de Evagrio esta imagen particularmente significativa de Jesucristo gozaba de una gran difusión pues ella expresaba una singular manera de comprender el proceso de salvación en tanto curación operada por el Médico divino.

Antes de aparecer en autores patrísticos directamente vinculados al pensamiento de Evagrio, como Clemente, Orígenes y Basilio, el título de médico aplicado a Cristo se encuentra tempranamente en San Ignacio de Antioquía, quien parece ser el primero que de modo explícito atribuye esta prerrogativa al Salvador. Posteriormente aparecerá en San Justino, en Teófilo de Antioquía, en San Ireneo, en la historia apócrifa de los apóstoles conocida como *Actas de Juan* y que data del siglo II y en el escrito anónimo *A Diogneto* de finales del siglo II, entre otros. Ciertamente se trata de un título que, como lo ha demostrado Harnack⁶⁵⁷, tiene fundamento bíblico y que incluso puede inferirse de las palabras del mismo Cristo, no digamos de sus acciones que muchas veces son directamente curativas y medicinales. Dumeige recoge dos pasajes evangélicos en los que Cristo parece adjudicarse el título de médico⁶⁵⁸. En primer lugar, la utilización del refrán “Médico cúrate a ti mismo”, que el Mesías utiliza frente a sus incrédulos compatriotas que no ven en Él mas que al hijo de José⁶⁵⁹. El contexto de estas palabras permite deducir que Cristo tiene en cuenta que el título de médico puede ser, y es, aplicado a Él. En segundo lugar, aquella declaración de Jesús, aludida sin variaciones por los tres sinópticos, frente al reproche que le dirigen los fariseos de comer con publicanos y pecadores: “No son los sanos quienes tienen necesidad de médico, sino los enfermos”⁶⁶⁰. Por lo demás, Cristo despliega en su vida pública una auténtica y concreta acción medicinal y curativa que siempre simboliza y conduce a la salvación. A menudo, una purificación o una enseñanza espiritual suceden o anteceden a una curación corporal. Se comprende así que “más tarde los escritores hayan concentrado esta actividad curativa y salvadora que alcanza al hombre en sus enfermedades

⁶⁵⁷ A. Von Harnack, “Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte,” en: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 8/4 (1892), pp. 37–152.

⁶⁵⁸ G. DUMEIGE, “Le Christ médecin dans le littérature chrétienne des premiers siècles”, en: *Rivista di archeologia Cristiana*, 48 (1972), 115-141, 117.

⁶⁵⁹ Lc. 4, 23.

⁶⁶⁰ Mt. 9, 12; Mc. 2, 17; Lc. 5, 31.

visibles y en su miseria invisible en la apelación dada a Jesús de ‘médico de los cuerpos y de las almas’⁶⁶¹.

Pero hemos indicado que también Clemente, Orígenes y Basilio han aludido con mayor o menor extensión a este título atribuido a Jesucristo. Como ha indicado Juan Carlos Alby, “La escuela cristiana de Alejandría constituye un hito insoslayable en la historia de la doctrina del *Lógos* médico”⁶⁶². En efecto, dicha doctrina recibe un particular tratamiento por parte de Clemente y Orígenes. Basilio, maestro de juventud de Evagrio⁶⁶³, que ha tenido relación con esta escuela y que no se ha podido sustraer a su influjo, también a menudo otorga, por su parte, el título de médico a Cristo. Le llama “médico de las almas (ὁ Ἰατρὸς τῶν ψυχῶν)”⁶⁶⁴, “gran médico de almas (ὁ μέγας τῶν ψυχῶν ἱατρός)”⁶⁶⁵, “médico misericordioso (Ὡς ἱατροῦς ἐν πολλῇ εὐσπλαγχνίᾳ)”⁶⁶⁶.

Como indica Ramelli, es por Basilio y por los dos Gregorios, el de Nacianzo y el de Nisa (todos los cuales, a su vez, han recibido por distintos medios las enseñanzas de Gregorio Taumaturgo, alumno directo de Orígenes, muerto aproximadamente medio siglo antes del nacimiento de los tres capadocios y de quien el mismo Gregorio de Nisa escribe un panegírico⁶⁶⁷), que Evagrio adquiere familiaridad con las ideas de Orígenes y, por medio de éste, con las de Clemente⁶⁶⁸. Son Orígenes y su maestro Clemente, en efecto, quienes desarrollan con particular detenimiento el tema del Cristo médico.

Clemente en su discurso “¿Qué rico se salva?”, indica, significativamente, que la acción médica de Cristo se revela en la parábola del buen samaritano.

¿Quién puede ser [el samaritano] sino el Salvador mismo? ¿Quién, más que Él, ha tenido más piedad de nosotros, que estábamos por así decir cazados por los potencias del mundo de las tinieblas, abrumados por una multitud de heridas, de temores, de deseos, de cóleras,

⁶⁶¹ G. DUMEIGE, “Le Christ Médecin”, *op. cit.*, p. 116.

⁶⁶² J. C. ALBY, *La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 2015, p. 187.

⁶⁶³ Cfr. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, pp. 31-33.

⁶⁶⁴ BASILIO DE CESAREA, *Homiliae super Psalmos*, PG 29. 433.

⁶⁶⁵ BASILIO DE CESAREA, *The Letters*. Edición bilingüe y traducción Roy J. Deferrari, London, The Loeb Classical Library, p. 306.

⁶⁶⁶ BASILIO DE CESAREA, *Moralia* 80,11-20; PG XXXI, 864b-868b.

⁶⁶⁷ GREGORIO DE NISA, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge*, SC 573.

⁶⁶⁸ Cfr. I. RAMELLI, “Introductory Essay”, *op. cit.*, xiii-xvii.

de penas, de mentiras y de placeres? El único médico de esas heridas es Jesús, que extirpa radicalmente nuestras pasiones: a diferencia de la Ley, que se contenta con quitar los retoños y los frutos de las malas plantas, Él hace ir su propia hacha hasta las raíces del mal⁶⁶⁹.

Se trata de una exégesis que, como veremos, reaparece en Evagrio. El Cristo Médico es en Clemente *Lógos therapeutikós* que cura las pasiones mediante una acción educativa consistente en aconsejar y consolar.

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 enseñarle⁶⁷⁰.

Las personas en buena salud no tienen necesidad de médico pues ellas está bien; los enfermos al contrario reclaman su arte. De la misma manera, nosotros que en esta vida estamos enfermos por nuestros deseos reprobables, por nuestras intemperancias censurables, por todas las otras inflamaciones de nuestras pasiones, nosotros tenemos necesidad del Salvador. Él nos aplica dulces remedios, pero también remedios amargos⁶⁷¹.

Orígenes, por su parte, realiza un amplio tratamiento del tópico que no podría ser sintetizado con justicia aquí. El Alejandrino trata de este asunto en diversos contextos: en sus comentarios y homilías, en su obra especulativa e incluso en su controversia con Celso donde contrapone el Cristo médico a Asclepio. Digamos simplemente que Orígenes partiendo del evangelio dirá que Cristo ha venido a curar a los enfermos, Él es el Verbo eterno que ha descendido a dar la salud,

¿Qué hay de absurdo en que los médicos desciendan hacia los enfermos, y qué hay de absurdo en que el Médico supremo descienda él también hacia los enfermos? Los profetas eran *numerosos médicos* y mi Señor y Salvador es el Médico supremo [...] Esto es lo que inspira la filantropía médica; de la misma manera el Verbo ha inspirado al Salvador y a los profetas a venir no sólo aquí abajo, sino incluso a descender a los infiernos⁶⁷².

⁶⁶⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quel riche será sauvé*, 29, 2-3.

⁶⁷⁰ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* I, I, 4.

⁶⁷¹ *Ib.* I, IX, 83.

⁶⁷² ORÍGENES, *Homélie sur Samuel*, V, 6.

Para Orígenes, Cristo es el médico supremo: sólo Él puede curar de modo completo porque Él no puede padecer enfermedad

[Dios] ha dado prueba de longanimidad enviándoles siempre alguien para curarlos, hasta que vino el Médico supremo, el Profeta que supera los profetas, el Médico que supera los médicos⁶⁷³.

Yo no dudo que para su salud cada cual obedecería la advertencia del médico. He aquí que el médico de los cuerpos y de las almas ordena guardarse de la hierba de la embriaguez y de la orgía, y paralelamente de las preocupaciones del siglo como de ácidos mortales a evitar⁶⁷⁴.

Y en controversia con Celso reafirmará, en el marco de la metáfora médica y contraponiendo Cristo “el único médico de los cuerpos y de las almas”, a Asclepios el “demonio médico”⁶⁷⁵, la inmutabilidad y la santidad divinas:

El médico que ve horrores y toca cosas repugnantes no evita absolutamente la posibilidad de contraer el mismo mal. Pero Aquel que cura las heridas de nuestras almas por el *Lógos* de Dios presente en Él estaba él mismo fuera del alcance de todo mal. Incluso si, tomando un cuerpo mortal y un alma de hombre, el *Lógos*, Dios inmortal, parece a Celso cambiarse y transformarse, que él aprenda que el *Lógos*, que queda *Lógos* por su esencia, no sufre ninguno de los sufrimientos del cuerpo o del alma⁶⁷⁶.

Resulta significativo observar cómo en Orígenes –y después en Evagrio- este Médico divino cura por sus palabras, que están en las Escrituras. Ya hemos verificado que el tópico de la palabra curativa aparece de modo explícito en el teólogo alejandrino. En el contexto de la figura del Cristo médico, es el mismo Mesías el que aplica de modos diversos estos medicamentos que son las palabras:

Es por la lectura de las Escrituras que se les administra todos los remedios de la enseñanza⁶⁷⁷.

Ellos no experimentan los efectos curadores del evangelio⁶⁷⁸.

⁶⁷³ ORÍGENES, *Homélie sur Jérémie*, XVIII, 5.

⁶⁷⁴ ORÍGENES, *Homélie sur le Lévitique*, VII, 1.

⁶⁷⁵ ORÍGENES, *Contre Celse*, III, 24-25.

⁶⁷⁶ ORÍGENES, *Contre Celse*, IV, 15-16.

⁶⁷⁷ ORÍGENES, *Homélie sur l'Exode*, II, 2.

Si tú ves un hombre herido por los pecados, y traspasado por las flechas del diablo, tú utilizarás las palabras de curación y emplearás la medicina de la palabra de Dios⁶⁷⁹.

El médico divino aplica en ocasiones remedios amargos y tratamientos penosos, pero siempre busca con ellos la salud

Los médicos introducen en los remedios sustancias amargas en vistas de perseguir la curación y la salud de los enfermos; el médico de nuestras almas actúa de la misma manera en vistas de nuestra salvación, Él ha querido que nosotros soportemos las amarguras de la vida de aquí abajo a través de variadas pruebas, porque sabía que esta amargura finalizaría por procurar a nuestra alma la dulzura de la salvación⁶⁸⁰.

El tema es ampliamente tratado por Orígenes y no sería posible sintetizar adecuadamente todo lo que el Alejandrino indica al respecto. Baste con lo señalado para ver que cuando Evagrio se refiera al asunto, la tradición de la escuela de Alejandría gravita sin dudas sobre su concepción.

En varias de sus obras el Póntico adjudica significativamente el título de médico a Cristo. Hagamos un breve recorrido a fin de esclarecer el modo en que la acción medicinal del gnóstico se enraíza para Evagrio en la figura del Cristo médico.

Comencemos por los escolios evagrianos al evangelio de Lucas, cuyo primer comentario (que es el que nos interesa aquí) se corresponde, con ligeras variantes, con 6 apartados de los *Capítulos de los discípulos de Evagrio*⁶⁸¹.

Una primera cosa llama la atención al acercarse a este texto y es que el título de médico es dado a Cristo, al igual que Clemente, en el marco de la exégesis de la parábola del buen samaritano.

Moisés condujo al hombre fuera del pecado en acto, pero su sucesor Jesús apartó el segundo, estos es, el pecado en pensamiento. Asimismo, el sacerdote no curó al hombre

⁶⁷⁸ ORÍGENES, *Homélie sur la Genèse*, XVI, 4.

⁶⁷⁹ ORÍGENES, *Homélie sur les Nombres*, XIV, 2, 10.

⁶⁸⁰ ORÍGENES, *Homélie sur les Nombres*, XXVII, 10, 3.

⁶⁸¹ Nos referimos a los *kephálaia* 199 a 204 inclusive, según la ya citada edición de Sources Chrétiennes. Para un conocimiento más detallado acerca de la tradición manuscrita del texto evagriano que comenta pasajes del evangelio de Lucas, se puede consultar: P. GÉHIN, "Introduction", en EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples*, op. cit., 33-4; A. CASIDAY, "Notes on Luke. Introduction", en A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, op. cit., 153-5; H. V. BALTHASAR, "Die Hiera des Evagrius", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 204-5.

medio muerto, sino el Samaritano lo hizo, quien no dijo con la palabra del profeta, ‘No hay vestido, óleo, o vendaje para aplicar’ (Is. 1, 6 LXX). Que Él vino providencialmente es claro del hecho que Él tenía tales óleos y vendajes – porque Él trajo estas cosas consigo para muchos hombres heridos. Así los ángeles se mantuvieron fieles a la palabra de la vida, pero los demonios, a la de la muerte, y los hombres, a la palabra de los enfermos. El médico vino para estos últimos; con motivo de sus otros actos, Él es también llamado el ‘salvador’. Ahora si una naturaleza racional se dice que está enferma, Él es llamado su ‘médico’⁶⁸².

Jesús es el médico que ha bajado a curar a los enfermos que son los seres racionales. Los cura con aquel óleo (ἔλαιον) que, como hemos visto, es símbolo del conocimiento. La palabra apropiada para los enfermos la da Él pues Él trae consigo aquel *lógos* cuyo dulzor cura, como hemos visto en los escolios a los Proverbios⁶⁸³. Él cura con aquel óleo la enfermedad interna del alma, que no solo el acto exterior pecaminoso.

Pero Evagrio profundiza un poco más en este texto la analogía médica señalando a continuación los tres elementos que entran en juego en el acto de tratamiento médico: médico, medicina y paciente:

Hay tres cosas: el médico, la medicina y el paciente. Y si alguien toma la medicina pero no es curado, entonces él no ha sido curado o por las órdenes del doctor, o por la impotencia de las medicinas, o por su propia falta de disciplina. Pero el médico de las almas da ordenes apropiadamente, y sus mandamientos son apropiados a las pasiones – así, entonces, el hombre enfermo permanece sin curar debido a su propia falta de disciplina⁶⁸⁴.

¿Por qué el “tratamiento” que lleva adelante el médico divino con el hombre enfermo puede no tener éxito? El médico divino que conoce en profundidad la enfermedad de su paciente -pues, recordemos, Él posee los principios que subyacen a su ser⁶⁸⁵- sabe por lo tanto qué medicamentos administrar, en qué forma, tiempo y medida. No es Él quien ha dado indicaciones equivocadas, ni son inútiles los medicamentos que ha prescripto pues solo ellos pueden orientar *katà phýsin* las pasiones. El motivo por el que el “tratamiento” puede no tener éxito se halla en la falta de disciplina del paciente.

⁶⁸² Esc. Luc. 1.

⁶⁸³ Esc. Prov. 72.

⁶⁸⁴ Esc. Luc. 1

⁶⁸⁵ Sk. 1.

Evagrio subraya, además, cuál es el medicamento dado por el Cristo médico que reúne las virtudes curativas de todos. A saber, aquella palabra que manda amar al Señor sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. “El Salvador ha prescrito una panacea”⁶⁸⁶, traduce Casiday. Un “medicamento condensado”, traduce más literalmente Géhin (la expresión griega es σύντομον φάρμακον). El amor, como hemos visto, es la puerta del conocimiento: Dios, que es “conocimiento sustancial”, se revela a aquellos que lo buscan. Y se revela en el conocimiento de sí y del prójimo. Por otro lado, conocerse y amarse a sí mismo permite conocer y amar al prójimo y poder brindar a él un auxilio terapéutico. Amar al prójimo para conocerlo y conocerlo para amarlo.

Otro lugar del corpus evagriano donde el título de médico es dado con frecuencia a Cristo, son las cartas que nuestro pensador ha dirigido a distintos destinatarios. La más extensa de estas epístolas es la dirigida a la anciana Melania, una de las responsables de la vocación monástica de Evagrio. En dicha carta, nuestro autor se refiere a un tema caro al pensamiento origenista: el de las denominaciones (ἐπίνοιαί) de Cristo. Ya en los escolios al evangelio de Lucas ha planteado tímidamente el tema refiriendo aquella de médico y la de pastor⁶⁸⁷. Aquí, en la *Carta a Melania*, deja establecido claramente que no siempre estas denominaciones son usadas en sentido metafórico. Claramente la de pastor sí. Pero no necesariamente la de médico pues, en el esquema evagriano, Cristo mediante su palabra puede efectivamente curar un alma que está realmente enferma.

Aquellos muchos nombres por los cuales Dios es nombrado se refieren a Él con respecto a la diversidad de la creación racional, sea en su original sentido, sea en retrospectiva con respecto a la economía de salvación, sea en un sentido metafórico. Como por ejemplo, con respecto a los pecadores, ‘juez’; a los sin ley, ‘vengador’; a los enfermos, ‘médico’; con respecto a los muertos, ‘resucitador’; a la enemistad y la muerte, ‘destructor’, y así sucesivamente⁶⁸⁸.

El tema de los *epínoiai*, reaparece en *KG* (VI, 20), y es enmarcado en la cuestión de la caída de los seres racionales. Es con posterioridad a esta separación de los *nóes* que Dios, y Cristo en tanto Dios, recibe las diversas denominaciones de “juez, gobernador, médico,

⁶⁸⁶ *Esc. Luc.* 1.

⁶⁸⁷ *Ib.*, 1. El mismo texto, con ligeras variaciones, lo encontramos en *Cap. Disc.* 202.

⁶⁸⁸ *C. Mel.* 24.

pastor, doctor, y misericordioso y longánimo”. La versión S₁ del texto plantea una idea similar aunque con más brevedad. Significativamente dicha versión menciona solo tres denominaciones, ninguna de las cuales parece ser meramente metafórica como sí lo son la de pastor o la de puerta, por ejemplo, que aparecen en S₂. En esas tres denominaciones aparece la de médico: “Antes del movimiento, Dios era bueno, potente, sabio, creador, padre y omnipotente; después del movimiento, deviene juez, médico y providente”⁶⁸⁹

Las cartas 51 y 52, por otro lado, se refieren al médico de las almas en relación a la enfermedad de la vanagloria “que puede matar la capacidad de mi *nous* para el conocimiento”⁶⁹⁰. En efecto, la vanagloria puede impedir que el médico de las almas aplique “emoliente y aceite”⁶⁹¹, es decir puede cerrar el *nous* al conocimiento y a la palabra bella que suaviza las heridas, y con lo cual el médico quiere sanar. Por ello es necesario, indica aquí Evagrio, no apartarse del médico de las almas y disponerse a recibir las vendas del desprecio⁶⁹² y de los insultos⁶⁹³ con que él quiere curarnos. Quien se resiste al médico, termina actuando en contra de su voluntad⁶⁹⁴, lo cual es decir que las pasiones lo dominan y pierde la libertad. Precisamente el estado opuesto a la *apátheia* que, como hemos visto, puede ser definida como libertad con respecto a las pasiones.

En la carta 42 ya ha indicado la confianza absoluta que hay que tener en el médico divino⁶⁹⁵. Él, como médico, sabe qué medicamentos impartir para “sacar virtudes de la maldad y traer conocimiento de la ignorancia”⁶⁹⁶. En esta carta nuestro autor insta al destinatario, como lo propuso en los escolios al evangelio de San Lucas, a confiar en el “tratamiento” que el médico divino está realizando en su alma. Esta acción medicinal es la que lo llevará de la ignorancia al conocimiento.

⁶⁸⁹ KG VI, 20. A propósito de este *kephálaion* indica Illaria Ramelli: “Aquí Evagrio claramente sitúa a Cristo dentro de la esfera intra-Trinitaria y no fuera con el mundo creatural, como es también claro de su atribución a Dios de los *epínoiai* de Cristo, como Gregorio de Nisa también ha hecho.” (I. RAMELLI, Nota a KG VI, 20, en EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia, op. cit.*, 328) Una afirmación de este *kephálaion* que Ramelli está teniendo al subrayar la fe trinitaria de Evagrio, es la siguiente: “Él es Padre y Principio mismo antes de la génesis de los seres incorpóreales: Padre del Cristo, y principio del Espíritu Santo”

⁶⁹⁰ Car. 52, 4.

⁶⁹¹ Car. 51, 2.

⁶⁹² Car. 52, 4.

⁶⁹³ Car. 51, 2.

⁶⁹⁴ Car. 52, 4.

⁶⁹⁵ Car. 42, 1.

⁶⁹⁶ Car. 42, 2.

Por último, en la carta 57 encontramos expresado claramente cómo para Evagrio la función medicinal de Cristo se inscribe en el designio providente de Dios. Asimismo se indica de qué modo ejerce dicha función y cuál es el fin que la especifica:

Nuestros padres son sólo los padres de la carne, mientras que Dios es el ‘padre’ del alma. Y así como la enfermedad del hijo aflige al padre, así el desorden del alma aflige a Dios. A la enfermedad del hijo el padre llama al médico; pero Dios envió del cielo al médico de nuestras almas, de manera que encantando a los seres humanos, de este modo los lleve así de la maldad a la virtud y de la ignorancia al conocimiento de Dios⁶⁹⁷.

Dios Padre, ante la enfermedad del alma, envía a su propio Hijo como médico. Éste cura encantando, hechizando, embelesando, fascinando, indica el texto explotando la riqueza semántica del verbo *θέλω*. ¿Cómo ejerce esta acción el médico divino? Evidentemente con la palabra, y más precisamente con aquellas palabras bellas (*lógoi kaloí*) de que hablaríamos más arriba citando los escolios a los Proverbios, cuya dulzura y encanto cura el alma embelesándola. Ahora bien, cabe preguntar ¿Qué hace que la acción de Cristo sea una acción medicinal, qué la especifica como tal? El texto nos lo indica: que ella busca, mediante la palabra encantadora, conducir de la ignorancia al conocimiento de Dios.

Otro lugar de la obra evagriana que adjudica más de una vez el título de médico a Cristo, es *Escolios a los salmos*. En el comentario al versículo 3 del salmo 102 que reza: “Quien cura todas tus dolencias”, escribe lacónicamente el Póntico: “Él cura enfermedades como médico de las almas”⁶⁹⁸

El sujeto del que se predica tal acción es, en el salmo, Yahvé. Deliberadamente Evagrio omite desde el comentario al versículo 1 de este salmo, la mención de Yahvé, para dar a entender que tales acciones pueden predicarse de modo particular respecto de la segunda persona de la Santísima Trinidad. Él es el médico que cura con su palabra. En efecto, algunos escolios más adelante dirá, también con laconismo: “La Palabra los cura de acuerdo al título de médico”⁶⁹⁹

⁶⁹⁷ *Car.* 57, 3.

⁶⁹⁸ *Esc. Sal.* 102, 3.

⁶⁹⁹ *Ib.*

El Póntico escribe con mayúscula aquí - comentando el versículo 20 del salmo 106 que reza: “Él envía su palabra y los cura”- el término Palabra (*Lógos*). Cristo es aquí el *Lógos*-médico, el médico-medicamento. Él es la Palabra misma que cura pues, como ya hemos visto, los *lógoi* que son *phármaka* están y son en Él⁷⁰⁰. El *lógos* de sí que el *nous* ha perdido está en Él y por eso Casiday se permitirá decir que aquel rostro desaparecido del capítulo 25 del tratado *Sobre los Pensamientos* del que habláramos en el capítulo tres como expresión gráfica de la enfermedad del alma, es el propio rostro de Cristo. El alma enferma de ignorancia debe descubrir su propio *lógos* en el rostro de Cristo. Veremos enseguida que la acción del gnóstico mediante la palabra apunta, en última instancia, a que el receptor se descubra en Cristo, a encontrar en ese rostro de Cristo el *lógos* de sí que ha perdido. Recordemos aquí aquello que hemos consignado de la Carta a Melania: el *nous* percibe su propia naturaleza mediante el *Lógos*⁷⁰¹.

En un lugar más de los *Escolios a los Salmos* Evagrio llama médico a Cristo, a saber, en el comentario al versículo 6 del salmo 144. El comentario sugiere, a la luz de otros textos, lo siguiente: el médico de las almas cura con el conocimiento, con la enseñanza, con su palabra. Dice en el primero: “Como un médico de las almas Cristo les da su alimento a su debido tiempo”⁷⁰²

Cuál sea ese alimento nos lo ha dicho en otros lugares:

De la misma manera que no son las materias las que alimentan los cuerpos, sino su potencia, así también no son los objetos los que hacen crecer el alma, sino su contemplación (*θεωρία* ἀΐξουσιν τὴν ψυχὴν)⁷⁰³.

Así como las ovejas son alimentadas (*τρέφεται*) por la hierba y el agua, así también la persona humana es vivificada en la práctica ascética (*πρακτικῆ*) por la práctica y el conocimiento⁷⁰⁴.

⁷⁰⁰ Recordemos la cita de *Skemmata*: “Cristo, en tanto que Cristo, posee el conocimiento de los seres. En tanto que Creador, posee los principios subyacentes (*lógoi*) de las edades y los mundos. En tanto que incorpóreo, posee los principios subyacentes (*lógoi*) de los seres incorpóreos” (*Sk.* 1)

⁷⁰¹ *C. Mel.* 21.

⁷⁰² *Esc. Sal.* 144, 6.

⁷⁰³ *KG II*, 32.

⁷⁰⁴ *Esc. Sal.* 22, 1.

Mediante la *praktiké* el Señor rescata a uno de la muerte; luego a través del conocimiento lo nutre (τρέφει)⁷⁰⁵.

Así como durante el sueño al absorber el alimento la digestión nutre el cuerpo, así el conocimiento nutre (τρέφει) el alma enseñando los *lógoi* de la *praktiké*⁷⁰⁶.

El alimento que el médico da a las almas enfermas es precisamente aquel cuya carencia las tiene enfermas: el conocimiento. Pero se los da a su debido tiempo y dosificado, como un buen médico que equilibra la dieta de un paciente que padece desnutrición. El verbo τρέφει usado por Evagrio posee una extensión semántica que Evagrio explota en estos textos. El mismo designa la acción de nutrir y alimentar, pero también la de formar, educar, instruir, incluso es usada en el contexto médico antiguo para designar el acto maternal concreto de amamantar a un niño⁷⁰⁷. El alimento del alma es la educación, la instrucción, la enseñanza del médico divino, que con su palabra, con los *lógoi* de las cosas, “hace crecer al alma”, la fortalece, la lleva a la edad adulta pues todo esto significa el verbo ἀύξάνω (ἀύξουσιν en la cita) que Evagrio usa en el primer texto referido para designar el efecto benéfico que tiene la contemplación de los *lógoi* sobre el alma. Como la leche materna de la que el niño tiene una necesidad imperiosa para crecer sano, así necesita el alma del conocimiento que el médico divino le da cual una madre que amamanta a su hijo atendiendo con amor a su necesidad más primaria. En los escolios a los Proverbios, Cristo es llamado también “madre” y lo es en consonancia con esta idea. Él es “la madre de esos que tienen necesidad de leche”⁷⁰⁸.

En el tratado *Sobre los Pensamientos* también se referirá a Cristo como al médico de las almas, y lo hará en dos ocasiones. En la primera, el título de médico es aplicado al Salvador en el marco de la exégesis del capítulo 6 del evangelio de San Mateo en el cual Cristo manda orar, hacer limosna y ayunar sin buscar que los hombres lo vean. Jesús “instruye en estos términos al piloto que es el intelecto”⁷⁰⁹. Y las palabras que aquí dice deben ser interpretadas, para Evagrio, como prescripciones de un médico: “Pero es al médico de las almas al que es necesario observar aquí: cómo por la limosna trata

⁷⁰⁵ *Ib.* 32, 19.

⁷⁰⁶ *Ib.* 126, 1 (3[5]).

⁷⁰⁷ GALENO, *Sobre la conservación de la salud (De sanitate tuenda)* 6, 44.

⁷⁰⁸ *Esc. Prov.* 210.

⁷⁰⁹ *Pens.* 3

(θεραπεύει) la parte irascible, por la oración purifica el intelecto y aún por el ayuno extenua la parte concupiscible; de suerte que se forme ‘el hombre nuevo renovado a imagen de su Creador’⁷¹⁰.

Para curarnos el Médico divino se dirige al intelecto: le enseña, lo educa, le da instrucción (παιδεύων), le prescribe claramente qué hacer para curar cada parte de su alma. Y citando la carta paulina a los Colosenses, Evagrio especifica claramente cuál es el objetivo final de la acción terapéutica del Cristo médico: reconstituir su imagen en el intelecto. Con ello volvemos a aquello que indicábamos hace un momento respecto a la necesidad de que el alma enferma descubra su propio *lógos* en el rostro de Cristo.

La segunda mención que en este tratado Evagrio hace del médico divino es en el capítulo 10. Allí indica que el remedio que aplica al alma que no se puede desembarazar de la amistad, del afecto, del gusto por los espíritus amigos del placer, es la derelección (γκατάλειψις), el retiro dejando que los espíritus malignos asedien al alma con alucinaciones y pesadillas. Con ello logra que el alma vuelva a odiar a los demonios.

Por último, en los *Capítulos de los Discípulos de Evagrio*, también se habla del médico divino. Esta vez en el marco del tratamiento del orgullo. Intentando guardar al lector contra las ramificaciones del orgullo, el autor subraya que este vicio también se expresa cuando, habiendo realizado buenas acciones, se cae en la tentación de denigrar a los hermanos que no las hacen. Con ello se denigra al mismo Cristo que, con criterio de médico experto, libera de las pasiones a algunos más rápidamente que a otros atendiendo a su circunstancia particular, y al desarrollo singular de la enfermedad en cada uno.⁷¹¹

Pues bien, hemos indicado que es en esta figura del Cristo médico que se enraíza la función medicinal que Evagrio da al gnóstico ¿En qué sentido es así?

Cristo, como venimos viendo, posee los principios subyacentes de todas las cosas, esos *lógoi* que curan. Éstos son esos *phármaka* y esas palabras bellas (*lógoi kaloí*) cuyo dulzor cura encantando, según hemos visto que Evagrio afirma en los escolios al

⁷¹⁰ *Ib.*

⁷¹¹ *Cap. Disc. 50*

Eclesiastés⁷¹² y a los Proverbios⁷¹³, y en la carta 57⁷¹⁴. Y el gnóstico es quien es capaz de descubrir esos *phármaka* y comunicarlos a los demás. La palabra del gnóstico es, de este modo, un puente entre el alma enferma de ignorancia y la palabra sanadora del médico divino acerca de sí misma y de las cosas. El gnóstico es quien es capaz de descubrir y proferir la palabra divina que nombra al alma y en la cual ésta debe reconocerse para alcanzar la salud. Y este es el sentido primario en que la función medicinal que el gnóstico puede ejercer con su palabra se fundamenta en el ministerio médico que Cristo ejerce al crear las cosas. Cristo crea para curar al alma, para que el alma descubra en las cosas el amor de Dios por ella que resulta el fundamento de su propio ser. El gnóstico que se ha hecho digno de descubrir esa belleza escondida de todas las cosas y el modo en que ellas se refieren al alma, puede en virtud de ello secundar la acción medicinal de Cristo llevando a las almas enfermas “de la ignorancia a la ciencia”, como dice Evagrio al cerrar *KG*.

Un texto de *Escolios al Eclesiastés* resulta significativo en este sentido:

Si ‘el Cristo es la cabeza de todo hombre’ y si el sabio también es un hombre, el Cristo es la cabeza del sabio. Pero ya que el Cristo es nuestra sabiduría –‘porque ha sido engendrado para nosotros sabiduría por Dios’–, la cabeza del sabio es pues la sabiduría, en la cual el sabio tiene los ojos del pensamiento cuando contempla en ella las razones de los seres creados⁷¹⁵.

Retomando una idea de Orígenes que, al comentar el mismo pasaje del Eclesiastés (“Los ojos del sabio están en su cabeza” [Ecl. 2, 14]) afirma que la mentada cabeza es, de acuerdo al texto paulino también citado por Evagrio, Cristo⁷¹⁶, nuestro autor sugerirá que el gnóstico -que es el sabio del texto escriturario- mira y ve con los ojos de Cristo. El gnóstico tiene sobre los seres racionales que son objeto de su contemplación, los ojos sanadores de Cristo. Ve en los seres racionales lo que el mismo Cristo ve en ellos y puede así devolverles la palabra sanadora que le descubre su propio ser pues es Cristo quien lo ha creado y quien

⁷¹² *Esc. Ecl. 2.*

⁷¹³ *Esc. Prov. 72.*

⁷¹⁴ *Car. 57, 3.*

⁷¹⁵ *Esc. Ecl. 11.*

⁷¹⁶ Cfr. ORÍGENES, *Entretien avec Héraclide*, 20, 14-23.

tiene en el esquema evagriano, como venimos insistiendo, los “principios subyacentes de los seres inteligibles”⁷¹⁷.

Por otro lado, en los escolios ciento sesenta y tres y ciento sesenta y cuatro Evagrio funda la posibilidad de que los hombres santos y justos lleven a otros hombres “de la ignorancia a la ciencia de Dios”⁷¹⁸ –es decir, de la salud a la enfermedad- en el hecho de que ellos “son engendrados por la sabiduría”. Es decir, es Cristo mismo el que los engendra para que sean capaces de ejercer aquella acción medicinal. Por ello estos hombres –los gnósticos- son “hijos del Cristo” y “hermanos los unos de los otros”⁷¹⁹. La sabiduría que se identifica con Cristo es aquella “plena de variedades”⁷²⁰ de que hemos hablado en el capítulo dos, con la cual el Salvador ha creado los mundos, “multiplicidad de la creación postlapsaria”, como escribe Ramelli⁷²¹. Esta sabiduría es la que engendra al gnóstico, la que lo trae al ser como tal pues es la que lo ha curado, la que le ha devuelto un registro verdadero y pleno de sí (el que el Cristo tiene de él), la que lo ha hecho pasar de la ignorancia a la ciencia y la que le permite así colaborar en la acción medicinal de Cristo con otros hombres.

De este modo “el *gnostikos*, el cristiano contemplativo, es llamado a practicar el gran arte de la curación espiritual y así compartir el oficio terapéutico de Cristo”⁷²².

6.3. La palabra como instrumento terapéutico del gnóstico

Queda por examinar el modo en que el gnóstico ejerce este arte compartiendo el oficio terapéutico de Cristo. Sin duda, ya hemos ido adelantando en este sentido varios puntos que aquí retomaremos. Claro está que el gnóstico ejerce este “ministerio médico” mediante la palabra. Se trata de una auténtica “psicoterapia verbal” como llama Laín Entralgo a algunas propuestas antiguas de curación por la palabra, cuyo fin último en

⁷¹⁷ *Sk.* 1

⁷¹⁸ *Esc. Prov.* 164.

⁷¹⁹ *Ib.*, 163.

⁷²⁰ *KG II*, 2.

⁷²¹ I. RAMELLI, Nota a *KG II*, 2, en EVAGRIO PONTICO, *Evagrius's Kephalaia*, *op. cit.*, p. 86.

⁷²² L. DYSINGER, “Healing Judgment”, *op. cit.*, p. 100.

Evagrio es sacar de la ignorancia al alma enferma. Digamos que aquel rol medicinal que Evagrio asigna al gnóstico, se ejerce mediante la palabra.

Un texto muy revelador en este sentido, y que debe ser leído en paralelo con otro de *Escolios a los Proverbios* que hemos venido trabajando, se encuentra en un pequeño opúsculo evagriano titulado *Proverbios y Comentarios*. Dice allí el Póntico: “Las colmenas de los justos se colmarán de panales de miel, y las abejas fuertes comerán su miel”⁷²³.

En aquel texto de *Escolios a los Proverbios* que hemos citado, Evagrio usaba la misma metáfora para hablar de la palabra que cura. Ciertamente el texto que ahora citamos constituye un comentario al mismo versículo del libro de los Proverbios y parece profundizar la idea presente en los escolios. En éstos, el Póntico se refería a las palabras buenas y bellas (λόγοι καλοί) como panales de miel que se llevan a la boca para alcanzar la salud y cuyo dulzor cura el alma. El término *lógos* designaba, en el contexto de este escolio, tanto la identidad interna de las cosas cuanto la palabra humana misma que encarna ese *lógos* y así cura⁷²⁴. Pues bien, en el texto que ahora nos ocupa esta idea se concreta aún más indicándonos que son los hombres justos quienes poseen en abundancia esos panales de miel que curan. En efecto, unas pocas líneas más adelante del mismo opúsculo, dirá Evagrio: “Cuando la inteligencia evita palabras de odio, ella profiere buenas palabras”⁷²⁵

Quien evita las palabras de odio es aquel que ha logrado, como el gnóstico, orientar de un modo *katà phýsin* la parte irascible del alma, como hemos visto. En virtud de su progreso en la lucha contra las pasiones y del conocimiento que le ha sido dado, el gnóstico, o el justo como se le llama en este opúsculo, puede proferir “buenas palabras”. Aunque el texto griego de este opúsculo esté perdido, es de suponer que, como en *Escolios a los Proverbios*, Evagrio está usando aquí los términos λόγοι καλοί. Es el gnóstico quien profiere esas palabras buenas y bellas que son panales de miel “cuyo dulzor cura el alma”⁷²⁶.

⁷²³ *Prov. y Com.* 28.

⁷²⁴ Ver punto 5.2 del capítulo cinco.

⁷²⁵ *Prov. y Com.* 37.

⁷²⁶ *Esc. Prov.* 72.

Nuestro autor advierte en varios lugares de su obra la necesidad de seguir la palabra del gnóstico si lo que se quiere es orientar las pasiones de acuerdo a la naturaleza, avanzar en la vida espiritual y alcanzar el conocimiento. Los motivos en los que funda esta prescripción, que en ocasiones es enérgica, los iremos desmenuzando a continuación pero anticipemos que el principal tiene que ver con la finalidad propia de la *praktiké*: el autoconocimiento. Como indica Lucio Coco, el gnóstico en Evagrio es “sostén de esta labor de conocimiento de sí”⁷²⁷.

Es importante observar que esta labor que lleva adelante el gnóstico además de tener la raíz teológica y metafísica que venimos desarrollando y que la específica como quehacer medicinal, tiene también implicancias estrictamente psicológicas. El gnóstico, al realizar dicho quehacer, parte de la realidad psicológica del receptor de su palabra. Una realidad en la que se manifiesta multiformemente aquella enfermedad primordial. Y lo que tal labor propone –el conocimiento de sí auténtico– posee, como no puede ser de otra manera, un cúmulo de virtualidades psicológicas que no pasan desapercibidas para Evagrio. El conocimiento de sí es una labor gradual y espiralada al final de la cual el yo ve su propia luz que es la luz de Dios; pero, en el camino, alcanzar ese conocimiento implica identificar los engaños de los pensamientos, su frecuente condición de metarrealidad alienante⁷²⁸ y sus apariencias de verdad. Asimismo implica identificar la condición de máscara que tienen esos *logismoi* respecto de los movimientos pasionales *parà phýsin* que están detrás de ellos y para los cuales frecuentemente son auxilios y garantes de su satisfacción. También implica descubrir el error del propio criterio, los “mecanismos defensivos” de que se valen las pasiones, los ocultamientos y las “resistencias” que opera la filautía, las posibles manifestaciones estrictamente psicológicas de las pasiones dominantes (los sueños, por ejemplo, reciben una particular atención de nuestro pensador en tanto indicio “diagnóstico”⁷²⁹), etc..

⁷²⁷ L. COCO, “Introduzione”, en Evagrio Póntico, *C. Eul. Conf. Pens.*, p. 18.

⁷²⁸ Para esta condición de metarrealidad que puede presentar los *logismoi*, ver: R. PERETÓ RIVAS, “La acedia y Evagrio Póntico”, *op. cit.*, pp. 240-242.

⁷²⁹ Evagrio dedica una sección del *Tratado Práctico* (54-56) a tratar acerca de lo que acontece en los sueños como indicio de la pasión dominante y del estado del alma. También en otras como el tratado *Sobre los Pensamientos*, aborda este tópico (Cfr. *Pens.* 27). Un artículo reciente acerca del tema es el siguiente: R. PERETÓ RIVAS, “Dreams in Evagrius Ponticus' Life and teaching”, *Vox Patrum*, 37 (2017), pp. 523 - 542. François Refoulé, por su parte, hablando de los sueños en Evagrio y de su condición develadora del estado del

Realicemos un recorrido por la obra de Evagrio a fin de ir viendo la naturaleza de sus exhortaciones y enseñanzas acerca de cómo llevar adelante este ministerio de la palabra por parte del gnóstico o padre espiritual. Esto nos permitirá ir despejando los motivos que animan la propuesta de Evagrio y todas las virtualidades curativas que él visualiza en la palabra del gnóstico.

Esto lo haremos en cuatro momentos que nos permitan obtener una visión global de la concepción evagriana en este punto. Uno primero dedicado a presentar las diversas exhortaciones a escuchar y someterse a la palabra del gnóstico que hace el Póntico en su obra. Con ello probaremos que, efectivamente, Evagrio está planteando la necesidad de someterse a la palabra del gnóstico. Ahora bien, frente a la mostración de este planteamiento la cuestión inmediata que surge es aquella que tiene que ver con los motivos que lo animan. Puesto de otro modo: ¿Por qué Evagrio plantea la necesidad de someterse a la palabra del gnóstico? La respuesta a tal interrogante constituirá el segundo y el tercer momento del análisis, en los cuales profundizaremos en algo que ya hemos venido señalando y que tiene que ver con la creencia evagriana acerca de la contribución que puede hacer la palabra del gnóstico en la cura de la enfermedad propia del alma. Aquí probaremos que nuestro autor, en armonía y coherencia con la noción de enfermedad del alma que hemos desmenuzado en la segunda parte, entiende la acción terapéutica del gnóstico como sucesivas intervenciones verbales orientadas a subsanar la ignorancia de sí. En este mismo marco temático, y a fin de ofrecer una necesaria profundización en dicho sentido, examinaremos –y será este el tercer momento- el modo en que nuestro autor comprende aquella acción del gnóstico en relación con la que pueden ejercer los ángeles. Ya hemos indicado que Evagrio hace jugar al gnóstico un rol medicinal puesto que él puede contribuir a superar la ignorancia. En los segundo y tercer momentos, entonces, profundizaremos en este asunto, con especial detenimiento en el tema del autoconocimiento que el gnóstico propicia con su palabra y que resulta la causa final de su acción medicinal verbal. Por último, intentaremos visualizar el cómo, es decir, cómo es que la palabra puede

alma, señala que el guía espiritual (el gnóstico) debe conocer la pasión dominante del alma para realizar un diagnóstico apropiado, y para esto los sueños son una importante indicio: “Conociendo la pasión mayor del monje, el Padre sabrá dar un diagnóstico seguro sobre el estado de su alma, aconsejándole los remedios apropiados [...] Los sueños, probablemente de manera privilegiada develan las pasiones” (F. REFOULÉ, “Rêves et vie”, *op. cit.*, pp. 495-496)

curar esa ignorancia. Aquí podremos visualizar las potencialidades terapéuticas que Evagrio reconoce en la palabra. Esas potencialidades que el gnóstico -en virtud de todo lo que hemos indicado respecto a lo que él ha alcanzado y de su participación en el ministerio médico del Cristo- puede actualizar.

6.3.1. Exhortaciones a someterse a la palabra del gnóstico

En diversos lugares de su obra Evagrio se ocupa en exhortar a sus lectores y a los receptores de su enseñanza, a someterse a la palabra de los sabios, es decir, a la palabra de aquellos que han alcanzado, después de un largo camino espiritual, la gnosis. Que dicho camino y su fin, el conocimiento, tenga un alcance universal, es decir, que Evagrio proponga su itinerario como el camino universal para alcanzar la salud y volver a la unidad por la obtención del conocimiento de sí, significa que su intención y el alcance de su exhortación no se limita a los monjes a los que primariamente dirige sus escritos. Cuando Evagrio exhorta a escuchar la palabra de los sabios, de los gnósticos, está suponiendo, evidentemente, que todo hombre, en tanto *nous* enfermo de ignorancia, precisa someterse a la palabra de aquellos que han capitalizado experiencia en el combate contra las pasiones y los pensamientos y que han avanzado, merced a dicho combate y al conocimiento que junto a él han ido adquiriendo, en la curación de su propia ignorancia. Estos se observa, por ejemplo, cuando nuestro autor se dirige al gnóstico para prescribirle algunas normas para su acción pedagógico-terapéutica. En este contexto, menciona, como destinatarios de dicha acción, a los monjes⁷³⁰, a los jóvenes⁷³¹ y a los seculares en general⁷³². Es decir, está suponiendo que todo hombre puede y debe recibir la palabra sanadora del gnóstico.

Estos sabios gnósticos, que conocen el alma enferma y sus padecimientos propios, tanto por su experiencia como por una ciencia que se les ha dado como fruto de su “peregrinación en el desierto”, pueden ofrecer al hombre enfermo una palabra que contribuya en diversos sentidos a arrancarlo de la ignorancia, a anhelar la ciencia y la virtud

⁷³⁰ *Gnos.* 13, 35

⁷³¹ *Gnos.* 25, 36

⁷³² *Gnos.* 13, 36

y a mezclarse paulatinamente con ellas. El gnóstico “cura a los hombres a causa del Señor”⁷³³.

El final del *Tratado Práctico* nos otorga un bello ejemplo en este sentido pues allí se evoca un apotegma del célebre monje Antonio, el gnóstico por excelencia, en respuesta a las inquietudes de un hombre del mundo, un sabio de la época. Ante la perplejidad de éste por la total carencia de libros en que vive Antonio, el sabio monje responde: “Mi libro, oh filósofo, es la naturaleza de los seres, y él está allí cuando yo deseo leer las palabras de Dios”⁷³⁴. Como veremos enseguida, la palabra curativa que el gnóstico puede ofrecer al hombre doliente, es la palabra divina que él, que posee por participación la sabiduría divina con que Cristo ha creado a los seres incorpóreos, puede leer en su alma. El gnóstico que ya lee las palabras de Dios en las realidades inteligibles, en los seres racionales, puede devolverle al hombre enfermo la palabra que lo nombra y lo refleja y le devuelve su identidad más profunda. El gnóstico es, entonces, quien es capaz de descubrir y proferir la palabra divina que nombra al alma en la cual ésta debe reconocerse para alcanzar la salud.

Hagamos ahora una primera presentación de las exhortaciones evagrianas a fin de mostrar cómo Evagrio aconseja y plantea con insistencia la necesidad de someterse a la palabra del gnóstico. Como anticipamos, en este momento nos limitaremos solo a mostrar que el tópico aparece efectivamente en la obra del Póntico. Más adelante nos avocaremos a analizar más detenidamente algunos textos a fin de intentar comprender el porqué y el cómo de esta especie de psicoterapia verbal que nuestro autor propone.

En la *Carta 17* el tópico se plantea con cierta perentoriedad: “Es necesario que los que se han comprometido en el camino de Aquél que ha dicho: ‘Yo soy el camino y la vida’, se instruyan al lado de aquellos que allí los han precedido, hablen con ello de lo que es útil y escuchen de ellos lo que es provechoso”

En el tratado *A los monjes*, hay toda una sección dedicada al tema de la palabra del gnóstico y la necesidad de someterse a ella. Seis *kephálaia* consecutivos abordan el tema.

⁷³³ *Gnos.* 33.

⁷³⁴ *TP* 92.

El gnóstico es llamado aquí padre (πατήρ), en virtud del oficio de “genitor” de la verdad⁷³⁵ que despliega en el alma de aquel que se dispone habitualmente a recibir su palabra.

El monje que descuida las palabras de su padre renegará de las canas del que lo engendró y maldecirá la vida de sus hijos; pero el Señor le aniquilará.

El que busca excusas se separa de sus hermanos, y acusará a su propio padre.

No des oído a las palabras contra tu padre, ni instigues el alma del que lo deshonra para que el Señor no se irrite por causa de tus obras y borre tu nombre del libro de los vivos.

El que obedece a su padre se ama a sí mismo, el que lo contradice caerá en pecado.

Dichoso es el monje que guarda los mandamientos del Señor, y santo el que observa las palabras de sus padres”⁷³⁶.

También en una de sus cartas a Eulogio, nuestro autor realiza una exhortación semejante a las anteriores subrayando uno de los sentidos en que la palabra del padre puede ser terapéutica. Volveremos enseguida sobre ello. Consignemos aquí el texto de esta exhortación dirigida a Eulogio:

Si quieres combatir contra la falange de los demonios, defiende las puertas de tu alma con la *hesychía* (ἡσυχία) y tiende las dos orejas a las palabras del padre espiritual para que entonces tu puedas dar fuego a las espinas de las pasiones más que a la de los pensamientos. Cuando escuches las recomendaciones (νουθεσίας) de tu padre espiritual no seas juez de sus acciones, sino más bien uno que valora sus palabras [...] Quien no presta oído al precepto paterno, desatenderá también el mandamiento de la ley⁷³⁷.

Las palabras del gnóstico o padre espiritual deben ser acogidas porque son alimento para el alma. Esta imagen del alimento que ya hemos visto utilizada para simbolizar aquello que el Cristo médico da a las almas enfermas, también es usada, en un sentido semejante, en este contexto temático. No puede ser de otro modo cuando recordamos que el gnóstico, al ejercer su rol medicinal, está participando del ministerio médico de Cristo y, de alguna manera, está siendo, mediante su palabra, el instrumento de su ejecución. Como veremos,

⁷³⁵ “En cuanto a los padres espirituales, no se les llama ‘padres’ porque ellos posean un rango por delante de otros: si así fuera, los tribunos podrían ser llamados ‘padres’. Más bien, ellos son padres porque poseen los dones del espíritu, y engendran a muchos por la virtud y el conocimiento de Dios.” (*Car.* 52, 7)

⁷³⁶ *Mon.* 88-92.

⁷³⁷ *C. Eul. Conf. Pens.* 15.

también él da con su palabra aquel conocimiento que el alma enferma necesita, como el exinanido alimento.

En la carta 5, hablando de los padres que consuelan el alma de sus huéspedes y cuyas palabras son “como agua fresca para el alma sedienta”, Evagrio se ve a sí mismo como muy lejos de ser un tal padre pues se halla “lejos de poder alimentar a nuestros huéspedes abundantemente con el alimento de las palabras espirituales”⁷³⁸. La misma imagen del agua y del alimento para referirse a las palabras es usada en el opúsculo *Explicación de los Proverbios*. El agua y los alimentos son símbolos de las palabras, y los bueyes, de los sacerdotes y doctores que sacan sabias palabras de su estado⁷³⁹.

Consignemos por último una significativa exhortación que retomaremos enseguida y que se encuentra en el *kephálaion* 68 de un opúsculo que los traductores han titulado Extractos⁷⁴⁰. Enumerando los signos de la humildad y exhortando a realizar los ejercicios para obtenerla, indica allí el Póntico: “No confiar en la conciencia de uno, sino poner todo ante el propio padre espiritual dependiendo de sus palabras y obedeciendo todos sus mandatos sin vergüenza; no atreverse a hacer nada malévolamente, sino más bien soportar la malevolencia de cada persona; no midiéndose a uno mismo”⁷⁴¹.

Estas son algunos de los textos en los que se puede ver claramente que Evagrio plantea la escucha y la entrevista frecuente con el padre espiritual como una necesidad perentoria. Evidentemente está suponiendo que el padre espiritual (que en su esquema es, recordemos, el gnóstico) juega un rol fundamental en el itinerario hacia la salud del alma. En lo que sigue profundizaremos en este sentido y veremos más claramente cómo Evagrio hace jugar un verdadero rol terapéutico al gnóstico.

⁷³⁸ *Car.* 5, 2.

⁷³⁹ *Ex. Prov.* 9, 22-25.

⁷⁴⁰ Para una mayor noticia de este opúsculo ver la introducción de Casiday a su propia traducción: A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus, op. cit.*, pp. 172-3.

⁷⁴¹ *Extr.* 68.

6.3.2. ¿Por qué someterse a la palabra del gnóstico?

La respuesta más inmediata, y que aquí intentaremos explicitar, a la pregunta acerca del porqué de la necesidad de someterse a la palabra del gnóstico, es, evidentemente, que porque ella contribuye a curar la ignorancia. Ya hemos visto que el gnóstico, sostenido en el conocimiento que ha sido digno de recibir, puede y debe ejercer un ministerio médico prolongando y, por así decir, ejecutando el mismo ministerio médico del Cristo que posee en sí la ciencia que cura. También indicamos que la posible acción médica del gnóstico resulta de su contribución a la superación de la ignorancia. Con esto ya tenemos un principio de respuesta a la pregunta acerca del porqué del sometimiento a la palabra del gnóstico. Corresponde ahora profundizar en este sentido.

En efecto, si hemos probado que es propiamente la ignorancia de sí la enfermedad del alma, es en relación a esta clase de ignorancia que la palabra del gnóstico debe ejercer un rol medicinal. Las exhortaciones evagrianas a someterse a la palabra del gnóstico a fin de curarse deberían tener como motivo una concepción acerca de la contribución de dicha palabra en la superación de la ignorancia de sí. Dicho de otro modo, el sometimiento a la palabra del gnóstico debe tener como razón principal el auxilio insustituible que la misma puede prestar a la curación de la enfermedad del alma, es decir, a la superación de la ignorancia de sí.

Intentemos, a partir de algunos textos claves, acercarnos a esta idea y profundizarla.

Comencemos por un texto breve que marca, no obstante, la tónica de las exhortaciones evagrianas y sugiere que el motivo principal que las anima tiene que ver con la concepción de enfermedad que sostiene Evagrio y que hemos dilucidado en la segunda parte de la tesis. Se trata del texto perteneciente al *kephálaion* 68 del opúsculo *Extractos* citado hace un momento. Enumerando los signos de la humildad y exhortando a realizar los ejercicios para obtenerla, indica allí el Póntico: “No confiar en la conciencia de uno, sino poner todo ante el propio padre espiritual dependiendo de sus palabras y obedeciendo todos

sus mandatos sin vergüenza; no atreverse a hacer nada malévolamente, sino más bien soportar la malevolencia de cada persona; no midiéndose a uno mismo”⁷⁴²

Esta última exhortación parece ser, en el marco del pensamiento evagriano, el motivo principal por el cual hay que poner todo ante el padre espiritual y depender de sus palabras: la percepción que uno tiene de uno mismo es errónea, por lo tanto cualquier evaluación que uno haga de sí mismo será siempre limitada y perjudicial. Es la palabra del *abba*, que ve el *nous*, la que, a partir de la presentación de la propia alma y de las propias perturbaciones, podrá iluminar el subsuelo del alma con la luz de esa visión. Resulta significativo que estas exhortaciones sean hechas en el marco de una enseñanza acerca de la humildad, virtud que en Evagrio posee una doble virtualidad: la de socavar la concepción falsa de sí que proponen los *logismoi* del orgullo y la vanagloria, y la de ser, por lo mismo, “madre del conocimiento”, como lo dice explícitamente en la carta 27⁷⁴³.

La humildad es adhesión grata a Dios, un auténtico reconocimiento de la naturaleza de uno⁷⁴⁴.

Reflexiona sobre esto: ¿quién es el que te protege en el desierto? ¿Quién aleja los demonios que rechinan los dientes contra ti? Tales pensamientos engendran la humildad y cierran la puerta al demonio del orgullo⁷⁴⁵.

La humildad levanta al hombre hasta el cielo, y lo predispone a danzar con los ángeles⁷⁴⁶.

Se trata por ello de una virtud primordial en el itinerario terapéutico evagriano en tanto ella permite al *nous* una inicial sana relación consigo mismo. En virtud de dicha relación el hombre no tiene expectativas irreales o ficticias acerca de sí mismo y a la vez posee la certeza de que el proceso de curación de sí es llevado adelante por la gracia de Dios, todo lo cual implica que no se preocupa en medirse a sí mismo –como lo señala el texto de *Extractos*- viendo cuán lejos o cercano está de la perfección. Además esta relación consigo mismo que engendra la humildad permite, hace posible, la recepción de la palabra que trae la luz del conocimiento acerca de sí. En este sentido se entiende que el *Tratado*

⁷⁴² *Extr.* 68.

⁷⁴³ *Car.* 27, 2.

⁷⁴⁴ *C. Eul. VoV* 10.

⁷⁴⁵ *TP* 33.

⁷⁴⁶ *OEM* 18.

Práctico -obra que de modo eminente versa sobre aquel itinerario terapéutico pues su tema es la *praktiké* la cual es, recordemos, “terapéutica del alma”- se refiera como signo distintivo primerísimo del monje a la capucha en tanto ella es símbolo de la infancia espiritual, de la actitud de abandono a la acción de la gracia de Dios. La capucha protege la cabeza, lo cual resulta un símbolo de la protección del intelecto que obra la humildad. Es importante recordar que -como lo subraya Guillaumont citando a los biógrafos de Evagrio- la capucha era una vestimenta propia de los niños pequeños. De allí que con ella Evagrio se remita al simbolismo de la infancia espiritual. De este modo la humildad es la protección necesaria de aquel que está en proceso de crecimiento, de aquel que se encamina hacia el conocimiento⁷⁴⁷.

Que la humildad posea dichas virtualidades puede deberse, como sugiere el texto de *Extractos*, a que ella resulta la condición de posibilidad de la acción de la palabra del *abba*. Es ésta, en efecto, la que en el pensamiento evagriano debe darnos una concepción de sí adecuada, la que nos “mide” con justicia y verdad. La palabra del *abba* o gnóstico, a la vez que necesita de humildad para realizar su acción, profundiza la humildad y así el genuino conocimiento de sí proporcionando nuevos modos de verse a sí mismo alejándose de criterios equivocados acerca del yo y tomando distancia respecto de ellos.

En este contexto se entiende aquella significativa y reveladora afirmación de la obra *A los monjes* que citábamos más arriba: “El que obedece a su padre se ama a sí mismo”⁷⁴⁸.

Obedecer al padre, no descuidar sus palabras es amar el auténtico sí mismo que el padre espiritual conoce. Obedecer al padre sería en este sentido una forma buena de filautía. En efecto, si la filautía patológica que analizáramos en el capítulo cuatro nacía de la ignorancia respecto de sí que seguía a la caída, esta filautía buena nace del vislumbre de la

⁷⁴⁷ “Evagrio menciona significativamente como primera pieza de la vestimenta la capucha, tomada de la ropa de los niños. Envolviendo la cabeza, sede del intelecto (la facultad guía), ella recuerda continuamente al monje aquella virtud del espíritu indicada por Cristo como excelente sobre todas las otras: la humildad [...] Así protegido, el intelecto llevará a cabo la tarea a él asignada de ‘guía’ sobre ‘las sendas del Señor’. De esta manera, como el orgullo es causa de la ‘ceguera’ de la ignorancia y del alejamiento de Dios, así la humildad deviene para el hombre ‘madre del conocimiento’” (G. BUNGE, Comentario al punto 2 del prólogo del *TP*, en EVAGRIO PÓNTICO, *Praktikos*, *op. cit.*, pp. 49-50)

⁷⁴⁸ *Mon.* 91.

propia naturaleza que otorga la fe⁷⁴⁹ y que insta a someterse a la palabra del padre espiritual que ve y conoce en el yo aquello que el propio yo desconoce de sí pero vislumbra.

Por otro lado, descuidar las palabras del padre espiritual implicará “hablar impíamente, infamar (βλασφημέω), las canas del que lo engendró”, decía Evagrio algunos capítulos antes de la misma obra⁷⁵⁰. “Las canas del anciano son mansedumbre, su vida, el conocimiento de la verdad”, dice asimismo algunos capítulos después⁷⁵¹. Cuando estudiamos, en el primer punto de este mismo capítulo, la figura del gnóstico, su conocimiento y sus virtudes, vimos que con esta última sentencia el Póntico pone la mansedumbre como la virtud propia de los ancianos gnósticos pues ella sería resultado de los largos años en que se buscó la virtud y manifestación de la orientación *katà phýsin* de toda la parte pasional de su alma. Cuando se alcanza el hábito de la mansedumbre, la vida se identifica con el conocimiento de la verdad. Pues bien, aquello de lo que reniega, de lo habla impíamente e infama aquel que no escucha las palabras de su padre, es precisamente el bendito estado de gnosis espiritual que el anciano alcanza al cabo de su peregrinación espiritual. Por eso su acción es designada con la palabra βλασφημέω.

La razón de este rechazo que puede devenir en explícito zaherimiento del padre espiritual y su palabra, hay que buscarla en lo que Bamberger llama -habilitando una legítima y necesaria interpretación psicológica de la relación terapéutica establecida entre el gnóstico y el receptor de su palabra- “estrategias defensivas”. Lo interesante -y ciertamente significativo en el marco de nuestra interpretación del pensamiento evagriano- del planteo y del abordaje más psicológico que hace Bamberger de la obra del Póntico, es que tales “estrategias defensivas” son vinculadas a una autoimagen negativa y falsa que lleva a rechazar “defensivamente” las indicaciones del padre espiritual⁷⁵². Éstas pueden ser, en virtud de tal imagen, interpretadas como una falta de aprecio al yo pudiendo generar así

⁷⁴⁹ “El comienzo de la *praktiké* es la fe” (TP 84)

“La caridad es hija de la impasibilidad; la impasibilidad es la flor de la *praktiké*; la *praktiké* reposa sobre la observancia de los mandamientos; éstos tienen por guardián el temor de Dios, el cual es un producto de la fe recta” (TP 81).

La fe es como el puntapié inicial del itinerario evagriano. Por ello la ponemos aquí como aquello que hace posible someterse inicialmente a la palabra del gnóstico. Dicho sometimiento es parte fundamental de la *praktiké*. La fe, en efecto, nos da una inicial noción de Dios y, por tanto, una incipiente noción de sí.

⁷⁵⁰ Mon. 88.

⁷⁵¹ Mon. 111.

⁷⁵² J. E. BAMBERGER, “Desert Calm”, *op. cit.*, p. 194.

indignación, lo cual, a su vez, explicaría aquel hablar impíamente del estado de gnosis del padre espiritual (y de las palabras que de dicho estado emergen) por parte de quien recibe la palabra del gnóstico.

De este modo podemos ver cómo Evagrio no ignora que la enfermedad del alma y sus ramificaciones psicológicas, están también, como no puede ser de otra manera, haciéndose presente, bajo la forma de estrategias defensivas, en la relación con el gnóstico.

En el *Antirrhético* encontramos dos ejemplos significativos de cómo el pensamiento sometido a las pasiones puede elaborar razonamientos o representaciones falaces que buscan también desmontar la relación con el gnóstico o padre espiritual y desautorizar sus palabras:

Contra los pensamientos de acedia que nos indisponen con los santos padres representándonoslos como gente que no tiene misericordia y no quiere confortar a los hermanos; por tanto, son los mismos pensamientos de aflicción en su contra los que no quieren permanecerles sometidos: ‘Obedeced a vuestros líderes y estadles sometidos, porque ellos velan por vuestras almas, como quien ha de dar cuenta; obedece, para que hagan esto con gozo y no gimiendo: eso no sería ventajoso para vosotros’ (Hb. 13, 17)⁷⁵³.

Contra el pensamiento que nos aconseja despreciar a nuestros santos padres porque no han sufrido más que nosotros en su vida: ‘Te levantarás ante el hombre canoso, honrarás la ancianidad y temerás a tu Dios; yo soy el Señor tu Dios’ (Lv. 19, 32)⁷⁵⁴.

La respuesta a tales engaños son textos de la Escritura que ponen en evidencia la falacia y recuerdan que el padre espiritual mira y conoce el alma y está velando por ella. Su ancianidad es digna de honra por ser ella, cuando resulta etapa postrera del progreso espiritual, la que le permite acceder al alma de quien se acoge a su palabra. Volveremos sobre estos asuntos en el último punto del presente capítulo.

Por otro lado, la contribución que realiza el gnóstico al conocimiento de sí también se visualiza en la contribución que realiza en la profundización de la contemplación natural segunda procurando que ésta se oriente a la primera.

⁷⁵³ *Ant.* VI, 55.

⁷⁵⁴ *Ant.* VIII, 8.

Dice nuestro autor en *KG*: “Los objetos tal como ellos son en su naturaleza, o bien el *nous* puro los ve, o bien la palabra de los sabios los hace conocer”⁷⁵⁵.

Cuando se habla aquí de “los objetos tal como ellos son en su naturaleza”, Evagrio se refiere, naturalmente, a sus *lógoi*. El sabio es, en el esquema de nuestro autor y tal como hemos visto, el gnóstico, es decir, aquel que, habiendo atravesado el desierto de la *praktiké*, ha arribado a la tierra prometida del conocimiento. Poseyendo la ciencia de los seres puede ofrecer esos *lógoi* sanantes -que son, como dice Evagrio en *Escolios al Eclesiastés*, *phármaka*- a las almas enfermas de ignorancia.

Ahora bien, si las almas enfermas no pueden ver, no pueden acceder, a los *lógoi* que la curan ¿cómo hace el gnóstico para hacérselos conocer? Pues mediante la palabra que, por su virtualidad especular (sobre la que enseguida volveremos) y por su condición de vehículo de los *lógoi* adaptado a la condición material y a la situación afectiva del receptor de ella, resulta el medio apropiado para devolver al *nous* aquel saber cuya ignorancia lo tiene enfermo. Es decir, la palabra del gnóstico resulta el vehículo del *lógos* sanante adaptado a la situación del *nous* caído. El *nous* en tanto caído tiene cerrado el camino al descubrimiento de su propia naturaleza y a la de los seres creados (que conduce a, y refuerza la, contemplación sanante de la propia naturaleza): solo el *nous* puro los ve, dice aquí el Póntico. Pero la palabra, el *lógos* hecho sonoridad material, resulta el medio, el puente para lograr que el *nous* enfermo pueda recibir noticia acerca de aquello que ignora. Con esto podemos comprender más profundamente aquello que indicamos al principio de esta tercera parte de nuestro trabajo cuando inscribíamos la función terapéutica que Evagrio da a la palabra en el marco de su concepción de la creación material y del propio cuerpo como medio para que el *nous*, venciendo la ignorancia, retorne al estado de unidad. Evagrio parece sugerir que Dios da el cuerpo, “escuela de ciencia (παιδαγωγεῖον γνώσεως)”⁷⁵⁶, para que el *nous* reciba la ciencia que perdió y la reciba mediante la palabra en tanto signo sonoro (adaptado a su condición postlapsaria) del *lógos*.

Como vimos, la palabra que cura es la de Cristo pues ella es “espada que separa al *nous* de la ignorancia”, dice Evagrio explícitamente. Y esta palabra es tanto *lógos* –

⁷⁵⁵ *KG* V, 90.

⁷⁵⁶ *Cap.* 24.

identidad interna, principio subyacente- de las cosas, cuanto expresión verbal concreta (*λόγοι καλοί*) (proferida por quien ha accedido al “Reino de Cristo”, es decir, a la contemplación natural⁷⁵⁷) que transmite ese *lógos*, modifica las pasiones y puede así curar el alma. Evagrio identifica en aquel texto de *Escolios a los Proverbios* que hemos citado más arriba, las palabras de Cristo con los *lógoi* de las cosas⁷⁵⁸. Y sugiere el modo en que esos *phármaka* (los *lógoi* en tanto identidad interna de las cosas) han de llegar al alma para curarla: mediante palabras bellas (*λόγοι καλοί*). Las palabras que curan deben ser encarnadura de los *lógoi* que se encuentran –como en su principio generador- en Cristo. Deben ser bellas porque encarnan y manifiestan la belleza de la idea divina que está en las cosas. Esa idea divina que incluye de algún modo –y esto debe asumir la palabra en tanto bella- el llamado del Cristo (que es médico y que es principio metafísico de los *lógoi*) al alma enferma. Un llamado que se hace audible en el *lógos kalós*. Y alcanzarán esa belleza si quien las profiere ha descubierto ya –en virtud de haber desandado buena parte del itinerario terapéutico- la palabra de Cristo que anida en las cosas, haciéndose así ejecutor del ministerio médico de Cristo y canal de su palabra curativa. Por ello Evagrio dirá que es bello el nombre que posee el bien que designa⁷⁵⁹. Solo el gnóstico, en el esquema evagriano, es capaz de alcanzar ese lenguaje que posee el bien, pues se trata de un bien oculto a las miradas apasionadas que él, en virtud de su progreso espiritual y de la ciencia que le ha sido dada⁷⁶⁰, ya conoce.

Resulta muy sugerente, en este sentido, 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 bellas palabras (*καλοὶ λόγοι*) a causa de las buenas obras”⁷⁶¹.

El gnóstico 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. Sostenido en esta *gnosis* -que, como hemos dicho, le ha sido pero después de haber sido considerado digno- puede ofrecer entonces aquellos *καλοὶ λόγοι* que pueden curar.

⁷⁵⁷ Ver punto 2.3 del capítulo dos.

⁷⁵⁸ *Esc. Prov.* 72.

⁷⁵⁹ *Esc. Prov.* 233.

⁷⁶⁰ Ver punto 6.1 del presente capítulo.

⁷⁶¹ *Esc. Ecl.* 57.

La palabra bella es así el puente entre el hombre enfermo y el remedio al que él se halla incapacitado de acceder. Pero es puente porque ella transmite singularmente los *lógoi* que curan. Este “singularmente” refiere la vinculación con el yo que la palabra portadora del *lógos* debe transmitir. Es esta vinculación la que conmueve al hombre pues este, en razón de la *asthénéia* de su alma, ignora quien es y quiere y busca saberlo. La palabra bella es la que sabe reflejar al alma haciéndole posible descubrir que el designio divino que se esconde en las cosas, sus *lógoi*, tiene que ver con ella misma y con el amor que la creó y busca salvarla. La palabra del gnóstico tiene, entonces, la función de presentar al alma la dimensión espiritual de todas las cosas y el modo en que ellas se refieren amorosamente a él.

Así el gnóstico “cura a los hombres a causa del Señor”. Y en el mismo acto “se cura igualmente a sí mismo”⁷⁶², escribe el Póntico. Si bien, de acuerdo a lo que hemos visto, el gnóstico ha avanzado en el itinerario de salud alcanzando una libertad respecto de las pasiones y un grado de autoconocimiento que lo hace capaz de brindar un auxilio terapéutico a otros, mientras está en esta vida no ha alcanzado aún de modo definitivo aquel estado de plenitud que es, como veíamos, la “salud de la unidad (μοναδός ὑγεία)”⁷⁶³. Por lo tanto, también él puede y debe seguir avanzando hacia la salud completa. Por ello Evagrio afirma en aquel texto, que el gnóstico, en cuanto ha alcanzado ya cierto grado de gnosis, puede curar a los hombres y, cuando lo hace, se cura a sí mismo. También el gnóstico ve en el *lógos* del alma de su prójimo, el *lógos* de su propia alma. El *lógos* del alma del prójimo tiene que ver con él mismo y con el amor que lo creó y busca salvarlo. “Monje [gnóstico] es aquel que se estima unido a todos, porque se ve a sí mismo en cada hombre sin excepción”⁷⁶⁴, dirá significativamente Evagrio en el tratado *Sobre la oración*. Porque se ve a sí mismo, también él se cura. Pero ¿cuál es el *lógos* de su alma y del alma de su prójimo cuyo descubrimiento lo cura? ¿Cuál es el principio divino que preside su ser? ¿Cuál el designio con el que la Sabiduría Divina lo pensó y lo creó? Ya hemos visto en la primera y en la segunda parte que Dios crea los seres racionales para que vivan en un estado de perpetua unidad entre ellas y con Él participando del conocimiento substancial

⁷⁶² *Gnos.* 33.

⁷⁶³ *Cap Disc.* 8.

⁷⁶⁴ *Or.* 125.

que se identifica con el Ser Divino. De este modo se entiende que Evagrio diga que porque se ve a sí mismo en todos, se estima unido a todos⁷⁶⁵. Verse a sí mismo en los demás implica vislumbrar y participar ya anticipada y parcialmente en aquel estado de unicidad con Dios y con las demás creaturas racionales, es decir, participar de la *monás*. Por eso este monje se considera ya unido a todos, como dice el texto.

6.3.3. La acción terapéutica del gnóstico en relación con la de los ángeles: devolver el rostro de Cristo al alma

Hemos dicho que la respuesta al porqué de la necesidad de someterse a la palabra del gnóstico que plantea Evagrio, también debe buscarse en el rol que el monje del Ponto asigna a los ángeles. En efecto, en más de una ocasión nuestro autor vincula la acción terapéutica del gnóstico a la que, de acuerdo a su pensamiento, pueden efectivamente ejercer los ángeles. Y ello debido a una concepción cosmológica y teológica más amplia de nuestro autor, por la cual entiende que los ángeles son los protectores de los hombres y los ejecutores de los designios salvíficos de Dios:

[Los ángeles] son los guías a los cuales nosotros hemos sido confiados desde el origen⁷⁶⁶.

Que los ángeles tengan a cargo a los hombres, el Señor lo enseña en los evangelios cuando dice: ‘Guárdate de despreciar a cualquiera de estos pequeños, porque sus ángeles ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos’ (Mt. 18, 10)⁷⁶⁷.

La mano actuante de Dios, son los santos ángeles, por los cuales Él ejerce su providencia sobre el mundo sensible⁷⁶⁸.

Si, como ahora demostraremos, el gnóstico ejerce su acción terapéutica en unión con los ángeles, coejecutando la acción de éstos, y si esta acción es la “mano actuante” de la Providencia Divina, podemos ver también por aquí, aquello que señalábamos al iniciar la

⁷⁶⁵ *Ib.*

⁷⁶⁶ *Esc. Prov.* 370.

⁷⁶⁷ *Esc. Prov.* 189.

⁷⁶⁸ *Esc. Sal.* 16, 13.

tercera parte de nuestra tesis respecto a la necesidad de inscribir la función terapéutica de la palabra en el marco del designio curativo-providente de Dios.

Digamos, anticipando lo que ahora examinaremos, que el gnóstico prolonga para Evagrio la acción terapéutica que llevan adelante los ángeles. Podríamos decir que los ángeles y el gnóstico coejecutan el ministerio médico del Cristo que posee en sí los *lógoi* que sanan, de acuerdo a lo que hemos visto⁷⁶⁹. El gnóstico, en efecto, ha recibido esa ciencia del Cristo, según hemos visto, y los ángeles, por su parte, la poseen en grado sumo:

Los ángeles poseen en superabundancia la ciencia de lo que está sobre la tierra⁷⁷⁰.

Los ángeles continuamente ven el rostro de Dios [...] Porque el rostro del Señor es contemplación espiritual de todo lo que ha llegado a estar sobre la tierra⁷⁷¹.

Es propio del ángel que nada se le escape de lo que está sobre la tierra⁷⁷².

La tarea del gnóstico es complementaria a la de los ángeles buscando al igual que ellos llevar a los hombres de la de la salud a la enfermedad, de la ignorancia a la ciencia. Esta es una afirmación que nuestro autor realiza explícitamente en uno de sus escolios a los Proverbios y con la cual cierra asimismo *KG*:

Si los hijos del Cristo son ‘hermanos’ (Prov. 17, 17) los unos de los otros y si los ángeles y los hombres justos son los hijos del Cristo, los ángeles y los hombres santos son pues ‘hermanos’ los unos de los otros, porque ellos son engendrados por el espíritu de filiación adoptiva [...] ‘Ellos son en efecto engendrados’ (Prov. 17, 17) por la sabiduría para llevar a los hombres de la malicia a la virtud y de la ignorancia a la ciencia de Dios⁷⁷³.

Quienquiera haya obtenido la ciencia espiritual ayudará a los ángeles santos y llevará a las almas racionales de la malicia a la virtud y de la ignorancia a la ciencia⁷⁷⁴.

Se trata de una afirmación complementaria del *kephálaion* 35 de la sexta centuria de *KG* en la que, especificando la acción benéfica que los ángeles pueden ejercer sobre los hombres, nos precisa a su vez la acción benéfica del gnóstico pues tal acción es una

⁷⁶⁹ Ver punto 6. 2 del presente capítulo.

⁷⁷⁰ *Esc. Ecl.* 38.

⁷⁷¹ *Esc. Sal.* 4, 7.

⁷⁷² *Gnost.* 16.

⁷⁷³ *Esc. Prov.* 163-164.

⁷⁷⁴ *KG VI*, 90.

prolongación de la que ejercen los ángeles. Dice Evagrio en dicho *kephálaion*: “Por los *lógoi* divinos [los ángeles] nos liberan de la ignorancia y nos hacen sabios y gnósticos”⁷⁷⁵.

En el escolio ciento sesenta y tres a los Proverbios, nos dice el Póntico, en efecto, que los ángeles y los hombres justos son hermanos pues los dos son engendrados por la sabiduría. Y, como indicamos más arriba, lo son “para llevar a los hombres de la malicia a la virtud y de la ignorancia a la ciencia”⁷⁷⁶.

Los ángeles, en efecto, poseen “la ciencia concerniente a las enfermedades del alma, que hace subir a la salud a aquellos que han sido heridos”⁷⁷⁷. La versión S₁ de este mismo *kephálaion* posee una ligera variación aunque el sentido es el mismo: “El trabajo de los ángeles es la solicitud por las almas enfermas, a fin de hacerlas aproximar a la plenitud de la salud”⁷⁷⁸. La tarea que coejecutan los ángeles y los gnósticos, a partir de la ciencia acerca del alma caída que poseen, consiste en llevar a las almas de la enfermedad a la salud.

Ahora bien, escudriñar en las implicancias que Evagrio da a esa labor “terapéutica” de los ángeles puede ayudarnos a penetrar en la naturaleza de la acción del gnóstico mediante su palabra, en tanto ésta resulta para Evagrio, como vemos, una prolongación de la que llevan adelante los ángeles.

En más de una ocasión nuestro autor se refiere al modo en que los ángeles pueden influir positivamente en el hombre. En el capítulo 8 del tratado *Sobre los Pensamientos* encontramos un bello ejemplo:

[Los pensamientos] de los ángeles escrutan la naturaleza de las cosas y persiguen las razones espirituales. Por ejemplo: con qué fin el oro ha sido creado, porqué es arenoso y está diseminado en las profundidades de la tierra y porqué no es descubierto más que con mucho esfuerzo y pena; y cómo, una vez descubierto, es lavado en agua, entregado al fuego, y así puesto en las manos de los artesanos que hacen el candelabro de la Tienda, el quemador de incienso, los incensarios, y las copas en las cuales, por la gracia de nuestro

⁷⁷⁵ *KG VI*, 35.

⁷⁷⁶ *Esc. Prov.* 164

⁷⁷⁷ *KG III*, 46.

⁷⁷⁸ *KG III*, 46 (S₁).

Salvador, no es más el rey de Babilonia quien bebe en lo sucesivo, sino Cleofás, el cual lleva un corazón ardiente de estos misterios⁷⁷⁹.

Como bien señalan Géhin y Guillaumont, comentando este pasaje, esta imagen del oro puede ser interpretada como símbolo de la aventura de los intelectos. Éstos, después de la caída, han sido dispersados, han perdido la unidad. Por la práctica pueden obtener la pureza y ser liberados del demonio (el rey de Babilonia) haciéndose aptos para recibir la ciencia⁷⁸⁰. Lo que promueve el pensamiento angélico es visualizar la aventura del propio intelecto, que éste se reconozca en su genuina condición de creatura alejada de aquel estado de unidad y participación de la ciencia divina, en el que fue hecho.

Esto es coherente con lo que nuestro autor indica en otros lugares respecto al mismo tópico del pensamiento angélico, y con lo que señala en *KG* respecto a cómo “la contemplación natural segunda hace ver la contemplación natural primera”⁷⁸¹. Como hemos visto, la función de la contemplación natural segunda (la de los seres corpóreos) es hacer ver a la creatura racional caída cómo toda la creación de los mundos, de las edades y de los cuerpos, es obra del amor de Dios por ella, dándole así un registro de su origen y de su vocación. En este sentido los *lógoi* son *phármaka*⁷⁸²: son el medicamento que contribuye a que el *nous* recupere aquel conocimiento cuya carencia lo tiene enfermo, es decir, el conocimiento de sí como procedente de, y destinado a, la unidad con el Creador. Por eso el conocimiento de las razones espirituales de las cosas, del oro en el ejemplo, conduce a visualizar la aventura del propio intelecto llamado a ser recipiente de los misterios divinos. Dysinger expresa una idea confluyente con esto: “Aprender a leer el ‘libro de Dios’⁷⁸³ implica el descubrimiento de que el universo externo de los seres corpóreos e incorpóreos se refleja en el único viaje espiritual de cada alma”⁷⁸⁴.

Pero hemos indicado que aquella interpretación del capítulo ocho del tratado *Sobre los pensamientos*, también resulta coherente con lo indicado en otros lugares respecto a la acción del pensamiento angélico. Así vemos, por ejemplo, que en el tratado *Sobre la*

⁷⁷⁹ *Pens.* 8.

⁷⁸⁰ A. GUILLAUMONT y P. GÉHIN, nota a: *Pens.* 8, p. 179.

⁷⁸¹ *KG* III, 61.

⁷⁸² *Esc. Ecl.* 2.

⁷⁸³ Como vimos en el punto 2.3, con la expresión “libro de Dios” Evagrio designa los *lógoi* de los seres creados.

⁷⁸⁴ L. DYSINGER, “An Exegetical Way”, *op. cit.*, p. 37.

oración, el Póntico subraya que: “Cuando sobreviene el ángel de Dios, con una sola palabra hace cesar toda acción contraria de nuestro interior y mueve la luz del intelecto a obrar sin error”⁷⁸⁵.

Los ángeles, como los demonios, pueden en el pensamiento evagriano aprender el lenguaje de los hombres y usar de él con una finalidad específicamente contraria a la del uso de los demonios. Si éstos quieren alejar al hombre de la contemplación y hundirlo, mediante sugerencias verbales engañosas y capciosas, en el desorden pasional profundizando su ignorancia; los ángeles, por el contrario, promueven la contemplación espiritual procurando liberar al hombre de la ignorancia, sanarlo y hacerlo gnóstico⁷⁸⁶. Cuando ellos se acercan al hombre, dice el Póntico en el *Tratado Práctico*, lo “llenan de contemplación espiritual”⁷⁸⁷. También pueden, naturalmente, llenar de contemplación espiritual al gnóstico y permitir, por esa contemplación, que éste sea el ejecutante de la labor terapéutica. El gnóstico resulta así un auxiliar de los ángeles.

Tanto en aquel texto del tratado *Sobre la Oración*, cuanto en uno de *KG* y en otro del *Antirrético*, nuestro autor dirá que la palabra es un medio que los ángeles pueden usar para ayudar a los hombres:

Los ángeles santos instruyen a algunos hombres por la palabra⁷⁸⁸.

Contra los pensamientos del alma que ignora la importancia de no considerar como del Señor a cualquier ángel que aparezca de pronto, sino tan sólo a aquel cuya palabra da alegría y paz plena al alma⁷⁸⁹.

En *KG* el Póntico habla de intelecciones y de *lógoi* divinos como aquello que transmiten los ángeles para hacer a los hombres impasibles y llevarlos de la ignorancia al conocimiento⁷⁹⁰. La versión S₁ habla de contemplaciones (θεωρίαι)⁷⁹¹. En cualquier caso,

⁷⁸⁵ *Or.* 75.

⁷⁸⁶ *KG* VI, 35.

⁷⁸⁷ *TP* 76.

⁷⁸⁸ *KG* VI, 86.

⁷⁸⁹ *Ant.* VIII, 17.

⁷⁹⁰ “Por las intelecciones de la exhortación los ángeles santos nos purifican de la malicia y nos hacen impasibles; por las de la naturaleza y por los *lógoi* divinos, nos liberan de la ignorancia y nos hacen sabios y gnósticos” (*KG* VI, 35)

todo apunta a mostrar que los ángeles, como los demonios, pueden influir en los hombres mediante palabras que, o transmiten de algún modo los *lógoi* sanantes, o resultan muchas veces argumentos que buscan desarticular la lógica de las pasiones. También el sabio gnóstico conduce a las almas al conocimiento mediante la palabra y, como veremos en el próximo punto, procura también desarticular aquella lógica.

Asimismo en *Capítulos de los discípulos de Evagrio* se indica que el pensamiento angélico es aquel que “nos enseña a comprender el sentido espiritual de las Escrituras”⁷⁹². Ahora bien, ya hemos visto en el primer punto del capítulo dos que para Evagrio ese sentido espiritual consiste en ver cifrada en la Sagrada Escritura la propia aventura espiritual del *nous*. De modo que también por este camino el pensamiento angélico promueve el descubrimiento que contribuye a la cura de la ignorancia.

Pero si hay una imagen significativa en el marco de nuestra interpretación, que Evagrio usa para hablar de aquello que promueve el pensamiento angélico, es la de la luz. El pensamiento angélico “mueve la luz del intelecto”⁷⁹³. En el capítulo tres vimos que Evagrio indica que el *nous* posee una luz connatural en tanto es lugar de Dios o templo de la Santísima Trinidad. Aquellos que aún no han alcanzado cierto grado de salud permanecen ignorantes de su propia luz, así como de su propio rostro en tanto *lógos* del alma⁷⁹⁴. El rostro y la luz son dos imágenes correlativas que se refieren a una misma realidad: el *lógos* del alma, imperceptible para ella misma cuando permanece en la enfermedad. Los ángeles con su acción hacen visible esa luz devolviendo al alma su propio rostro. Ellos, en efecto, procuran que el alma vea cifrada en las cosas que acontecen y que aparecen ante sus ojos, su propia aventura espiritual de caída y retorno. Por ello Casiday dirá que la presencia de la luz que traen los ángeles al poner frente al alma las *θεωρίαι*

⁷⁹¹ “Por la contemplación de la práctica de los mandamientos de Dios, las potencias santas nos purifican de la malicia y nos hacen impasibles. Por la contemplación de las naturalezas y por los *lógoi* que conciernen a la divinidad, ellas nos liberan de la ignorancia y nos hacen sabios y gnósticos” (*KG VI*, 35 [S₁])

⁷⁹² *Cap. Disc.* 140.

⁷⁹³ *Or.* 75.

⁷⁹⁴ Ver punto 3.2.2 del capítulo 3.

espirituales, es lo que completa aquella autoimagen imperfecta, aquel icono sin rostro⁷⁹⁵ que el alma enferma posee dentro de sí, según veíamos.

Ahora bien, cabe volver a preguntar finalmente y con el objeto de ahondar en el núcleo de la causa final de la acción de los ángeles y el gnóstico: ¿Cuál es ese rostro? ¿Cuál es el *lógos* del alma que los ángeles buscan devolver?

Comentando el versículo 8 del salmo 79 que dice “Señor, Dios de los ejércitos, conviértenos y revela tu rostro y seremos salvados”, Evagrio expresa lo siguiente: “Aquí él llama a Cristo ‘el rostro’ – ‘porque Él es el icono del Dios invisible, el primogénito de toda la Creación (Col. 1, 15)’”⁷⁹⁶.

Cuando la mente es iluminada con la luz que traen los ángeles, es el rostro de Cristo lo que recibe. El rostro divino viene a completar aquella imagen imperfecta, privada de rostro. Cristo es, en efecto, el modelo (πρωτότυπος) según el cual todo hombre ha sido creado: descubriéndolo el alma se descubre a sí misma según el designio divino original sobre ella⁷⁹⁷. Un texto muy revelador en este sentido, que abona esta conclusión, lo encontramos en un escolio de Evagrio al versículo 3 del salmo 44 en el que se usa la imagen de la espada, símbolo, para el Póntico, de la palabra de la sabiduría divina: “Esta espada separa al alma del vicio y al *nous* de la ignorancia, el así llamado ‘hombre viejo corruptible’ (2Cor. 4, 16; Ef. 4,22); y engendra a Cristo en el nuevo hombre, de acuerdo a la imagen del Creador”⁷⁹⁸.

Usando la imagen paulina del viejo y nuevo hombre, Evagrio indica aquí que la palabra es la espada que separa al *nous* de la ignorancia. Y lo hace engendrando a Cristo en el hombre nuevo.

⁷⁹⁵ “Lo que corresponde al icono sin rostro de lo demoníaco es el templo iluminado del pensamiento angélico [...] Es razonable, por lo tanto, concluir que la presencia radiante de la ‘bendita luz’ es lo que trae completación a la autoimagen ‘imperfecta’” (A. CASIDAY, *Reconstructing*, op. cit., p. 183)

⁷⁹⁶ *Esc. Sal.* 79, 8.

⁷⁹⁷ “Hecha semejante al Cristo, restablecida en el estado de su creación primera, la naturaleza racional devenida intelecto puro participa de nuevo de la ciencia esencial, ciencia de Dios para la cual el intelecto ha sido creado” (A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, op. cit., p. 396)

⁷⁹⁸ *Esc. Sal.* 44, 4. El verbo que aquí traducimos como engendrar es ποιέω, el cual admite ese sentido dando así mayor armonía al texto evagriano.

Siguiendo una concepción de raíz paulina, el monje del Ponto llama a Cristo πρωτότυπος y ἀρχέτυπος del hombre⁷⁹⁹: el modelo a partir del cual el hombre ha sido hecho. Cuando el intelecto reencuentre su estado original de unidad, dirán los *Capítulos de los Discípulos de Evagrio*, “él será unido a su arquetipo (ἀρχετύπω)”⁸⁰⁰. Para ello debe adquirir la caridad que lo hará “comportarse con respecto a toda imagen de Dios [los hombres] más o menos de la misma manera que con respecto al Modelo (πρωτοτύπω), aun cuando los demonios buscaran mancharla”⁸⁰¹.

Los demonios buscan, precisamente, manchar, ensuciar, infectar (μιαίνω), y con ello hacer irreconocible, la imagen de Dios en los hombres, es decir, la presencia de Cristo en ellos. Por aquí se ve también lo que indicábamos en el capítulo cuatro respecto a cómo la acción de los demonios busca profundizar la enfermedad.

El gnóstico, en fin, secundando la acción de los ángeles, busca restaurar en las almas que reciben su palabra, el rostro de Cristo. Su acción terapéutica destinada a curar la ignorancia, adquiere su sentido final en este hecho: lograr que las almas descubran su propio *lógos* en el rostro de Cristo, el *protótypos* a partir del cual fueron hechas. El gnóstico, en efecto, es el monje beato del que Evagrio habla en el tratado *Sobre la oración*, que “considera a todos los hombres como Dios, después de Dios”⁸⁰². Ve a Cristo en todos, y así puede devolver especularmente a las almas lo que él ve en ellas. Y porque “se ve a sí mismo en cada hombre sin excepción”⁸⁰³ y en todos ve a Cristo, “cuando cura a los hombres a causa del Señor se cura igualmente a él mismo”⁸⁰⁴.

La exhortación con la que Evagrio cierra su obra *El gnóstico* gira significativamente en torno a esta idea: “Teniendo constantemente la mirada vuelta hacia el arquetipo (ἀρχέτυπον), esfuérzate en grabar su imagen sin descuidar nada de lo que contribuye al beneficio del que está caído”⁸⁰⁵.

⁷⁹⁹ Guillaumont indica acertadamente que estos dos términos son usados indistintamente por Evagrio (Cfr. A. Guillaumont, comentario a *Gnos.* 50)

⁸⁰⁰ *Cap. Disc.* 198.

⁸⁰¹ *TP* 89.

⁸⁰² *Or.* 123.

⁸⁰³ *Or.* 125.

⁸⁰⁴ *Gnos.* 33.

⁸⁰⁵ *Gnos.* 50.

El verbo utilizado por Evagrio que aquí traducimos como grabar, es γράφω. Nuestro autor utiliza un término polisémico para designar la acción que lleva adelante el gnóstico en sus discípulos. Él debe grabar, pintar, diseñar (verbo escogido por Guillaumont en su traducción), generar la figura de la imagen divina en aquellos que reciben su palabra. La debe “escribir”, de acuerdo a otra de las acepciones de dicho verbo. Y lo hará, naturalmente, mediante la palabra. Como señala Guillaumont comentando este capítulo, “El gnóstico debe volver a trazar la imagen de Dios en sus discípulos”⁸⁰⁶. Esa imagen es, obviamente, Cristo, el “icono del Dios invisible” como señala paulinamente nuestro autor⁸⁰⁷, la “imagen (εἰκὼν) del Padre”⁸⁰⁸. Para ello el gnóstico, que ya ha accedido al “Reino de Cristo”, debe tener la mirada puesta siempre en el Arquetipo, y ver a todos los hombres a la luz de Él. De este modo, su lengua será aquella “ágil pluma de escribano” de las que salen las “buenas palabras que significan virtud y conocimiento de Dios”⁸⁰⁹, como dice el Póntico cuando comenta los primeros versículos del salmo 44. Una lengua que escribirá y grabará con su palabra la imagen del Cristo en las almas que reciban su palabra curativa.

6.3.4. ¿Cómo es que esa palabra cura la ignorancia?

Pero aún resta estudiar el modo, los caminos mediante los cuales el gnóstico busca alcanzar este fin. La palabra posee un cúmulo de potencialidades, reconocidas por Evagrio, que solo el gnóstico, en virtud de la ciencia y la experiencia que ha alcanzado al cabo de su progreso espiritual, puede actualizar.

El gnóstico puede desnudar los pensamientos, objetivar su engaño, descifrar la presencia de la pasión por el cuerpo en sus más sofisticadas elaboraciones, proponer consecuentemente una palabra refutadora, dar “una palabra de sal al impuro”⁸¹⁰, “reducir la

⁸⁰⁶ A. GUILLAUMONT, nota a: *Gnos.* 50, p. 192.

⁸⁰⁷ *Esc. Sal.* 79, 8.

⁸⁰⁸ *Esc. Sal.* 16, 2.

⁸⁰⁹ *Esc. Sal.* 44, 2.

⁸¹⁰ *Gnos.* 3.

escisión entre la palabra sagrada y la vida”⁸¹¹ poniendo aquella como la que replica y reproduce el propio drama vital.

Pueden ser identificados dos grandes caminos por los cuales el gnóstico puede contribuir a la cura de la ignorancia mediante la palabra y en los cuales se ve en acción todo aquello. El primero tiene que ver con el despliegue de la virtud confutadora de la palabra en el marco de la lucha contra los pensamientos (*logismoi*). El segundo, con la contribución fundamental que puede realizar su palabra para mezclar el alma con las virtudes mediante el despliegue de su virtud especular. Esto último apunta directamente a la cura de las pasiones, siempre mediante la devolución de una nueva imagen de sí.

6.3.4.1 El gnóstico y la virtud confutadora de la palabra

Vayamos al asunto de la lucha contra los *logismoi* y la contribución que aquí realiza el gnóstico. Esta contribución se funda en un singular reconocimiento de la virtud confutadora-terapéutica de la palabra.

En el capítulo 43 del *Tratado Práctico* se halla como cifrado el fundamento de este reconocimiento de la palabra en tanto reveladora y confutadora, de la cual el gnóstico hace un uso terapéutico. Observamos en aquel capítulo que la palabra que el gnóstico debe buscar para oponer al pensamiento perturbador y para liberar al alma de él, es la que lo desenmascara, la que lo nombra y lo identifica. El gnóstico o *abba*, indica Evagrio en una de sus cartas a Eulogio, “debe buscar qué pensamiento se opone a tal esfuerzo”, es decir, debe afinar el arte de discernir los pensamientos para poder desnudarlos y refutarlos adecuadamente.

El *logismos* desestabilizante, puede ser, como hemos visto, una construcción lógico-verbal procedente directamente de las pasiones (en rigor, hemos visto que los *logismoi* pueden ser entendidos, en palabras de Forthomme, como la estructura lógica de las

⁸¹¹ B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique*, op. cit., p. 498.

pasiones⁸¹²) o de una sugestión lógico-verbal demoníaca⁸¹³. En cualquier caso es la palabra, en virtud de un poder develante que Evagrio tematiza en el citado capítulo 43 del *Tratado Práctico*, la que puede desarticular la arquitectura lógica pasional que busca profundizar la ignorancia. Para hacerlo debe, señala nuestro autor, reconocer e identificar, nombrándolos, todos los elementos que están sosteniendo dicha arquitectura: los objetos, las imágenes, las palabras, los recuerdos, las aspiraciones. La palabra comienza a desenmascarar así el *logismos*, el cual, a su vez, actúa, perturbando, por debajo de la conciencia. Para indicar la acción de la palabra contra el *logismos* Evagrio utiliza, en el mismo capítulo, el verbo σημαίνω: “Esto [los componentes del pensamiento], es necesario conocerlos, para que, al momento en que los *logismo*i comienzan a poner en marcha su materia y antes de que nosotros seamos empujados demasiado lejos del estado en que estamos, pronuncie algunas palabras dirigidas a ellos, y denunciemos (σημαίνωμεν) al que está allí”⁸¹⁴.

Σημαίνω resulta un verbo complejo que, en efecto, ha recibido en las modernas traducciones de la obra evagriana, diversas interpretaciones. La edición del *Tratado Práctico* que nosotros utilizamos, ha escogido, como vemos, el verbo denunciar. Otras traducciones han utilizado, por ejemplo, los verbos señalar⁸¹⁵, reconocer⁸¹⁶ y desvelar⁸¹⁷. Todas estas traducciones contribuyen a captar el sentido en que el verbo es utilizado por Evagrio: la palabra apropiada que libera del pensamiento perturbador es la que denuncia, señala, reconoce, desvela la gramática demoníaca que se esconde en esa constelación psíquica desestabilizante. Por lo demás, resulta significativo que el verbo admita también, como indica el diccionario de Liddel y Scott, ser traducido como interpretar y explicar. Esto puede sugerir que Evagrio está indicando que esta palabra que libera es la que desarticula la lógica perversa del tentador, descomponiendo sus elementos e identificando las circunstancias en que actúa e identificando así su falsa premisa original.

⁸¹² Ver punto 4.2.2 del capítulo 4.

⁸¹³ Ver punto 4.2.3 del capítulo 4.

⁸¹⁴ TP 43.

⁸¹⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Trattato Pratico*, ed. Gabriel Bunge, Magnano, Qiqajon, 2008, p. 167.

⁸¹⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Trattato Pratico sulla vita monastica*, ed. Lorenzo Datrino, Roma, Città Nuova, 1998, p. 86.

⁸¹⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Obras espirituales*, ed. José I. González Villanueva y Juan Pablo Rubio Sadia, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, p. 153.

Evagrio subraya más de una vez aquello de descomponer los elementos e identificar todas las circunstancias en las que actúan los pensamientos demoníacos. Esta es una labor previa a la propuesta de una palabra curativa. Por ello el gnóstico es quien puede actualizar esta potencia confutativa o desarticulante de la palabra, pues él, como hemos visto, ha alcanzado una amplia experiencia en el combate y la identificación de los pensamientos y puede así realizar un "diagnóstico" pertinente que lo habilita a ofrecer una palabra con efectos terapéuticos. Recordemos aquí el significativo uso del término *διάγνωσις* (punto 6.1 del presente capítulo) que encontramos en el opúsculo *Sobre Maestros y Discípulos*. Recordemos también que en esta labor el gnóstico puede ayudarse de los sueños del alma enferma en tanto éstos “suministran un buen diagnóstico sobre el estado de salud del ama”⁸¹⁸. Refoulé afirma, en este sentido, que “los sueños deben ser puestos al servicio de la dirección espiritual”⁸¹⁹ en la medida en que “el director espiritual es médico del alma”⁸²⁰ y, por otro lado, que los sueños “de manera privilegiada develan las pasiones”⁸²¹.

Aquel sedicente maestro o gnóstico que es *ἀνεπιστήμων* (ignorante, sin conocimiento), es incapaz de realizar una *διάγνωσις* de las ovejas en la niebla, dice apelando a la alegoría pastoril. Debido a esto “no puede decir nada apropiado al tiempo de la tentación”⁸²². Es decir, no puede brindar la palabra curativa que se le solicita. Para realizar esa *διάγνωσις*, el gnóstico debe tener la experiencia del combate contra los pensamientos y la ciencia que se le otorga al cabo de sostener largamente dicho combate, como hemos visto en el punto 6.1 del presente capítulo.

Por ello, si alguien quiere llegar a ser gnóstico, “que observe los pensamientos, que remarque sus tensiones, sus relajamientos, sus entrelazamientos, sus momentos, cuáles demonios hacen esto o aquello, qué demonio sigue a continuación de tal otro y cuál no le sigue; y que inquiere al lado de Cristo las razones de las cosas”⁸²³.

⁸¹⁸ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, *op. cit.*, p. 274.

⁸¹⁹ F. REFOULÉ, “Rêves et vie”, *op. cit.*, p. 512.

⁸²⁰ F. REFOULÉ, “Rêves et vie”, *op. cit.*, p. 495.

⁸²¹ F. REFOULÉ, “Rêves et vie”, *op. cit.*, p. 496. Cfr. con el punto 6.3 de nuestra tesis donde nos referimos al asunto y, en nota al pie, referenciamos algunos de los lugares de la obra evagriana donde es tratado el tema de los sueños en tanto indicio diagnóstico.

⁸²² *Mtro. y Disc.* 2.

⁸²³ *TP* 50.

De este modo puede hacer que el enemigo de vuelta contra sí mismo su propia espada, la de su palabra tentadora. Pero para ello debe, como decimos, conocer los detalles de las maquinaciones diabólicas y pasionales: “Cuando uno de los enemigos te visita para herirte y tu quieres, como está escrito, ‘dar vuelta contra su corazón su propia espada’ (Sal. 36, 15), actúa como sigue. Divide en ti el pensamiento que él te ha enviado: ¿qué es pues? ¿De cuántos elementos se compone y cuál es el que entre ellos más atormenta al intelecto?”⁸²⁴.

Es precisamente en esta última obra citada, el tratado *Sobre los pensamientos*, que Evagrio retoma la temática de la virtud confutadora de la palabra que el gnóstico debe actualizar para realizar una contribución terapéutica en la lucha contra los pensamientos. En el capítulo 9, en el marco de la descripción del demonio vagabundo, el Póntico se detiene en el tópico. La palabra que aleja el *logismos* malvado –indica allí– no debe ser pronunciada prematuramente pues su efecto puede ser contraproducente. El gnóstico debe observar cómo actúa dicho *logismos*, donde empieza, donde cursa y donde termina. La palabra a pronunciar contra él debe desnudarlo y desenmascararlo completamente: si ella se propone prematuramente el pensamiento puede esconderse y su objetivo puede no ser descubierto. En otro lugar Evagrio indica que el gnóstico debe “distribuir a cada uno según su rango las razones”⁸²⁵, es decir, la palabra que él ofrece debe adaptarse a la condición de quien la recibe. De allí la necesidad de que quien acude al gnóstico “ponga todo ante él”⁸²⁶.

Puede existir, como señala Bamberger, un orgullo defensivo en el monje que lleva a una falta de confianza con el guía espiritual y aún a una reacción negativa frente a su intervención. Se trata de un orgullo que conspira contra aquella necesidad de poner todo ante el gnóstico, como subrayara el Póntico en *Extractos*⁸²⁷, y contra el precepto de valorar sus palabras, de acuerdo a la *Carta a Eulogio*⁸²⁸. En el fondo de este orgullo defensivo hay, expresa Bamberger, una “autoimagen negativa” por un “débil desarrollo del yo”, que puede conducir a rechazar con indignación la palabra que propone el gnóstico⁸²⁹. Por ello éste

⁸²⁴ *Pens.* 19.

⁸²⁵ *Gnos.* 44.

⁸²⁶ *Extr.* 68.

⁸²⁷ *Ib.*

⁸²⁸ *C. Eul. Conf. Pens.* 15.

⁸²⁹ Cfr. J. E. BAMBERGER, “Desert Calm”, *op. cit.*, p. 194.

debe conocer adecuadamente todos los detalles del pensamiento que se propone desbaratar y su lugar dentro del completo dinamismo psíquico de quien recibe su palabra. Y todo ello a fin de no pronunciar prematuramente su palabra. Debe tener claro qué concepción tiene de sí el receptor de su palabra pues se trata en última instancia de modificar esa concepción. Es por esto que Evagrio insiste en que el gnóstico debe adecuar al rango, a la dignidad (ὀξύια) de cada uno las palabras que ofrecerá. Es decir, supone que, para ofrecer una palabra, el gnóstico debe conocer adecuadamente a aquel que la va a recibir, su dignidad en relación al conocimiento (si se ha hecho o no digno de recibirlo y en qué medida), su nivel de ignorancia. En otras palabras, el grado de su enfermedad.

El gnóstico podrá realizar así un “diagnóstico” adecuado y, a partir de este diagnóstico, ofrecer la palabra que desarticule los pensamientos dominantes que pueden estar hostigando al alma:

Déjale [al pensamiento demoníaco], un día, o aún otro, llevar al término su juego, para que, después de haber aprendido a conocer en detalle sus maquinaciones, lo pongamos en huida, desenmascarándolo con una palabra [...] Observa estos detalles y entrégalos a tu memoria, a fin de poder desenmascararlo cuando se aproxime; revélale el lugar que él guarda secreto, y también que tú no le seguirás allí en lo sucesivo [...] Desenmascáralo desde que se presenta y, de una palabra, le descubrirás el primer lugar donde entró, y el segundo, y el tercero [...] Que la huida del pensamiento lejos de ti te aporte la prueba que tú le has dirigido la palabra que convenía, porque es imposible que se mantenga cuando ha sido abiertamente desenmascarado⁸³⁰.

Resulta necesario entonces, antes de iniciar cualquier intervención, conocer todos los detalles de la acción del *logismos* dejándole actuar un día o dos, observando de donde parte y adonde termina, contemplando su largo circuito, conociendo en detalle sus maquinaciones. De este modo se podrá escoger la palabra apropiada ante la cual el pensamiento demoníaco “huirá lejos”. Evagrio utiliza esta vez, y de modo reiterado, el verbo ἐλέγχω para referirse a la acción liberadora que ejerce la palabra. En este capítulo dicho término –caro, por cierto, a la tradición platónica- es utilizado cuatro veces. Nos hallamos nuevamente frente a un término complejo. Como con σημαίνω, Evagrio se esfuerza en precisar aquí en qué consiste el quehacer liberador de la palabra. Y escoge para

⁸³⁰ Pens. 9.

ello un término que exprese la complejidad del mismo y las múltiples acciones o actos que lo componen. En un esfuerzo por asir el sentido en que el verbo es usado por Evagrio, Guillaumont y Géhin proponen, en sus traducciones, el término desenmascarar (*démasquer*), como el equivalente de ἐλέγχω. Su propuesta, acaso de traducción no literal, contribuye, no obstante, a captar toda la implicancia semántica que Evagrio quiere dar, en el contexto de este capítulo, al verbo ἐλέγχω. El término desenmascarar permite designar la acción de la palabra que desnuda, descubre y refuta. Este último verbo es, en efecto, el que más inmediatamente se asocia a nuestro término y el que es usado en otras traducciones del tratado *Sobre los Pensamientos*⁸³¹. La palabra que libera del pensamiento perturbador es la que nombrándolo, lo desenmascara, dejando al descubierto su engaño y falsedad. En efecto, un sentido que el verbo admite, de acuerdo al diccionario Liddell Scott, es el de la acción de delatar una debilidad. Y aquí también se verifica el acierto de la traducción francesa pues, en tanto la palabra pronunciada contra el *logismos* delata –luego de observarlo en detalle y conocer sus artimañas- sus argumentos falaces y –de nuevo- su insidioso punto de partida, desenmascara al demonio, y es ese desenmascaramiento su refutación definitiva. Más arriba indicábamos que el gnóstico puede descifrar la presencia de la pasión por el cuerpo en sus más sofisticadas elaboraciones. La palabra desenmascarante puede, por ejemplo, estar develando dicha presencia.

La refutación es posible –y con ella la remediación- porque, como señala Forthomme, la seducción diabólica y las mismas pasiones tienen un elemento lógico. Por ello son en Evagrio *logismoi*, y por ello “son susceptibles de ser reencontrados por el impacto de una palabra”⁸³².

Lo que ha de hacer el gnóstico entonces es, después de realizar un diagnóstico apropiado, destruir con una palabra apropiada los sofismas, los razonamientos falsos que buscan profundizar la ignorancia de un alma en camino hacia el conocimiento. Haciéndose eco de un texto paulino, Evagrio lo afirma expresamente: “La sabiduría es la fortaleza

⁸³¹ Por ejemplo en: EVAGRIO PÓNTICO, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, ed. Francesca Moscatelli, Milano, San Paolo, 2010, pp. 86-89.

⁸³² BERNARD FORTHOMME, *L'expérience de la guérison*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 73.

donde habitan los sabios, ‘destruyendo los razonamientos y toda potencia orgullosa que se alza contra la ciencia de Dios’ (2Cor. 10, 4)”⁸³³.

El término griego del texto bíblico usado aquí por Evagrio traducido como “razonamiento”, es λογισμούς. Paul Géhin prefiere traducirlo como “pensamientos malvados” aun cuando el sentido del texto bíblico sea el de razonamiento. Incluso la edición española de la *Biblia de Jerusalen* prefiere traducirlo como “sofismas”. Ciertamente Géhin realiza una, por así decir, “apropiación evagriana” del término bíblico. Una apropiación que, de acuerdo a lo que hemos visto en el capítulo 4 (punto 4.2.2), resulta legítima desde el momento en que la significación evagriana de *logismoi* remite, entre otras cosas, a un razonamiento falso o sofisma. Nosotros preferimos mantener el equivalente “razonamiento” para reforzar la idea que venimos desarrollando. El gnóstico, en efecto, destruye los razonamientos falsos o sofismas en que puede consistir un *logismos*. Con su palabra desnuda, desenmascara, descubre, señala, desvela, reconoce, desarticula y refuta las premisas falsas del argumento que da, al *logismos*, fuerza persuasiva dentro del alma y por el cual se busca que ésta, dando curso a un movimiento *parà phýsin* de la parte pasional, se hunda más en la ignorancia.

Un elemento más que no se puede soslayar en el contexto de esta labor desbaratadora de los *logismoi* que el gnóstico lleva adelante con su palabra, es el rol que posee la Sagrada Escritura⁸³⁴. La Escritura, en efecto, está presente, como señala D’Ayala Valva, en todos los lugares o momentos que componen la vida monástica del desierto

⁸³³ *Esc. Sal.* 91, 14.

⁸³⁴ Acerca de la presencia ubicua de la Sagrada Escritura en el mundo monástico en el que se inserta Evagrio (Stewart habla, en el artículo que ahora referenciaremos, de “ubicuidad de la Escritura”), existen muchas obras que se extienden ampliamente sobre el tema. Remitimos a algunas de las más importantes: D. BURTON-CHRISTIE, *La palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Madrid, Siruela, 2007; L. D’AYALA VALVA, “‘Dans le miroir des Écritures’: la Bible dans l’expérience spirituelle des Pères du désert”, *Proche-Orient Chrétien* 61/3-4 (2011), pp. 229-257; C. Stewart, “The use of biblical texts in prayer and the formation of monastic culture”, *American Benedictine Review* 62/2 (2011), pp. 188-201.

Dice, por ejemplo, Burton-Christie en la citada obra: “[Existió] una poderosa influencia bíblica en el nacimiento y desarrollo del monaquismo egipcio” (p. 45). Y más adelante: “La orientación práctica de los padres del desierto implica que la interpretación de la Escritura que se refleja en los Dichos no se produce nunca porque sí, sino que está arraigada en la vida y las preocupaciones del desierto [...] Vemos la Escritura en los labios del monjes durante la oración en la soledad del desierto, en el contexto de conversaciones entre maestro y discípulo, durante combates con los demonios y en encuentros con prostitutas, sacerdotes paganos y aldeanos locales. Su uso es casi siempre práctico, espontáneo, informal y lleno de vitalidad [...] [Se trata] de una forma de vida centrada en la apropiación profunda de la Escritura” (p. 75)

egipcio de los primeros siglos cristianos en los que se inscribe la labor evagriana. Y está presente de modo eminente en “la entrevista con los ancianos espirituales”⁸³⁵, “en el contexto de conversaciones entre maestro y discípulo”⁸³⁶.

Luke Dysinger ha demostrado que el exégeta bíblico y el guía espiritual están, en el pensamiento evagriano, profundamente interconectados. El gnóstico, en efecto, debe ser guía espiritual a la luz de las Sagradas Escrituras, de las que él es el exégeta autorizado. En la Sagrada Escritura descubre en muchas ocasiones la palabra que ilumina a las almas que a él acuden. En efecto, “el principal libro de texto del gnóstico es la Biblia”⁸³⁷. A ella y a su adecuado uso por parte del gnóstico en la labor de auxilio a otras almas, dedica Evagrio una sección de su obra *El gnóstico*⁸³⁸. Indica allí el Póntico que el guía espiritual debe buscar en la Sagrada Escritura “respecto de los pasajes alegóricos o de los literales, si ellos corresponden a la práctica, a la física o a la teología”⁸³⁹ y así proyectarlos a la vida de las almas, como de hecho hace nuestro autor en todas sus obras exegéticas en las cuales, mediante el género de los escolios, comenta pasajes seleccionados de los textos bíblicos de Proverbios, Eclesiastés, Salmos, Evangelio de San Lucas, Job; sacando de allí enseñanzas para el camino espiritual y reflejos de las peripecias del itinerario que recorren las almas que buscan la salud. También le indica que “es bueno conocer los usos de la divina Escritura y establecerlos”⁸⁴⁰.

En la biblia el gnóstico debe buscar los secretos del itinerario místico de las almas y, ayudado por los ángeles, descubrir lo que dicen acerca del viaje de ésta:

Como un exégeta bíblico el gnóstico de Evagrio descubre en las escrituras símbolos y alegorías del gran drama cósmico de la caída, encarnación y reunión escatológica de todos los seres racionales con Dios. Como guía espiritual el gnóstico alza la vista, por así decir, desde la Biblia, para percibir los movimientos y experiencias de cada alma como parte del ‘Libro de Dios’, una iteración en miniatura y reflexión del viaje cósmico universal hacia la

⁸³⁵ L. D’AYALA VALVA, “‘Dans le miroir”, *op. cit.*, p. 231.

⁸³⁶ D. BURTON-CHRISTIE, *La palabra*, *op. cit.*, p. 75.

⁸³⁷ L. DYSINGER, “An Exegetical Way”, *op. cit.*, p. 38.

⁸³⁸ *Gnos.* 18-21.

⁸³⁹ *Gnos.* 18.

⁸⁴⁰ *Gnos.* 19.

reunión. Así el drama de cada lucha interna del alma es iluminado por los dramáticos movimientos de la historia bíblica de salvación⁸⁴¹.

En las Escrituras puede, asimismo, encontrar una palabra que desenmascare los *logismoi* o sosiegue el movimiento pasional, y proponerla al que busca su palabra, como es el caso del método *Antirrhético*. En este sentido el rol del gnóstico también puede ser definido como mediador entre la palabra sagrada y el alma enferma de ignorancia y hostigada por pensamientos y pasiones *parà phýsin*.

Dysinger lo expresa con meridiana claridad y hacemos nuestros sus asertos: “El gnóstico de Evagrio es tanto un maestro como un médico espiritual. Sus remedios curativos están sacados principalmente de las Escrituras: él es un exégeta bíblico que busca en las Escrituras una visión que lo beneficie a él mismo y a otros”⁸⁴²

Como la Sagrada Escritura constituye, en el mundo monástico, la instancia suprema de referencia y el fundamento mismo de la vocación escogida, su mensaje posee una fuerza y una repercusión afectivas capaces de rechazar un pensamiento obsesivo o socavar una creencia irracional. Por lo demás, en este recurso a las Escrituras por el que Evagrio funda el método para combatir los pensamientos malvados –el llamado método *Antirrhético*– se ve el arte de nuestro autor para desbrozar el mundo de los pensamientos, identificar clara y concisamente aquellos que pueden perturbar al monje y oponerle una palabra precisa en la cual el monje contemple, a la vez, el carácter ficticio del pensamiento perturbador y la posibilidad de apropiarse de otro modo de significar y pensar las situaciones de su vida. En el opúsculo *Proverbios y Comentarios* refiriéndose precisamente a las palabras bellas y buenas del hombre justo (gnóstico) que son aquellos panales de miel que curan⁸⁴³, Evagrio señala que los monjes comprenderán las palabras de Dios y descubrirán así las artimañas del demonio⁸⁴⁴. Esas palabras son las que le da el gnóstico o de las que el gnóstico es mediador. Comprendiéndolas por intermedio éste, el monje puede avanzar en el descubrimiento y la batalla contra aquellos pensamientos que lo hostigan con artimañas, engaños y sofismas.

⁸⁴¹ L. DYSINGER, “An Exegetical Way”, *op. cit.*, p., p. 49.

⁸⁴² L. DYSINGER, “Healing Judgment”, *op. cit.*, p. 100.

⁸⁴³ *Prov. y Com.* 28, 41.

⁸⁴⁴ *Prov. y Com.* 42.

Evagrio mismo, en carácter de maestro de su discípulo Anatolio, prescribe a éste el uso de la Sagrada Escritura para combatir los pensamientos. Ella ha de ser “contradicción” (ἀντίρρησις) de los *logismoi*, dice en su carta al discípulo⁸⁴⁵, remitiendo sin duda a la obra entera que él ha dedicado a esta práctica. En dicha obra, en efecto, Evagrio se encarga, como ya lo hemos visto, de seleccionar diversos textos de la Sagrada Escritura que sirven de confutación directa a las sugerencias concretas y variopintas de los ocho *logismoi*. Y fundamenta en todo lo que hemos venido diciendo la propuesta de este método.

Dado que en la hora de la lucha no hallamos rápidamente en la Escritura las palabras idóneas para confutar a nuestros enemigos, los pérfidos demonios, pues éstas se encuentran desperdigadas y es difícil localizarlas, hemos compilado diligentemente las palabras de las Santas Escrituras para que nos armemos de ellas y procedamos con valor contra los ‘filisteos’ (Ex. 13,17), de pie en la batalla como valientes y vigorosos soldados de Jesucristo, nuestro victorioso rey⁸⁴⁶.

La Escritura es así una de los principales recursos con que cuenta el gnóstico para llevar adelante su labor terapéutica. En gran parte dicha labor consiste en ser un puente entre la Sagrada Escritura y el alma enferma, ayudando a ésta a descubrir en el libro sagrado tanto la palabra que apacigua sus pasiones y desarticula los razonamientos de éstas, cuanto la propia aventura espiritual y el propio rostro del alma. Por ello D’Ayala Valva llega a afirmar que

El contacto y la familiaridad con tales personas [los ancianos o *abbas*] son considerados como decisivos en el camino de asimilación de la Palabra [...] porque ésta consiste en una palabra viviente, que sigue encarnándose [...] [La palabra del *abba*] actualiza, vivifica y permite redescubrir de manera siempre nueva la Palabra de Dios contenida en las Escrituras⁸⁴⁷.

Un ejemplo en la obra evagriana de cómo el gnóstico es quien enseña el modo de asimilar la palabra es, precisamente, el dicho de un gnóstico (un apotegma) que nuestro autor trae hacia el final del *Tratado Práctico*: “Un hermano poseía solamente un evangelio; habiéndolo vendido, dio el precio para alimentar a los hambrientos, profiriendo esta palabra

⁸⁴⁵ *Car.* 25, 2.

⁸⁴⁶ *Ant.* Prol. 3.

⁸⁴⁷ L. D’AYALA VALVA, “‘Dans le miroir’”, *op. cit.*, p. 243-244.

memorable: Yo he vendido, dijo, el libro mismo que me decía: ‘Vende lo que posees y dalo en precio a los pobres’”⁸⁴⁸.

La Escritura debe hacerse vida. Las pasiones, los pensamientos y las conductas deben ser moldeados de acuerdo a la Sagrada Escritura. Esto era lo que enseñaba el gnóstico, transformándose en un puente entre el libro sagrado y el alma enferma.

Profundizando en esta utilización de la Escritura que hace, en el marco de dicha labor terapéutica, el *abba*, Douglas Burton-Christie realiza una significativa afirmación que nos abre la puerta para la consideración del segundo modo en que el gnóstico evagriano puede contribuir a la cura de la ignorancia. Dice el estudioso norteamericano: “A menudo, la Escritura actúa como un espejo sostenido por un anciano ante un discípulo para colocar al monje frente a sí mismo”⁸⁴⁹. Ayala-Valva, examinando también tópico de la Biblia en los padres del desierto, se expresa en el mismo sentido y habla de las Escrituras como “espejo del monje”⁸⁵⁰.

6.3.4.2 La metáfora del espejo. El gnóstico y la virtud especular de la palabra

Como hemos indicado, el gnóstico también lleva adelante su labor de cura de la ignorancia actualizando la virtud especular de la palabra. El Póntico considera que la palabra es capaz de espejar singularmente la situación del alma y que la actualización de esta capacidad puede contribuir a la cura, en tanto modifica la disposición pasional y, a la vez y en una especie de círculo virtuoso de reciprocidad causal, transmite un mensaje sanador acerca de sí mismo. El mensaje acerca de sí modifica de suyo –cuando cumple con ciertos requisitos- la disposición pasional, y esta modificación permite, a su vez, una recepción más plena del mensaje acerca de sí que la palabra porta. Ahora bien, es el gnóstico, como venimos insistiendo, quien es capaz de actualizar esta virtualidad de la palabra en virtud de todo aquello que ha obtenido y que le ha sido dado al cabo de su propio itinerario espiritual. Él es, en efecto, quien posee la experiencia en el combate con

⁸⁴⁸ TP 97.

⁸⁴⁹ D. BURTON-CHRISTIE, *La palabra, op. cit.*, p. 282.

⁸⁵⁰ L. AYALA VALVA, “‘Dans le miroir’”, *op. cit.*, p. 246.

las pasiones y los pensamientos en el que está sumido quien recibe su palabra. Él es quien, en virtud de dicho combate, ha alcanzado el autoconocimiento. Él es, en fin, quien ha sido considerado digno de recibir la ciencia de los seres racionales que buscan su palabra a fin de superar la ignorancia, la carencia de ese conocimiento acerca de sí mismos que el gnóstico posee.

La utilización de la metáfora del espejo en un contexto temático confluyente o francamente idéntico a este de la palabra y su posible acción terapéutica, posee una rica historia pre-evagriana que conviene conocer, por lo menos sucintamente, antes de abordar el tratamiento que realiza el Póntico. En efecto, el sentido en que esta metáfora es utilizada en el pensamiento antiguo y cristiano, anterior y contemporáneo a nuestro autor, puede esclarecer el abordaje evagriano y la fecundidad que posee dicha metáfora a la hora de pensar en el modo en que el gnóstico lleva adelante su labor terapéutica.

Uno de los primeros textos en los que puede encontrarse el uso de esta metáfora es el diálogo platónico *Alcibíades*. Las palabras en el marco de las cuales se usa la imagen del espejo, resultan muy confluyentes con la idea evagriana del conocimiento de sí que cura. En diálogo, Sócrates y Alcibíades reflexionan:

Sóc. — ¿Podríamos decir que hay algo más divino que esta parte del alma en la que residen el saber y la razón?

Alc. — No podríamos.

Sóc. — Es que esta parte del alma parece divina, y quienquiera que la mira y reconoce todo lo que hay de divino, un dios y una inteligencia, también se conoce mejor a sí mismo.

Alc. — Evidentemente.

Sóc. — Sin duda porque, así como los espejos (κράτοπτρα) son más claros, más puros y más luminosos que el espejo de nuestros ojos, así también la divinidad es más pura y más luminosa que la parte mejor de nuestra alma.

Alc. — Parece que sí, Sócrates.

Sóc. — Por consiguiente, mirando a la divinidad empleamos un espejo mucho mejor de las cosas humanas para ver la facultad del alma, y de este modo nos vemos y nos conocemos a nosotros mismos.

Alc. — Sí⁸⁵¹.

⁸⁵¹ PLATÓN, *Alcibíades* I, 133c.

Como vemos, la idea resulta confluyente con aquella evagriana que indicamos en el punto 6.3.3. El alma debe reconocerse en su ser más profundo al observarse en el espejo de la divinidad. Ella es hecha a imagen del arquetipo, Cristo, y se cura cuando reconoce su rostro en Él.

También en Aristóteles puede rastrearse el uso de la metáfora del espejo. En *Retórica* habla de la *Odisea* de Homero como “bello espejo (κἀτοπτρον) de la humana vida”. Indica que el uso de esta metáfora resulta inadecuado a los fines de la persuasión⁸⁵². No obstante, queda en pie la idea de que una obra literaria podría ser un medio por el cual conocerse.

También Plutarco, algunos siglos después, utilizará la metáfora del espejo con una significación que ilumina el uso evagriano. Dirá al inicio de su vida de *Paulo Emilio*: “Casualmente me inicié en la tarea de escribir las Vidas por otros, pero sigo en este empeño y me he aficionado a ello ahora también por mí mismo, con el objetivo sencillamente de, igual que en un espejo (ἐσόπτρῳ), organizar y ajustar mi vida a las virtudes de aquéllos con la historia”⁸⁵³.

Decimos que ilumina el uso evagriano pues, como veremos, también en Evagrio la metáfora del espejo se presenta en el contexto de la virtud y el modo en que el alma puede lograr mezclarse con la ésta a partir de verse especularmente de modo renovado.

Pasando ya al ámbito cristiano, las referencias a la cuestión especular pueden encontrarse en por lo menos cuatro autores muy cercanos al pensamiento de Evagrio. Esta cercanía hace que las referencias halladas en sus obras esclarezca aún más el uso evagriano (que a veces es críptico y breve) de la imagen del espejo. De allí la necesidad de consignarlas también aquí.

En efecto, estamos hablando de cuatro pensadores cristianos cercanos al Póntico tanto en el tiempo cuanto en el horizonte filosófico, teológico y espiritual. Nos referimos a Clemente y Atanasio de Alejandría, a Basilio de Cesarea y a Juan Casiano. Ya hemos visto

⁸⁵² ARISTÓTELES, *Retórica* 1406b.

⁸⁵³ PLUTARCO, *Vidas Paralelas. Paulo Emilio* I, 1. En el texto griego que usamos, editado por la Universidad de Harvard, se traspone el primer capítulo para servir de introducción tanto a la vida de *Timeleón* como a la de *Paulo Emilio*.

que los primeros tres son referentes seguros de Evagrio y que incluso Basilio es su maestro directo. En el caso de Casiano estamos hablando de un autor que fue discípulo de Evagrio y difusor y adaptador al contexto cenobítico, de la doctrina de éste.

Comencemos por Clemente. Dice el Alejandrino hablando del seguimiento de Cristo: “Así, seguir verdaderamente al Salvador, es buscar imitar su vida sin pecado y su perfección, dar orden y medida al alma volviéndose hacia él como hacia un espejo (κἀτοπτρον), y volverse enteramente semejante en todo”⁸⁵⁴.

La idea que venimos viendo en los autores anteriores por la cual se sostiene que mirarse en los modelos de virtud puede generar un cambio en el alma, sigue presente aquí. Cristo es el modelo supremo y el alma debe reconocerse en Él para alcanzar la salud. Esta última idea, presente en el texto de Clemente, será cara al planteamiento evagriano.

San Atanasio, por su parte, utiliza en por lo menos tres obras la imagen del espejo. La primera, en el marco de su *Vida de Antonio*. Comentando unas palabras del profeta Elías, recordará hacia el final del capítulo siete una significativa enseñanza del gnóstico por excelencia, Antonio: “[Antonio] decía: ‘El asceta debe aprender siempre de la conducta del gran Elías, como en un espejo (ἐσόπτρῳ), la vida que él debe llevar sin cesar’”⁸⁵⁵.

Asimismo en su obra *Contra los paganos*, el santo de Alejandría usará la imagen del espejo para reforzar una idea, presente también en Evagrio. Sus palabras evocan inmediatamente muchos de los asuntos que hemos analizado en la segunda parte de nuestra tesis. Conviene, por ello, extendernos en la cita. El alma pura es la que refleja como un espejo a Cristo, imagen del Padre. El alma que se hunde en el pecado ensucia ese espejo, materializa la concepción de sí y de Dios, y ya no se reconoce en Cristo:

Aprendiendo [el alma humana] de las diversas formas de placer y ceñido con el olvido de las cosas divinas, tomando placer en las pasiones del cuerpo y sólo en las cosas de la momento, prestó atención a las opiniones sobre ellos y pensó que nada existía aparte de los fenómenos visibles, y que sólo las cosas transitorias y corporales eran buenas. Así pervertida, y olvidando que fue hecha a la imagen del Dios bueno, el alma dejó de percibir por su propio poder al Verbo de Dios, a cuya forma había sido creado. Desviándose fuera

⁸⁵⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quel riche será sauvé?* 21, 7.

⁸⁵⁵ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vie d'Antoine* 7, 13.

de sí, miraba y representaba cosas inexistentes. Porque había escondido en la complejidad de los deseos carnales el espejo (κῶτοπτρον) que tenía, por así decir, dentro de sí y solo a través del cual era capaz de ver la imagen del Padre. Ya no veía lo que un alma debería percibir, sino que, llevada en todas direcciones, sólo veía lo que afectaba sus sentidos. Por lo tanto, llena de todo deseo carnal y confundida por sus nociones, representaba en términos corporales y tangibles al Dios que había olvidado en su mente, aplicando el término ‘Dios’ a los fenómenos visibles, y sólo a las cosas que deseaba y consideraba como placenteras⁸⁵⁶.

El trabajo de purificación, entonces, culmina en el reconocimiento de que el alma es espejo de Cristo pues ha sido hecha a su imagen. Así lo indicará Atanasio en la segunda parte de la misma obra:

Porque fue hecho a la imagen de Dios y creado a su semejanza, como lo indica la Sagrada Escritura, hablando en el nombre de Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’. Así, cuando el alma ha quitado toda mancha de pecado con la cual está teñida, y mantiene pura solamente lo que es en la imagen, entonces cuando esto brilla, contempla verdaderamente en el espejo (κῶτόπτρον) la Palabra, la imagen del Padre⁸⁵⁷.

Pero no son estos los únicos lugares en los que Atanasio utiliza la imagen del espejo. También en su *Carta a Marcelino* sobre los salmos, hace uso de ella. La idea que sigue operando es la que venimos viendo acerca del beneficio que otorga al alma verse a sí misma desde la óptica de la virtud. La palabra de los salmos permite, en efecto, que el alma se reconozca en una vivencia recta de las emociones: “Las palabras de los Salmos me parece que son para quien las canta, como un espejo (εἶσοπτρον) en el que se reflejan las emociones de su alma para que así, bajo su efecto, pueda recitarlos. Hasta quien sólo los escucha, percibe el canto como referido a él”⁸⁵⁸.

Basilio de Cesarea, por su parte, también utiliza la metáfora en cuestión. En este caso, estamos hablando ya de un maestro directo de Evagrio y cercano amigo, a la vez, de Atanasio con quien intercambia correspondencia. Al iniciar su homilía *Sobre el origen del hombre*, Basilio presenta también la Escritura como aquella superficie dura, sólida (στερεός), suave y pulida (λεῖος) en la cual el alma ve el fondo de sí misma. Utiliza la imagen de los ojos evocando el texto platónico que citáramos hace un momento:

⁸⁵⁶ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Contra gentes* 8, 2-22.

⁸⁵⁷ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Contra gentes* 34, 19-25.

⁸⁵⁸ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Epistula ad Marcellinum*, ed. Jacques Paul Migne, PG XXVII, 12.

De la misma manera que mirando al exterior, nuestros ojos no se ven a sí mismos a no ser que encuentren una superficie dura y pulida, donde, reflejándose como por un reflujo, capten un panorama de lo que está al fondo de ellos mismos, así también nuestro espíritu no se ve de otro modo a sí mismo que inclinándose sobre las Escrituras⁸⁵⁹.

En las Escrituras el alma ve el fondo de sí misma. En ellas encuentra su mejor espejo. Y porque ve el fondo de sí misma es que esta visión puede ser curativa. De aquí que el gnóstico, en el esquema evagriano y según hemos visto hace un momento, deba ser un puente entre el alma ignorante de sí misma y la Escritura. Él debe lograr que la Escritura, que refleja de suyo el ser profundo del alma, sea espejo para esta alma en concreto. Por ello debe conocer todas las viscosidades de esa alma, realizar una *diagnosis* adecuada que le permita ofrecer el texto adecuado de la Escritura.

Mencionemos, por último, a Casiano, un autor monástico que vive en el desierto de Egipto en los últimos años de vida de Evagrio, de quien fue discípulo⁸⁶⁰, y que asumirá la doctrina de éste y la adaptará al contexto cenobítico. Su significativa utilización de la metáfora del espejo, referida directamente al rol del *abba* en uno de los casos, también contribuye a echar luz sobre el pensamiento evagriano al respecto. En sus *Conferencias*, habla de la palabra de los salmos en términos muy semejantes a Atanasio:

Penetrados en los mismos sentimientos en los cuales el salmo ha sido cantado o compuesto, nosotros nos convertimos, por así decir, en los autores [...] Nosotros encontramos todos estos sentimientos expresados en los salmos; pero, porque nosotros vemos muy claramente, como en un espejo puro (*speculo purissimo*), todo lo que nos es dicho, nosotros tenemos una inteligencia mucho más profunda⁸⁶¹.

Alcanzar la inteligencia profunda de la palabra, acoger su *lógos* curativo, es posible cuando esa palabra expresa la realidad íntima del alma.

⁸⁵⁹ BASILIO DE CESAREA, *Sur l'origine de l'homme* I, 1.

⁸⁶⁰ Mallol señala que Evagrio fue “el gran maestro de Casiano” (A. MALLOL, *Juan Casiano, op. cit.*, p. 87), y Salvatore Marsili llega a decir que “en Casiano releemos a Evagrio”: “La doctrina que el monje erudito de Scete había examinado y enseñado, se convirtió en la herencia espiritual que Casiano ha recibido de Egipto. Él ha bebido en aquella fuente, proveniente del desierto, como tantos otros de su tiempo y de tiempos posteriores: nosotros en Casiano releemos a Evagrio.” (S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma, Editrice Anselmiana, 1936, p. 161)

⁸⁶¹ JUAN CASIANO, *Conferencias* X, 11, 6.

En sus *Instituciones Cenobíticas*, por otra parte, Casiano describe y explica la labor que llevan adelante los “Padres de Egipto”. Sin duda esos padres son los que en la obra evagriana son designados con el término gnósticos. Por otra parte, muy probablemente Casiano esté hablando aquí de Evagrio mismo que fue tenido, como vimos, como un sabio, sobresaliente y maravilloso padre espiritual –digno de haber recibido la ciencia como dice Paladio- por sus discípulos más directos y por el mundo monástico de aquella época⁸⁶²:

Los Padres de Egipto exponen todo esto [las trampas del espíritu] públicamente y sin discriminación, a fin de que el relato que ellos hacen como si lo soportaran aún ahora les permita detectar y poner al día de los ataques de los vicios que los jóvenes sufren o van a sufrir. Así, mientras exponen las ilusiones de todas las pasiones, las que son propias de los principiantes, los jóvenes se instruyen acerca de los secretos de sus combates que ven como en un espejo (*speculo*), aprenden la causa y los remedios de los vicios por los que son sacudidos y saben también, antes de que se produzcan, cómo deben prevenirse contra los combates que vienen y enfrentarse con ellos. Al igual que el más experimentando entre los médicos generalmente no se contenta con curar las enfermedades presentes sino, en su sabia experiencia, va a la delantera de las enfermedades futuras y las previene por prescripciones y remedios saludables, estos auténticos médicos de las almas, destruyendo por anticipado en la conferencia espiritual como por celeste antídoto las enfermedades del corazón antes de que aparezcan y no permitiendo que se desarrollan en el espíritu de los jóvenes, descubren la causa de los vicios que los amenazan y los remedios que dan la salud⁸⁶³.

Como vemos, se trata de un texto muy significativo y revelador en el que son reflejados y presentados bajo nueva luz los motivos evagrianos. El anciano, el gnóstico en lenguaje de nuestro autor, es comparado a un médico pues su acción mediante la palabra contribuye a curar y a prevenir las enfermedades de las pasiones. Su palabra debe ser espejo donde el enfermo se ve a sí mismo.

Pues bien, estamos aquí frente a diversos textos de importantes autores, que abordan, con distintas modulaciones aunque con ideas confluyentes, nociones presentes en Evagrio.

Veamos ahora los textos en los que el filósofo del Ponto usa explícitamente la metáfora del espejo a fin de enfocar adecuadamente, a la luz de tales usos y de todos los

⁸⁶² Ver punto 6.1 del presente capítulo.

⁸⁶³ JUAN CASIANO, *Instituciones Cenobíticas*, XI, 17.

antecedentes mencionados, el modo en que aparece dicha metáfora en la labor terapéutica del gnóstico.

En *Ocho espíritus de la maldad*, iniciando su reflexión acerca de la gula, escribe el Póntico: “Un espejo (ἔσοπτρον) que ha sido ensuciado no muestra distintamente la forma que se refleja en él, y el intelecto ofuscado por la saciedad no acoge en sí el conocimiento de Dios”⁸⁶⁴.

El texto evoca inmediatamente aquel de Atanasio. El alma extraviada y confundida por los deseos carnales se vuelve opaca a sí misma: ya no ve en ella la imagen de Dios. El espejo a través del cual era capaz de ver la imagen del Padre, según nos decía Atanasio, queda escondido en la “complejidad de los deseos carnales”. Esta idea se repite en Evagrio: “Así como es imposible ver la propia imagen en el agua que ha sido agitada, así también la mente no será capaz de ver al Señor como en un espejo (ἔσόπτρῳ) sin haber corregido su estado interior y sin haber purificado el alma de las ataduras pasionales a las cosas materiales”⁸⁶⁵.

El alma enferma es la que mancha el espejo interior en el que está reflejada la imagen de Dios. El trabajo de purificación consiste, en este contexto, en limpiar y pulir ese espejo interior. Al cabo de ese trabajo de limpieza el alma percibe en sí la imagen de Dios que es Cristo.

El gnóstico que ha alcanzado dominio sobre la parte concupiscible de su alma, es aquella superficie lisa y pulida de que habla Basilio. Su alma refleja la imagen de Dios y en ella él ve a Cristo. En otro lugar dirá, en efecto, Evagrio, en íntima consonancia con esto, que “[Los perfectos] contemplan a nuestro Señor en su corazón como en un espejo”⁸⁶⁶.

En el mismo sentido, el alma del gnóstico es un espejo de los *lógoi* de las cosas a las que conoce sin apasionamiento: “Lo mismo que un espejo (ἔσοπτρον) queda sin ser

⁸⁶⁴ OEM 1

⁸⁶⁵ Exhort. 2, 5.

⁸⁶⁶ JyP 12.

manchado (ᾠμίαντον) por las imágenes que en él son reflejadas, así el alma impasible (queda sin ser manchada) por las cosas que están sobre la tierra”⁸⁶⁷.

Porque acoge las representaciones de las cosas sin apasionamiento⁸⁶⁸, el espejo de su alma no es manchado cuando conoce sino que, por el contrario, refleja la identidad interna de esas cosas. Por ello, el gnóstico refleja la imagen de Dios que poseen en sí aquellas almas que acuden en busca de su palabra. “Se ve a sí mismo en todos”⁸⁶⁹, nos decía el Póntico en el tratado *Sobre la Oración*. En todos ve esa imagen de Dios que su alma se ha hecho capaz de reflejar. Y es eso lo que él puede devolver a las almas enfermas: la imagen de ellas que se refleja en él. Por otro lado, y como hemos visto, los demonios buscan, en línea con esto, manchar, ensuciar, infectar (μιαίνω), y con ello hacer irreconocible, la imagen de Dios en los hombres, es decir, la presencia de Cristo en ellos, indica Evagrio en el *Tratado Práctico*⁸⁷⁰.

La acción del gnóstico mediante la palabra se orientará, en consonancia con lo anterior, a presentar a los demás un espejo limpio en cual verse: “Cuando el intelecto es puro es un buen espejo (ἔσοπτρον ἐστι καλόν)”⁸⁷¹, dirá el Póntico en otro lugar. La palabra que brotará de ese intelecto puro (el del gnóstico), será, como su fuente, sólida, suave, limpia y pulida. Aquel “*lógos kalós*” del que hemos hablado, es aquí un “ἔσοπτρον καλόν”. En esa palabra las almas enfermas se reconocerán como imagen de Dios. Digamos que el *lógos* que profiere el gnóstico es *kalós* en la medida en que es *ésoptron*: la palabra bella que él ofrece a las almas enfermas y por la cual les brinda un auxilio terapéutico, es aquella que es capaz de reflejar la imagen de Dios que está presente en ellas. Ellas, las almas enfermas, se pueden reconocer en esa palabra y, con ello, recibir un verdadero *phármakon* que contribuya a la cura de su ignorancia.

Otra modulación del mismo tópico, otro acorde de la armonía que Evagrio establece entre la imagen del espejo y la del rostro, lo encontramos en *KG*: “Las palabras de las

⁸⁶⁷ *KG* V, 64.

⁸⁶⁸ “La mente ascética es aquella que recibe siempre sin pasión las representaciones de este mundo” (*Sk.* 16)

⁸⁶⁹ *Or.* 125.

⁸⁷⁰ *TP* 89.

⁸⁷¹ *Cap. Disc.* 176.

virtudes son los espejos de las virtudes; y el que escucha las palabras y no las practica, ese ve como en sombra la virtud, que es el rostro del alma”⁸⁷².

Sin contradecir lo anterior, y jugando con la movilidad propia de las metáforas, Evagrio indica aquí que la virtud es el rostro del alma. El alma en estado de virtud, en efecto, refleja la imagen de Cristo. La virtud da al alma su verdadero perfil, el de ser imagen de Cristo. En la palabra bella que el gnóstico profiere y ofrece al alma enferma, ésta se ve a sí misma, pero se ve bajo la óptica de la virtud posible. Vislumbra su verdadero perfil. Esa palabra le devuelve una imagen reconstruida de sí que el alma enferma reconoce como propia y, a la vez, como posible. La mezcla del alma con la virtud – tal la nueva κρᾶσις que procura la intervención del gnóstico y en la que Evagrio cifra, cuando la misma es permanente, el estado excelente de la ἀπαθεία⁸⁷³ – es posible porque la palabra del gnóstico otorga representaciones de un yo transformado pero reconocible como propio. Su palabra es espejo, más que de la virtud, del alma en estado de virtud, es decir, del alma con el rostro restaurado. Este es el sentido en que puede ser comprendido aquí el uso de las imágenes del rostro y el espejo.

Ésta última es usada en esta ocasión, como vemos, para hablar de “las palabras de las virtudes”. Las palabras de la virtud son el “bello nombre” del que habla Salomón en sus Proverbios, nos dirá Evagrio en uno de sus escolios a dicho libro: “Él [Salomón] ha llamado ‘bello nombre’ a la virtud que es designada por el nombre que le es apropiado, porque es ‘bello’ el nombre que posee el bien que designa”⁸⁷⁴.

En cuanto bello “posee el bien que designa”. Ahora bien, solo el gnóstico, en el esquema evagriano, es capaz de alcanzar ese lenguaje que posee el bien, pues se trata de un bien oculto a las miradas apasionadas y que él, en virtud de su progreso espiritual y de la ciencia que le ha sido dada⁸⁷⁵, ya conoce. Él debe “enseñar virtud en palabra”⁸⁷⁶. Él es

⁸⁷² *KG IV*, 55.

⁸⁷³ “Quien ha establecido en sí mismo las virtudes y está enteramente mezclado (ἀνακραθείς) 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” (*TP 70*).

⁸⁷⁴ *Esc. Prov.* 233.

⁸⁷⁵ Ver punto 6.1 del presente capítulo.

⁸⁷⁶ *Max. I*, 11

capaz de proferir esas palabras de la virtud que son espejo del alma enferma en estado de virtud.

Es esta virtualidad especular la que permite que la palabra modifique la disposición pasional del receptor de tal manera que su alma se abra al mensaje sanante –porque porta el *lógos* de sí- de esa palabra. Las palabras influyen directamente sobre la parte irascible y sobre la concupiscible del alma. Esto, que ya lo hemos visto cuando estudiamos los *logismoi*, Evagrio lo está suponiendo cuando afirma, por ejemplo, que en la lucha contra las pasiones “[se debe tener cuidado] en las contemplaciones de las cosas sensibles, de la parte concupiscible; en el movimiento de las palabras, de la parte irascible”⁸⁷⁷. Las palabras pueden vehicular representaciones –sensoriales o no según la diferenciación que vimos en el punto 4.2.2 del capítulo cuatro- que movilizan la parte pasional del alma: “A través del oído [la mente] capta las representaciones que imprimen una forma o no imprimen una, porque una palabra (puede) significar tanto objetos sensoriales como objetos contemplativos”⁸⁷⁸. Ciertamente el objetivo del gnóstico será vehicular con su palabra representaciones que muevan de modo *katà phýsin* las pasiones. Las palabras que vehiculen representaciones significativas acerca del yo del oyente, son las que de modo más directo pueden alcanzar ese objetivo. Cuando aquellos “Padres de Egipto” de que habla Casiano, se presentan, mediante intervenciones verbales, como un espejo para las almas enfermas, éstas disponen sus pasiones de acuerdo a la naturaleza al verse reflejadas practicando la virtud.

Así se comprende que Evagrio afirme en su obra *A los Monjes* que quien “descuida las palabras de su padre renegará de las canas del que lo engendró”⁸⁷⁹. Es decir descuidará la palabras que lo engendran, que le dan paulatinamente un nuevo yo.

Pero hay otro texto que nos permite dar un cierre a este verdadero “juego de espejos” que nos propone Evagrio. Lo encontramos en *Capítulos de los discípulos de Evagrio*, donde se indica:

Sobre la tabla (los pintores) dejan la huella de nuestra imagen, pero en el espejo (ἐσόπτρῳ), está la forma y la cualidad propia de nuestro rostro (προσώπου). Pues bien,

⁸⁷⁷ *Cap. Disc.* 197.

⁸⁷⁸ *Sk.* 17.

⁸⁷⁹ *Mon.* 88.

los hombres se vuelven por las virtudes a imagen del Cristo, pero el Cristo es ‘la imagen de Dios’, teniendo a Dios en él mismo como en un espejo (ἑσόπτρῳ). Nosotros devenimos pues a ‘la imagen del que nos ha creado’, el Cristo, porque ‘si alguien está en él, es una creación nueva’, no según la imagen que Él es, sino según la que tenía durante esta vida y que tenía bien moldeada, ya que recibía sin pasión las representaciones⁸⁸⁰.

Si en el espejo está la forma y la cualidad propia de nuestro rostro y si, por otro lado, nuestra perfil propio –el que adquirimos con las virtudes- es imagen del Cristo, lo que aquí el texto nos deja concluir es que en Cristo encarnado (la imagen que Cristo tuvo “durante esta vida”) tenemos la forma y la cualidad propia de nuestro rostro. Él es el espejo en el que el alma debe llegar a reconocerse. Por ello la prescripción final que Evagrio deja al gnóstico en la obra dedicada a él tiene que ver con curar al que está caído teniendo la mirada fija en el Arquetipo, a la luz del cual debe “volver a trazar la imagen de Dios en sus discípulos”⁸⁸¹: “Teniendo constantemente la mirada vuelta hacia el Arquetipo (ἀρχέτυπον), esfuérzate en grabar Su imagen sin descuidar nada de lo que contribuye al beneficio del que está caído”⁸⁸².

“Mirando a la divinidad empleamos un espejo mucho mejor de las cosas humanas”, veíamos que decía Platón en *Alcibíades*⁸⁸³. El intelecto puro del gnóstico refleja el Arquetipo en el que él tiene puesta la mirada. En ese Arquetipo encuentra el mejor *ésoptron* del alma humana. De esta fuente brotan aquellas palabras bellas que serán siempre reflejo de la imagen del Cristo en la que el alma que recibe esa palabra debe reconocerse.

⁸⁸⁰ *Cap. Disc. 23.*

⁸⁸¹ A. GUILLAUMONT & C. GUILLAUMONT, Comentario a: *Gnos. 50.*

⁸⁸² *Gnos. 50.*

⁸⁸³ PLATÓN, *Alcibíades I*, 133c.

Conclusiones

Al iniciar nuestro recorrido recordábamos lo que afirmara Laín Entralgo hacia el final de su estudio acerca de la curación por la palabra en la Antigüedad Clásica. El médico español sostenía que con el cristianismo se abría una “posibilidad nueva” para el abordaje del tema de la palabra y su virtud curativa. Allí mismo indicábamos que esta afirmación (que Lain Entralgo aplica tímidamente a los grandes pensadores cristianos de los siglos tres y cuatro) bien podía predicarse de la obra de Evagrio Póntico. En nuestro largo recorrido hemos podido verificar esta última afirmación que constituía el puntapié inicial de nuestra hipótesis. Nos hemos encontrado, en efecto, frente a una auténtica teoría de la enfermedad del alma y su terapéutica mediante la palabra. Una teoría ciertamente desperdigada en sentencias y capítulos breves a lo largo de toda una obra singular. Pero en sentencias y capítulos breves trabados armónicamente en un “sistema” orgánico y coherente que nunca emite una conclusión sin haber establecido antes premisas y principios claros.

De este modo nuestro trabajo se vio constreñido a comenzar por una aproximación a los principios teológicos y cosmológicos de Evagrio. Allí, luego de exponer la concepción teológica cristiana de la que parte nuestro autor (la Trinitaria), nos centramos en el importante concepto de *monás* y sus implicancias protológicas y escatológicas. Dios, que en la cristiana concepción de Evagrio es Uno y Trino, y es Unidad y Unicidad (éste último constituye, recordemos, el binomio abstracto con el que el Póntico se permite indicar el carácter absolutamente simple, no compuesto, incorporeal e inmaterial, de la esencia santa e increada de Dios), crea, fuera del tiempo y con la ciencia que tenía de ellos, intelectos puros o *logikoi*, cuyo único fin es conocerlo y mediante ese conocimiento participar de su ser, existiendo en un estado de perfecta unidad con Él y entre ellos. Esta unidad es, como hemos visto, el estado protológico de los seres racionales, y será el escatológico cuando haya “unión de hipóstasis, supresión de los números, fin de los cambios, ausencia de la oposición, cese de la deficiencia, finalización del incremento de los hijos, ciencia de la Trinidad santa”⁸⁸⁴.

⁸⁸⁴ *Cap. Disc.* 198.

Con el abordaje de este concepto de unidad transitamos el primer recodo del itinerario espiralado descendente de nuestro trabajo. En efecto, al visualizar la extensión semántica de dicho concepto y sus implicancias pudimos tener un primer indicio de lo que *nous* perdió al caer. Este concepto de *monás* se reveló de importancia en nuestro análisis posterior en la medida en que a partir de él pudimos profundizar en aquella carencia que tiene enferma al alma después de la caída, y, por tanto, en aquello que el alma debe recuperar para alcanzar su salud.

Pero antes de llegar a ello debimos ocuparnos naturalmente de la ruptura de ese estado de unidad, la cual constituye el principio del drama cósmico en el que se verá envuelto el hombre. Evagrio la llama caída original y es en virtud de ella que el ser racional, por el “movimiento de la libertad”, perderá la unidad con Dios, con las demás creaturas y en él mismo. Perdiendo el estado que le permitía participar del conocimiento substancial, el efecto inmediato de esta caída será la ignorancia. Nuestro objetivo de demostrar que esta ignorancia consiste fundamentalmente en la carencia de un conocimiento verdadero y completo acerca de sí, encontraba en la aproximación al concepto de *monás* y en la comprensión de la caída como ruptura de esa unidad, un primer elemento para desarrollarse. En efecto, considerar, como lo hicimos a continuación, la condición existencial del hombre (cuerpo y alma tripartita) a la luz del designio salvador de la providencia divina que da un cuerpo y dos potencias pasionales para retornar al conocimiento, significó comenzar a visualizar la ignorancia como el mal propio del hombre que el designio salvador busca remediar.

Previo a la consideración detenida de este mal propio del hombre, fue necesario presentar nuestro segundo punto de contextualización doctrinal general y reflexionar en torno a él. Nos referimos a la concepción evagriana del itinerario cristiano. En efecto, Evagrio comprende al cristianismo como un itinerario de retorno, es decir, como el camino que debe transitar el hombre en tanto *nous* caído, a fin de retornar a aquella unidad. Si la ignorancia como enfermedad del alma no puede comprenderse sin la consideración tanto del estado previo a la caída cuanto de las consecuencias que se siguen de ésta, la propuesta de la palabra como recurso terapéutico tampoco puede entenderse sin conocer antes cómo

concibe Evagrio el itinerario completo de superación de la ignorancia dentro del cual se inscribe el rol de la palabra.

El cristianismo no es sino un camino de tres etapas al cabo de la cuales el hombre recupera la ciencia de Dios. Las tres etapas son, como vimos, la *praktiké*, la *physiké* y la *theologiké*.

Al abordar las diferentes características de estas etapas, fuimos transitando nuevos recodos de nuestro itinerario en los cuales podíamos visualizar, como anticipamos al inicio, algunos aspectos de las estaciones finales del recorrido. Con el trabajo ya concluido podemos verificar la importancia y la significatividad de referirse, por ejemplo, como lo indicamos en el capítulo dos, a la contemplación natural con la expresión “Reino de Cristo”. En efecto, la contemplación natural proporciona los *lógoi* que son *phármaka*, de acuerdo a lo que vimos en la tercera parte de la tesis. Pero esos *lógoi* se hallan en Cristo como en su principio generador. Él, en tanto Creador, posee los principios subyacentes de todas las cosas y, por tanto, el designio y la identidad que preside el ser de ellas. Los *lógoi* son así las *palabras* que Cristo, de acuerdo al designio salvador de la divina providencia, ofrece al hombre para curarlo de su ignorancia. Por ello Cristo es llamado, como indica Evagrio siguiendo una tradición patristica ya consolidada en su época, “médico”. Y por ello el gnóstico que ya ha recibido la acción benéfica de esos *phármaka*, puede ejercer con su palabra un rol medicinal que resulta como un puente entre el ministerio médico del mismo Cristo y el alma enferma. Su palabra debe ser la fuente, el vehículo de los *lógoi* sanantes, de los medicamentos que Cristo ofrece al alma enferma.

El *nous*, veíamos que nos decía Evagrio en su *Carta a Melania*, no percibe su propia naturaleza sino mediante el *Lógos*⁸⁸⁵. Y escribía aquí el término *lógos* con mayúscula para referirse al Cristo. El *nous* puede conocer su naturaleza a través del Cristo. Aquellos que, al cabo de un esforzado progreso espiritual, ya han recibido de Cristo el saber sanante acerca de sí mismos –es decir, los gnósticos- pueden participar del ministerio médico del Salvador auxiliando a otros con la palabra, la cual debe ser en último término un canal de la palabra del médico divino acerca de esa alma enferma.

⁸⁸⁵ C. Mel. 21.

Pero para profundizar en la naturaleza de esos *lógoi* sanantes y comprender el modo en que ellos son *phármaka*, resultaba necesario establecer antes claramente la naturaleza de la condición del alma que esos *phármaka* podían modificar. En efecto, los *lógoi* son *phármaka* en la medida que ellos resultan el remedio de la ignorancia que es la enfermedad propia del *nous* caído.

Vimos que el término enfermedad ($\nu\acute{o}\sigma\omicron\varsigma$ y $\alpha\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ son los vocablos griegos que usa Evagrio para designar el concepto) remite en Evagrio –siguiendo en esto la inspiración de una importante tradición clásica y patrística- a un estado o condición *parà phýsin*. El estado o condición *parà phýsin* del *nous*, del centro de la persona, es la ignorancia. Apoyados en los textos y sugerencias de Evagrio, planteamos que la ignorancia resulta la enfermedad propia del hombre caído de la unidad. Ella constituye el estado *parà phýsin* fundamental y causativo en tanto “afección” del centro de la persona, en el que se enraízan el resto de los desórdenes ampliamente tematizados por el Póntico. Para demostrar esta condición causativa de la ignorancia, propusimos atender al concepto de filautía. Veíamos que éste, en efecto, era presentado en la obra evagriana como jugando un rol fundamental en la génesis de toda la actividad cognitiva y pasional *parà phýsin*. De este modo tuvimos que demostrar el nexo entre aquel estado fundante de enfermedad del *nous* (la ignorancia) y esta condición (filautía) que, en breves pero significativas sentencias, es planteado por Evagrio como la madre, el origen, la fuente de las pasiones contranatura y de los *logismoi*.

Pero antes de establecer dicho nexo resultó necesario demostrar cuál era el objeto de esta ignorancia. Las sugerencias y las pistas que nos ofrecía en este sentido la obra evagriana, eran diversas pero de compleja sistematización. Como lo indicamos en varias ocasiones, la obra evagriana posee la singularidad de presentar las ideas mediante aproximaciones sucesivas, a veces en fórmulas breves, crípticas y aparentemente paradójales. Para ello nos abocamos a analizar diversos textos del Póntico referentes a la caída, a las consecuencias inmediatas de ésta, a la enfermedad y al funcionamiento anormal del alma, e intentamos encontrar coherencia entre todas las ideas que aquí se expresaban. Al iniciar la segunda parte de nuestro trabajo indicamos que aquella cohesión y unidad orgánica del pensamiento de Evagrio que los especialistas han ponderado, esplendía de

modo singular en este t3pico complejo de la enfermedad del alma. Que el mismo no fuera definido clara y distintamente por nuestro autor no significaba, en efecto, que su tematizaci3n no fuera profunda y coherente en todos sus puntos.

Descubrimos as3 que el *nous* al caer de aquella unidad de la que hablamos al iniciar nuestro trabajo, lo que perdi3 fue la sabidur3a con la que Dios lo cre3 a 3l mismo. En efecto, el *nous* comenz3 a ignorar, no lo que ya naturalmente ignoraba –la infinita esencia de Dios respecto de la cual tuvo y tendr3 una ignorancia infinita–, sino aquello de lo cual ten3a conocimiento y que lo situaba o lo introduc3a espont3neamente en ese estado m3stico de ignorancia infinita. Perdi3 la sabidur3a con que Dios lo cre3 y por la cual proyect3 sobre 3l y sobre todas las creaturas racionales un plan de unidad indivisa perpetua. Perdi3 el conocimiento acerca del fundamento de su propio *ser nous* pues esa unidad de la que 3l cae y de la que desv3a el rostro, se funda en la sabidur3a creativa, en el plan original, con que Dios hizo al *nous*. En esa unidad, de la que 3l desv3a el rostro, era donde 3l pod3a reconocerse. As3, desviado de ella, se pierde a s3 mismo, pierde su rostro, como ve3amos hacia el final del cap3tulo tres, invocando el significativo uso que hace nuestro autor del t3rmino rostro en tanto “*l3gos del alma*”. El *nous* pierde el propio *l3gos*. No es extra3o que hacia el final de nuestro trabajo reaparezca esta imagen del rostro como aquello que la palabra del gn3stico, vicaria de la del Cristo m3dico y espejo limpio que brota del intelecto puro, restaura en el alma.

Descubriendo esta condici3n originaria del *nous* ca3do nos situamos frente a la condici3n de posibilidad de todas las perturbaciones que puede sufrir el alma. El desaf3o siguiente fue intentar establecer los nexos causales pertinentes entre aquella ignorancia de s3 y la multiforme manifestaci3n de la enfermedad que Evagrio abordar3, con distintas modulaciones, a lo largo de toda su obra. Las pasiones contranatura y los *logismo*i que juntos constituyen, gen3ricamente, la actividad ps3quica propia del alma enferma, encontraban en la ignorancia de s3 su causa primera. Para poder establecer aquellos nexos y comprender en profundidad toda esta actividad ps3quica, nuestra propuesta fue detener la mirada en el concepto de filaut3a. Evagrio y sus disc3pulos han insistido que en este amor desordenado de s3 se encuentra el origen de toda actividad pasional y cognitiva *par3 ph3sin*. La tarea fue demostrar, entonces, c3mo la ignorancia de s3 genera filaut3a y c3mo la filaut3a

da lugar a toda aquella actividad. Estableciendo estos nexos podíamos afrontar el estudio de los *logismoi* en tanto pieza clave de la “psicología” evagriana.

El análisis de los textos evagrianos nos reveló a la filautía como un amor de sí *parà phýsin* en la medida en que es amor a un sí mismo identificado erróneamente con el cuerpo. La ignorancia de sí aparecía de este modo como la condición de posibilidad. La filautía, en efecto, se reveló como un amor que nace de una concepción limitada de sí, concepción que es una especie de herida que arrastra el *nous* encarnado. Esta concepción es la que no reconoce la dimensión espiritual del propio ser, reduciéndolo a la dimensión meramente material, corpórea.

La consideración puramente material y carnal del propio ser nos apareció como el resultado de la ignorancia de las realidades espirituales que la caída origina: apertura de los ojos de la carne y clausura de los ojos del espíritu, decíamos parafraseando una idea de Orígenes claramente presente en Evagrio. Vimos que, en virtud de ello, se empobrece la percepción de sí, la cual comienza a tener en el cuerpo su objeto principal. Se produce así, como vimos, un exceso (*πλεονασμός*) en la consideración, en la atención y en el consecuente apego al cuerpo, que conduce a una hipertrofia de la actividad pasional y una búsqueda *parà phýsin* de su satisfacción. Detrás de las pasiones vienen los *logismoi* que buscan, mediante artilugios diversos, garantizar la satisfacción de esas pasiones.

Un significativo texto de *Escolios al Eclesiastés*⁸⁸⁶, nos probaba toda esta trama causal que nuestro análisis tejía, comenzando por la ignorancia y culminando en los *logismoi*. En dicho texto Evagrio nos señalaba que el hombre no ha percibido, no ha observado, no ha sido conciente, no ha escuchado, no ha comprendido (*συνίημι* es el verbo usado por nuestro autor que admite todas estas traducciones), que él ha sido tenido, ha nacido (*γενόμενον*, del verbo *γίγνομαι*), en honor, en dignidad (*τιμῆ*). Por esto, por la ignorancia de su origen, se ha asemejado a las bestias y se ha hundido, cada vez más, en la enfermedad pues, entregándose a los placeres, se ha ido privando cada vez más de su facultad propia, la inteligencia. Pero se ha entregado a los placeres porque, desconociéndose y mal conociéndose, se ha amado (filautía) de modo erróneo.

⁸⁸⁶ *Esc. Ecl.* 21.

Recogiendo lo dicho por Bernard Forthomme, vimos que los *logismoi* resultan en este esquema “parte de la estructura del psiquismo en la medida en que éste es afectado por el alejamiento ontológico de la unidad”⁸⁸⁷. El alma, en efecto, ha caído de la unidad. Como consecuencia de ello ha perdido la noción de sí. Consecuentemente ha asumido una noción errónea que reduce su ser al cuerpo y así ha amado un sí mismo que no es tal, buscando una satisfacción y felicidad que, por tanto, no es la acorde a su naturaleza. Se trata de la satisfacción que demanda el cuerpo y que configura una actividad pasional *parà phýsin* que resulta, a su vez, la fuente de una serie de pensamientos que buscan garantizar esa satisfacción y que Evagrio llama *logismoi*. De modo que, estos *logismoi* son, efectivamente, “parte de la estructura del psiquismo” en tanto este psiquismo es el *nous* que se ha separado o alejado de la unidad.

Con el análisis de los *logismoi* asistimos acaso a la parte más psicológica de la obra evagriana pues nuestro autor despliega, a la hora de tratar el tópico, todo el conocimiento que –por su experiencia de monje y guía espiritual- tiene de los artilugios, engaños e ilusiones que pueden proponer, puertas adentro del alma, estos pensamientos malvados, y que toman la forma de razonamientos falaces, imágenes sugerentes, sugerencias verbales. Que aquí nos encontremos con desarrollos de interés psicológico, no implica que en esta concepción de los *logismoi* no esté presente, complementando y completándola, la idea cristiana de los demonios y la influencia que pueden tener sobre los hombres. Evagrio piensa, en efecto, que los demonios pueden, mediante palabras, reforzar la lógica de un pensamiento malvado o engendrar directamente uno, valiéndose de la disposición pasional del alma.

En todos los casos los *logismoi* buscan profundizar la enfermedad del alma, garantizando una satisfacción pasional que desorbite aún más los movimientos *parà phýsin* del alma, e intentando que ésta se identifique cada vez más con una imagen errónea de sí. Vimos de este modo que los *logismoi* buscan llegar al extremo de considerar al propio ser como absolutamente independiente de Dios y, consecuentemente, como Dios mismo. Es decir, buscan últimamente que el alma llegue a concebir una noción de sí específicamente

⁸⁸⁷ B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique*, op. cit., p. 501.

opuesta a aquella que el *nous* poseía en el estado de unidad, consumando una ignorancia suprema.

Así concebido el cuadro completo de la enfermedad del alma, la palabra fue apareciendo como un recurso terapéutico en tanto ella era capaz de restituir al yo su verdadero ser, cultivando de este modo un amor de sí acorde a la naturaleza. Al iniciar nuestro estudio indicábamos, a modo de hipótesis, que Evagrio confiere a la palabra un singular poder terapéutico que se enraíza en una profunda concepción de enfermedad del alma. Habiendo despejado la naturaleza y la multiforme manifestación y nexos causales de la enfermedad del alma, pudimos empezar a verificar que Evagrio propone la palabra como recurso terapéutico en la medida que le reconoce a ésta una virtualidad especular cuya actualización resulta el *phármakon* propio de la enfermedad del alma. En efecto, si ésta es ignorancia de sí, la palabra resulta un medio apropiado para superarla en la medida que ella es capaz de devolver al alma una imagen de sí reconstruida y plena.

Pero esta propuesta de la palabra debía, a su vez, ser inscripta en el marco general del designio salvador de la divina Providencia frente a la enfermedad del alma. Ciertamente, al considerar la palabra como recurso potencialmente terapéutico demostramos que Evagrio se está haciendo eco de una importante tradición clásica y cristiana de la que vimos algunos mojonos que reaparecerán luego. Pero intentamos demostrar que su propuesta resultó original en la medida en que el reconocimiento de su virtualidad curativa y la consiguiente asignación de un rol en el camino de curación, se inscribía en el designio salvador de la Providencia que, por un lado, ha dado el mundo material –y la palabra como síntesis de él– para que los *noes*, accediendo a la ciencia que está dentro de él, recuperen el conocimiento cuya carencia los tiene enfermos, y, por otro, ha trazado con el cristianismo un itinerario de retorno en el que la palabra despliega un rol fundamental.

En efecto, los *lógoi* de las cosas son los *phármaka* que el Cristo, creador y médico, ofrece a las almas ignorantes. Esos *lógoi* para ser, efectivamente, *phármaka* deben encarnarse en palabras bellas que solo el gnóstico, en virtud de su progreso espiritual y de la ciencia que le ha sido dada, puede proferir. Él, por el conocimiento que ha sido digno de recibir, por las virtudes que ha alcanzado y por toda la experiencia que ha capitalizado,

puede devolver al alma su verdadero ser mediante esas palabras bellas que expresan el designio divino sobre todas las cosas y el modo en que éste se refiere a él.

Esta palabra que sostiene el proceso de curación del alma estará operando durante todo el itinerario hacia la salud, pero su acción fundamental se ejercerá en el marco de la primera de aquellas tres etapas que conforman para Evagrio el camino cristiano. Nos referimos a la *praktiké*. La palabra viene a ser, en el marco de esta etapa, el punto de unión entre la contemplación y el ejercicio ético y el combate psicoespiritual más propios de la *praktiké*. Ella hace posible dicho ejercicio mediante una contemplación inicial que empuja a transitar el camino hacia la salud y mezcla incipientemente el alma con la virtud. Usando la alegoría, tan cara a Evagrio, de la liberación del pueblo israelita, decíamos que para que el pueblo de Israel pudiera contemplar la posibilidad de la liberación del yugo de Egipto (la liberación de las pasiones), fue necesaria la palabra de Moisés, que sucede y replica la Palabra de la zarza. Ella habla de la tierra prometida, de las delicias de la ciencia, recuerda la condición de exilio y alienta a liberarse de la esclavitud para peregrinar hacia aquella tierra “que mana leche y miel”, hacia la patria de la contemplación.

A su vez, el ejercicio ético va permitiendo paulatinamente una recepción más plena de la palabra. Se va estableciendo así un círculo virtuoso de causación recíproca entre la práctica de la virtud y la contemplación que vehicula la palabra, y este círculo virtuoso tiene como primer gran fruto la *apátheia*, el estado de virtud, la libertad con respecto a las pasiones.

De este modo vimos que la acción terapéutica de la palabra se ejerce a lo largo de todo el camino espiritual, pero tiene su punto de partida y su acción más gravitante y relevante en la primera etapa del itinerario evagriano. Y aquí se conjuga con las prácticas ascéticas y con el cumplimiento de los mandamientos. Aquella complementariedad perpetua entre praxis y teoría que subrayamos a lo largo de todo nuestro trabajo, es el criterio que asumimos para interpretar el rol terapéutico que tiene la palabra, por un lado, y el cumplimiento de los mandamientos y prácticas ascéticas, por otro.

Ya establecido entonces el contexto histórico-conceptual en el que consideramos que debía entenderse el reconocimiento evagriano de la capacidad curativa de la palabra

(tradición clásica y alejandrina y concepción de enfermedad y cuerpo como remedio de esa enfermedad), como así también el sentido fundamental que en el marco de dicho contexto tiene la asignación de una función terapéutica a la palabra y cómo ésta se inscribe en el itinerario de curación con el que Evagrio comprende la vida cristiana (al inicio y en el despliegue de la *praktiké*), descendimos, finalmente, al plano más concreto de la actualización de la potencialidad terapéutica de la palabra. Ciertamente, abordamos aquí un tópico que se fue insinuando a lo largo de todo el trabajo. En efecto, demostramos que la palabra a la que Evagrio confiere –frente a la enfermedad propia del alma- un particular poder terapéutico es, concretamente, la palabra del gnóstico. Debimos detenernos así en los rasgos que caracterizan a esta figura en la obra evagriana. Intentamos comprender porqué Evagrio da a esta figura el poder de proferir una palabra que puede ser curativa, o, mejor, el poder de actualizar las virtualidades terapéuticas de la palabra.

Su concepción del itinerario cristiano como profundización progresiva y cada vez más plena del conocimiento, y en particular del conocimiento de sí, se hizo presente aquí y con ella pudimos comprender el rol medicinal otorgado al gnóstico. Éste es quien ha alcanzado un estado de virtud y un conocimiento experiencial que lo ha hecho digno de recibir una ciencia que posee una proyección terapéutica en tanto contiene los *lógoi* de las creaturas racionales. Esta ciencia se halla en Cristo quien, por lo mismo, recibe la denominación de médico. Llegar a, o habitar en, el “Reino de Cristo”, como veíamos en el capítulo uno que podía ser llamada la contemplación natural, implica ser parte de las posesiones de ese Reino. Aquí se hallan los *lógoi* que curan. Éstos son esos *phármaka* y esas palabras bellas (*lógoi kaloí*) cuyo dulzor cura encantando. Y el gnóstico es quien es capaz de descubrir esos *phármaka* y comunicarlos a los demás.

Vimos así que la palabra del gnóstico resulta un puente entre el alma enferma de ignorancia y la palabra sanadora del médico divino acerca de sí misma y de las cosas. El gnóstico es quien es capaz de descubrir y proferir la palabra divina que nombra al alma y en la cual ésta debe reconocerse para alcanzar la salud. Y este es el sentido primario en que la función medicinal que el gnóstico puede ejercer con su palabra se fundamenta en el ministerio médico que Cristo ejerce al crear las cosas. Cristo crea para curar al alma, para que el alma descubra en las cosas el amor de Dios por ella que resulta el fundamento de su

propio ser. El gnóstico que se ha hecho digno de descubrir esa belleza escondida de todas las cosas y el modo en que ellas se refieren al alma, puede en virtud de ello secundar la acción medicinal de Cristo llevando a las almas enfermas “de la ignorancia a la ciencia”⁸⁸⁸.

Con su palabra, con sus intervenciones verbales, con sus sugerencias, con sus correcciones, con sus recomendaciones, con sus conferencias, el ministerio terapéutico del gnóstico no persigue sino la superación de aquella ignorancia que constituye la enfermedad propia del alma. Siendo, además, un puente entre el alma enferma y la palabra de la Sagrada Escritura, el gnóstico siembra en el alma una filautía recta en la medida que intenta transmitir al *nous* su verdadera naturaleza.

Es en este marco general que situamos las dos potencialidades terapéuticas concretas de la palabra que Evagrio cree que el gnóstico puede actualizar y en las que nos detuvimos hacia el final: la confutadora y la propiamente especular. Se trata de dos caminos que puede tomar la palabra en la búsqueda de su finalidad curativa, pero de dos caminos que en la práctica se cruzan entre sí. Se trata, en todo caso, de visualizar que la palabra puede, por un lado, refutar terapéuticamente, y, por otro, espejar también terapéuticamente. Pero en el marco de este espejar se busca muchas veces impugnar un modo erróneo de interpretar y vivir las cosas, y en el marco de aquella refutación se propone muchas veces, verse de otro modo.

El gnóstico, como hemos visto, es capaz de actualizar estas virtudes porque conoce las almas, conoce los secretos del combate espiritual, los engaños de los pensamientos, las resistencias de la falsa concepción de sí que el alma ignorante se ha forjado. De este modo descubre los razonamientos falsos y sofisticos con que las pasiones se blindan y con que ese falso yo se defiende, y es capaz de oponerles una palabra que los desarticule, los desenmascare, los refute.

Pero en el reconocimiento de la virtud especular y en su actualización por parte del gnóstico se ve finalmente, la coherencia y la trabazón conclusiva de la propuesta evagriana y la demostración más cabal de nuestra hipótesis inicial. En efecto, el *lógos* que profiere el gnóstico es *kalós* en la medida en que es *ésoptron*: la palabra bella que él ofrece a las almas

⁸⁸⁸ KG VI, 90.

enfermas y por la cual les brinda un auxilio terapéutico, es aquella que es capaz de reflejar la imagen de Dios que está presente en ellas.

En la palabra que el gnóstico ofrece al alma enferma, ésta se ve a sí misma, pero se ve bajo la óptica de la virtud posible. Decíamos que vislumbra su verdadero perfil en el espejo limpio de la palabra del gnóstico. Esa palabra le devuelve una imagen reconstruida de sí que el alma enferma reconoce como propia y, a la vez, como posible. Aquella nueva κρᾶσις que procura la intervención del gnóstico y en la que Evagrio visualiza la ἀπαθεία (la *krásis* del alma con la virtud⁸⁸⁹) es posible -de modo incipiente y como puntapié para alcanzar la salud- al alma enferma, porque la palabra del gnóstico otorga representaciones de un yo transformado pero reconocible como propio. Decíamos entonces que la palabra del gnóstico es espejo, más que de la virtud, del alma en estado de virtud, es decir, del alma con el rostro restaurado.

Cuando hablábamos de la ignorancia, nos deteníamos en aquella significativa figura del icono sin rostro como imagen elocuente de la ignorancia acerca de sí que el *nous* caído padece. Hacia el final de nuestro trabajo, examinando el uso evagriano de la metáfora del espejo y analizando en qué sentido Evagrio piensa la acción del gnóstico en relación con la de los ángeles, veíamos que la palabra del gnóstico restaura el rostro de Cristo en las almas enfermas completando aquel icono incompleto, y lo hace en la medida en que resulta un espejo limpio en el que se refleja el *lógos* del alma enferma. Cristo es, en efecto, el modelo (πρωτότυπος) según el cual todo hombre ha sido creado: descubriéndolo el alma se descubre a sí misma según el designio divino original sobre ella. La palabra del gnóstico es así “espada [que] separa al alma del vicio y al *nous* de la ignorancia, del así llamado ‘hombre viejo corruptible’ (2Cor. 4, 16; Ef. 4,22); y engendra a Cristo en el nuevo hombre, de acuerdo a la imagen del Creador”⁸⁹⁰. Por eso veíamos que la obra dedicada al gnóstico se cierra con una prescripción clara: tener la mirada fija en Cristo y grabar y escribir su imagen en las almas enfermas.

Vemos entonces que Evagrio Pónico reconoce en la palabra –particularmente en la palabra del gnóstico- una capacidad terapéutica que debe actualizarse frente a la

⁸⁸⁹ TP 70.

⁸⁹⁰ Esc. Sal. 44, 4.

enfermedad que el *nous* arrastra una vez caído de la unidad. Si dicha caída instaura en el *nous* una oscuridad que le impide reconocerse a sí mismo, la palabra del gnóstico, en tanto partícipe del *lógos* que se encuentra en Cristo, ofrece un espejo por el cual puede curarse al reconocer en él, finalmente, la figura del mismo Cristo, el *πρωτότυπος* según el cual todo hombre ha sido creado.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Evagrio Póntico

Antirrhético. Texto griego perdido. Texto de la copia siríaca con retroversión griega: W. Fankenberg, *Evagrius Ponticus*, Abhandlung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Band xiii, no. 2, Berlin, 1912, pp. 472-545. Traducción al italiano: *Contro i pensieri malvagi. Antirrhetikos*. Introducción de Gabriel Bunge, traducción y notas de Valerio Lazzeri, Magnano, Qiqajon, 2005.

Capítulos de los discípulos de Evagrio. Edición griego/francés: *Chapitres des disciples d'Évagre*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 514, Paris, Cerf, 2007.

Cartas 1-62. Fragmentos griegos y traducción al francés de cartas 6, 7, 36, 39, 51, 55, 56, 58, en: P. Géhin, “Nouveaux fragments grecs des Lettres d'Évagre”, *Revue d'histoire des textes* 24 (1994), pp. 117-147. Fragmentos griegos de cartas 4, 6, 25, 27, 52, 56, 58, en: C. Guillaumont, “Fragments grecs inédits d'Evagre le Pontique” *Texte und Untersuchungen* 133 (1987), pp. 217-220. Texto griego (retroversión desde el texto siríaco o fragmentos originales de las anteriores compilaciones, según corresponda) y traducción al inglés de cartas 1-10, 24-25, 51-57, 59, en: L. Dysinger, “St. Evagrius Ponticus (345–399). Selected Letters”, *Monastic Spirituality Self-Study (Website)*, 1990: http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters/00a_start.htm. Traducción al alemán de cartas 1-62: G. Bunge, *Evagrius Pontikos. Briefe aus der wüste*, Beuron, Beuronischer Kunstverlag, 2013, pp. 171-270.

Carta a Eulogio. Sobre la confesión de los pensamientos y consejos de vida. Edición griego/italiano: *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri e consigli di vita*. Introducción, traducción y notas de Lucio Coco, Milano, San Paolo, 2006.

Carta a Eulogio. Los vicios opuestos a las virtudes. Edición griego/italiano: *A Eulogio. I vizi opposti alle virtù.* Introducción, traducción y notas de Lucio Coco, Milano, San Paolo, 2006.

Carta sobre la Fe. Edición del texto griego: *EPISTOLH H´*, ed. Jacques Paul Migne, PG XXXII, pp. 245-268. Traducción inglesa: *Letter on the Faith*, en A. Casiday (Trad.), *Evagrius Ponticus*, London and New York, Routledge, 2006, pp. 46-58.

Carta a Melania. Texto griego perdido. Texto siríaco con retroversión griega: W. Fankenberg, *Evagrius Ponticus*, Abhandlung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Band xiii, no. 2, Berlin, 1912, pp. 613-619. Traducción al inglés: *The great letter*, en A. Casiday (Trad.), *Evagrius Ponticus*, London and New York, Routledge, 2006, pp. 64-77.

Escolios al Eclesiastés. Texto griego y traducción al francés: *Scholies à l'Ecclésiaste.* Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 397, Paris, Cerf, 1993.

Escolios sobre Lucas. Texto griego: Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, Tomus IX, Roma, Typis Collegii Urbani, pp. 675–676, 688, 713–716, 721–722. Traducción al inglés: *Notes on Luke*, en A. Casiday (Trad.), *Evagrius Ponticus*, London and New York, Routledge, 2006, pp. 153-161.

Escolios a los Proverbios. Texto griego y traducción al francés: *Scholies aux Proverbes.* Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 340, Paris, Cerf, 1987.

Escolios a los salmos. Texto griego: ΕΙΣ ΨΑΛΜΟΥΣ, ed. Jacques Paul Migne, PG XII, pp. 1053-1686; *Origenes in Psalmos*, ed. Joannes Baptista Pitra, Analecta Sacra II, pp. 444-483. Reproducción del texto griego de acuerdo al cotejo Marie-Josèphe Rondeau ("Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique", *Orientalia Christiana Periodica*, 26 (1960), pp. 307-348.) en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm. En el mismo

enlace se halla una traducción parcial al inglés de Luke Dysinger, de la que también hacemos uso.

Exhortaciones a monjes. Texto griego en: L. Dysinger, “St. Evagrius Ponticus (345–399). The genre of sentences”, *Monastic Spirituality Self-Study (Website)*, 1990: http://www.ldysinger.com/Evagrius/06_Sents/00a_start.htm. Traducción al inglés: Sinkewicz, R., *Evagrius of Pontus, the Greek Ascetic Corpus*. Introducción, traducción y notas de Robert Sinkewicz, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 218-223.

Explicación de los Proverbios. Texto griego y traducción al francés: *Scholies aux Proverbes*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 340, Paris, Cerf, 1987, pp. 482-485.

Extractos. Texto griego: J. Muyltermans, *À travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique: Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque nationale de Paris*, Bibliothèque du Muséon 3, Louvain: Bureaux du Muséon, 1932, pp. 79-94. Traducción al inglés: *Excerpts*, en A. Casiday (Trad.), *Evagrius Ponticus*, London and New York, Routledge, 2006, pp. 172-180.

El gnóstico. Texto griego y traducción al francés: *Le gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science*. Edición, traducción y comentarios de Antoine Guillaumont y Claire Guillaumont, SC 356, Paris, Cerf, 1989/2008.

Los justos y los perfectos. Texto de la copia en siríaco y traducción al francés: J. Muyltermans, *Evagrius Ponticus. Evagriana syriaca: Textes inédits du British Museum et de la Vaticane*. Bibliothèque du Muséon 31. Louvain, Publications universitaires, 1952, pp. 105-109, 143-146.

Kephálaia Gnóstica. Ediciones de los fragmentos griegos conservados: 1) I. Hausherr, ‘Nouveaux fragments grecs d’Evagre le Pontique’, *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939), pp. 229-233; 2) J. Muyltermans, ‘À Travers la Tradition Manuscrite d’ Evagre le Pontique’, *Bibliothèque du Muséon* 3 (Louvain: Ista, 1933), pp. 74, 85, 89, 93; 3) J. Muyltermans, ‘Evagriana. Extrait de la revue Le

Muséon, vol. 42, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits' (Paris, 1931), pp. 38-44; 4) P. Géhin, 'Evagriana d'un Manuscrit Basilien, (Vaticanus Gr. 2028; olim Basilianus 67)', *Le Muséon* 109 (1996), pp. 59-85. Texto de las copias siríacas (S₁ y S₂) y traducción al francés: *Les six centuries des 'Kephalaiia gnostica' d'Évagre le Pontique*, Traducción de Antoine Guillaumont, Patrologia Orientalis T. XXVIII, fascicule 1, Paris, Brepols, 1985.

Sobre Maestros y Discípulos. Texto griego completo: P. Van den Veld, *Un opuscule inédit attribué à S. Nil*, in *Mêlanges Godefroid Kurth*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et lettres de l'Université de Liège, 1908, pp. 73-81. Correcciones al texto griego: J. Muyltermans: "Le *De Magistris et Discipulis de S. Nil*, Quelques Corrections Textuelles," *Le Muséon* 55 (1942), pp. 93-96. Traducción al inglés: G. Gould, "An Ancient Monastic Writing Giving Advice to Spiritual Directors (Evagrius of Pontus, On Teachers and Disciples)", *Hallel* 22 (1997), pp. 100-103.

Máximas. Texto griego completo: L. Dysinger, "St. Evagrius Ponticus (345–399). Spiritales Sententiæ", *Monastic Spirituality Self-Study (Website)*, 1990: http://www.ldysinger.com/Evagrius/06_Sents/00a_start.htm. Texto griego parcial: ΚΕΦΑΛΑΙΑ Η ΠΑΡΑΙΝΕΣΙΣ, ed. Jacques Paul Migne, *PG LXXIX*, pp. 1250-1252. Traducción al inglés: *Maxims*. En: *Evagrius of Pontus. The greek ascetic corpus*. Traducción y comentarios de Robert Sinkewicz, Oxford, Oxford University Press, pp. 228-232.

A los monjes. Texto griego con traducción al inglés: *Ad Monachos*. Edición y comentarios de Jeremy Driscoll. Ancient Christian Writers. The Works in the fathers in translation, n° 59, New York, The Newman Press, 1982. Traducción al español: *Obras Espirituales*. Introducción y notas de José I. González Villanueva, traducción de Juan Pablo Rubio Sadia, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, pp. 177-211.

Ocho espíritus de la maldad. Texto griego y traducción al italiano: *Gli otto spiriti della malvagità*. Edición, introducción traducción de Francesca Moscatelli, Milano, San Paolo, 1996.

Tratado sobre la Oración. Texto griego: ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΠΕΡΙ ΠΡΟΣΕΥΧΗΣ, ed. Jacques Paul Migne, PG LXXIX, pp. 1165-1200. Traducción al español: *Obras Espirituales*. Introducción y notas de José I. González Villanueva, traducción de Juan Pablo Rubio Sadia, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, pp. 229-275.

Paraenesis. Texto griego perdido. Texto de la copia siríaca y traducción al francés: J. Muyldermans, *Evagrius Ponticus. Evagriana syriaca: Textes inedits du British Museum et de la Vaticane*. Bibliothèque du Muséon 31. Louvain, Publications universitaires, 1952, pp. 130-132, 160-163.

Tratado sobre los pensamientos. Texto griego y traducción al francés: *Sur les pensées*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, Claire Guillaumont y Antoine Guillaumon, SC 438, Paris, Cerf, 1998.

Proverbios y Comentarios. Texto griego perdido. Texto de la copia siríaca y traducción al francés: J. Muyldermans, *Evagriana syriaca: textes inedits du British Museum et de la Vaticane*, Bibliothèque du Muséon 31, Louvain, Université de Louvain, pp. 135-138, 164-167.

Tratado Práctico. Texto griego y traducción al francés: *Traité pratique ou le moine. Tomo II*. Edición, traducción y comentarios de A. Guillaumont y C. Guillaumont, SC 171, Paris, Cerf, 1971.

Treinta y Tres Capítulos Ordenados. Texto griego: Κεφάλαια λγ κατ ἀκολουθίαν, ed. Jacques Paul Migne, PG XL, pp. 1264-1268. Texto griego con adiciones y traducción al francés de los *kephálaia* 17-33: *Scholies aux Proverbes*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 340, Paris, Cerf, 1987, pp. 487-489. Traducción al inglés: *Thirty-Three Ordered Chapters*. En: *Evagrius of Pontus. The greek ascetic corpus*. Traducción y comentarios de Robert Sinkewicz, Oxford, Oxford University Press, pp. 224-227. El texto griego junto

a otra traducción al inglés realizada por Luke Dysinger, también puede ser consultado en el index evagriano de este autor: “St. Evagrius Ponticus (345–399). 33 Kephálaia”, *Monastic Spirituality Self-Study (Website)*, 1990: http://www.ldysinger.com/Evagrius/06_Sents/00a_start.htm

Skemmata. Texto griego en: L. Dysinger, “St. Evagrius Ponticus (345–399). The genre of sentences”, *Monastic Spirituality Self-Study (Website)*, 1990: http://www.ldysinger.com/Evagrius/05_Skemm/00a_start.ht. Traducción al inglés: William Harmless y Raymond R. Fitzgerald, “The sapphire light of the mind: the Skemmata of Evagrius Ponticus”, *Theological Studies* 62: 498-529.

Otras fuentes clásicas y patristicas

APOPHTHEGMATA PATRUM, *Les sentences des pères du désert. Collection alphabétique*. Introducción y traducción por Dom Lucien Regnault, Lyon, Solesmes, 1981.

ARISTÓTELES, *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vie d'Antoine*. Introducción, traducción y notas por G.J.M. Bartelink, SC 400, Paris, Cerf.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Contra gentes and De Incarnatione*. Introducción, traducción y notas por Robert W. Thomson, Oxford, At the Clarendon Press, 1971.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Epistula ad Marcellinum*. Ed. Jacques Paul Migne, PG XXVII, 1857, pp. 11-46.

BASILIO DE CESAREA, *Homiliae in Psalmos*. Ed. Jacques Paul Migne, PG XXIX, 1857, pp. 208-494.

BASILIO DE CESAREA, *Panegíricos a los mártires. Homilias contra las pasiones*. Introducción, traducción y notas por María Alejandra Valdés García, Madrid, Ciudad Nueva.

BASILIO DE CESAREA, *Moralia*. Ed. Jacques Paul Migne, PG XXXI, 1857, pp. 700-870.

- BASILIO DE CESAREA, *The Letters*. Edición bilingüe y traducción Roy J. Deferrari, London, The Loeb Classical Library, 1926.
- BASILIO DE CESAREA, *Regulae fusiùs tractatae*. Ed. Jacques Paul Migne, PG XXXI, 1857, pp. 889-1052.
- CICERÓN, *Disputaciones. Tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Le Pédagogue. Livre I*. Introducción, traducción y notas de M. Henri-Irénée Marrou y Marguerite Harl, SC 70, Paris, Cerf, 1960.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromata. Stromata II*. Introducción, traducción y notas de P. Claude Mondésert, SC 38, Paris, Cerf, 1954.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromata. Stromata II*. Introducción, traducción y notas de P. Claude Mondésert, SC 38, Paris, Cerf, 1954.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromata. Stromata VII*. Introducción, traducción y notas de M. Alain Le Boulluec, SC 428, Paris, Cerf, 1997.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quel riche será sauvé?* Introducción, traducción y notas de Patrick Descourtieux y Carlo Nardi, SC 537, Paris, Cerf, 2011.
- CORPUS HIPOCRÁTICO, *Aforismos*, en *Tratados Hipocráticos I*. Introducción, traducción y notas de J. Antonio López Férez, Madrid, Gredos, 1983, pp. 211-297.
- CORPUS HIPOCRÁTICO, *Sobre la Medicina Antigua*, en *Tratados Hipocráticos I*. Introducción, traducción y notas de M. Dolores Lara Nava, Madrid, Gredos, 1983, pp. 123-167.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De Vita Contemplativa*. En *Philo. Volumen IX*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de F. H. Colson, Cambridge, Harvard University Press, pp. 103-169.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quod omnis probus liber sil*. En *Philo. Volumen IX*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de F. H. Colson, Cambridge, Harvard University Press, pp. 1-101.
- GALENO, *Sobre las diferencias de las enfermedades (De differentiis morborum)*. En *On Diseases and Symptoms*. Introducción, traducción y notas de Ian Johnston, New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 131-156.
- GALENO, *Sobre las diferencia de los síntomas (De symptomatum differentiis)*. En *On Diseases and Symptoms*. Introducción, traducción y notas de Ian Johnston, New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 180-301.

- GALENO, *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo (Quod Animi Mores Corporis temperamenta Sequuntur)*. Introducción, traducción y notas de Juana Zaragoza Gras, Madrid, Gredos, 2003.
- GALENO, *Sobre la conservación de la salud (De sanitate tuenda)*. Introducción, traducción y notas de Inmaculada Rodríguez Moreno, Madrid, Ediciones Clásicas, 2016.
- GORGAS, *Encomio de Helena*. En *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de A. M. Bellido, Madrid, Gredos, 1996, pp. 200-211.
- GREGORIO DE NACIANZO, *Discours 1-3*. Introducción, traducción y notas de Jean Bernardi, SC 247, Paris, Cerf, 2006 [1978].
- GREGORIO DE NISA, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge, Éloge de Basile*. Introducción, traducción y notas de M. Pierre Maraval, SC 573, Paris, Cerf, 2014.
- JERÓNIMO DE ESTRIDÓN, *Epistolario II*. Edición bilingüe. Traducción, introducciones y notas de Juan Bautista Valero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- JUAN CASIANO, *Conférences (I-VII), tome I*, Introducción, traducción y notas de Dom Eugène Pichery, SC 42 bis, Paris, Cerf, 2008 [1955].
- JUAN CASIANO, *Institutions Cénobitiques*. Introducción, traducción y notas de P. Jean-Claude Guy, SC 109, Paris, Cerf, 1965.
- MÁXIMO EL CONFESOR, *Scholia sancti Maximi in opera beati Dionysii*. Ed. Jacques Paul Migne, PG IV, 1857.
- ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques, tome I. Livres I-II*. Introducción, traducción y notas de P. Marcel Borret, Fr. Luc Brésard y P. Henri Crouzel, SC 375, Paris, Cerf, 2006 [1991].
- ORÍGENES, *Commentaire sur saint Jean, tome I. Livres I-V*. Introducción, traducción y notas de Mlle Cécile Blanc, SC 120, Paris, Cerf, 1966.
- ORÍGENES, *Contre Celse. Livres III et IV*. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret, SC 136, Paris, Cerf, 1968.
- ORÍGENES, *Entretien avec Héraclide*. Introducción, traducción y notas de Jean Scherer, SC 67, Paris, Cerf, 1960.
- ORÍGENES, *Homélie sur Jérémie (XII-XX et Homélie latines), tome II*. Introducción, traducción y notas de M. Pierre Nautin y M. Pierre Husson, SC 238, Paris, Cerf, 1977.
- ORÍGENES, *Homélie sur l'Exode*. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret, SC 321, Paris, Cerf, 1985.

- ORÍGENES, *Homélie sur la Genèse*. Introducción, traducción y notas de Louis Doutreleau, SC 7, Paris, Cerf, 1943.
- ORÍGENES, *Homélie sur le Lévitique (I-VII), tome I*. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret, SC 286, Paris, Cerf, 1981.
- ORÍGENES, *Homélie sur les Nombres, II (homélie XI-XIX)*. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret y Louis Doutreleau, SC 442, Paris, Cerf, 1999.
- ORÍGENES, *Homélie sur les Nombres, III (Homélie XX-XXVIII)*. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret y Louis Doutreleau, SC 461, Paris, Cerf, 2001.
- ORÍGENES, *Homélie sur Samuel*. Introducción, traducción y notas de Marie-Thérèse Nautin y M. Pierre Nautin, SC 328, Paris, Cerf, 1986.
- ORÍGENES, *Sobre los principios*. Introducción, traducción y notas de S. Fernández, Madrid, Ciudad Nueva, 2015.
- PALLADIUS, *The Lausiaca History*. Introducción, traducción y notas de Robert Meyer, London, Longmans, 1964.
- PLATÓN, *Alcibíades I o Sobre la naturaleza del hombre*. En *Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Introducción, traducción y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992, pp. 15-86.
- PLATÓN, *Cármides*. En *Diálogos I*. Introducción, traducción y notas de Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1985, pp. 317-368.
- PLATÓN, *Leyes (Libros I-VI)*. Introducción, traducción y notas por Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999.
- PLATÓN, *República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Egger Lan, Madrid, Gredos, 1988.
- PLATÓN, *Sofista*. En *Diálogos V*. Introducción, traducción y notas por N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988, pp. 319-482.
- PLATÓN, *Timeo*. En *Diálogos VI*. Introducción, traducción y notas por M. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992, pp. 125-261.
- PLUTARCO, *Paulo Emilio*. En *Vidas Paralelas III*. Introducción, traducción y notas por A. P. Jiménez y P. Ortiz, Madrid, Gredos, 2006, pp. 205-265.
- PLUTARCO, *Cómo distinguir a un adulator de un amigo*. En *Obras morales y de costumbre (Moralia) I*. Introducción, traducción y notas por C. M. Otal y J. G. López, Madrid, Gredos, 1992, pp. 195-267.

- PLUTARCO, *Sobre cómo se debe escuchar*. En *Obras morales y de costumbre (Moralia) I*. Introducción, traducción y notas por C. M. Otal y J. G. López, Madrid, Gredos, 1992, pp. 159-194.
- PLUTARCO, *Timoleon and Aemilius Paulus*. En *Plutarch's Lives VI*. Introducción, traducción y notas por Bernadotte Perrin, London, Harvard University Press, 1959, pp. 259-459.
- RUFINUS AQUILEIENSIS, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*. Introducción, traducción y notas por Eva Schulz-Flügel, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1990.

Bibliografía Secundaria

- ALBY, J. C., “La *asthéneia* en la antropología cristiana primitiva”, en: *Scripta Mediaevalia*, 4:1 (2011), pp. 11-26.
- ALBY, J. C., *La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*. Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe, 2015.
- BALTHASAR, H. U. VON, “The Metaphysic and Mystical Theology of Evagrius”, *Monastic Studies* 3 (1965): 183-195.
- BAMBERGER, J. E., “Evagrius Ponticus: The *Praktikos* and *Chapters on Prayer*” *Cistercian Studies Quarterly* 3/2 (1968): 137-46.
- BAMBERGER, J. E., “Desert Calm Evagrius Ponticus: the Theologian as Spiritual Guide”, *Cistercian Studies Quarterly*, 27/3 (1992): 185-198.
- BAMBERGER, J. E., JOOS G., (trads.) Evagrius Ponticus. *Praktikos: Über das Gebet*, Schriften zur Kontemplation 2. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1986.
- BERTHOLD, G., “History and Exegesis in Evagrius and Maximus”, en *Origeniana quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origenskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Innsbrucker theologische Studien 19. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1987, pp. 390-404.
- BERTRAND, D., “L'implication du ‘nous’ dans la prière chez Origène et Évagre le Pontique”, en W. Bienert & U. Kühneweg (eds.), *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Bibliotheca

Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 137. Leuven: Leuven University Press, 1999, pp. 355-363.

BOUDON-MILLOT & POUDERON, *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*. Actes du III^e Colloque international d'études patristiques, Paris, Beauchesne, 2005.

BOUYER, L., "Erudite Monasticism" En *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. History of Christian spirituality 1. New York: Desclee, 1963, pp. 380-394.

BOUYER, L., *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. New York, Seabury Press, 1982.

BUNDY, D., "The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Version (S₁) of the Kephalaia Gnostica of Evagrius", en *Origeniana quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later developments: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven, Leuven University Press, 1992, pp. 577-584.

BUNGE, G., "Le 'Lieu de la Limpidité': A propos d'un apophthème énigmatique: Budge II, 494" *Irénikon* 55 (1982): 7-18.

BUNGE, G., "Évagre le Pontique et les Deux Macaire", *Irénikon* 56 (1983): 215-227; 323-360.

BUNGE, G., "Origenismus-Gnostizismus: Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos." *Vigiliae Christianae* 40 (1986): 24-54.

BUNGE, G., (trad.), Evagrius Ponticus. *Briefe aus der Wüste*. Sophia 24. Trier: Paulinus-Verlag, 1986.

BUNGE, G., "The 'Spiritual Prayer': On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontus", *Monastic Studies* 17 (1987): 191-208.

BUNGE, G., "'Priez sans cesse': Aux origines de la prière hésychaste", *Studia Monastica* 30 (1988): 7-16.

BUNGE, G., "Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne", *Le Muséon* 102 (1989): 69-91.

BUNGE, G., (trad.). *Praktikos oder Der Mönch: Hundert Kapitel über das geistliche Leben*. Schriftenreihe des Zentrums patristischer Spiritualität Kinonia-Oriens im Erzbistum Köln 32. Köln: Luthe-Verlag, 1989.

- BUNGE, G., *Akèdia: La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'Acédie*. Spiritualité orientale 52. Bégrolles en Mauges, Maine-et-Loire: Abbaye de Bellefontaine, 1991.
- BUNGE, G., *Paternité spirituelle: La Gnose chrétienne chez Evagre le Pontique*. Spiritualité orientale 61. Bégrolles en Mauges, Maine-et-Loire: Abbaye de Bellefontaine, 1994.
- BUNGE, G., "The Mystical Meaning of Scripture: Remarks on the Occasion of the Publication of Evagrius Ponticus *Scholien zum Ecclesiasten*", *Studia Monastica* 36, no. 2 (1994): 135-146.
- BUNGE, G., "Commentary on the Prologue of the *Antirrhetikos* by Evagrius of Pontus", *Studia Monastica* 39, no. 1 (1997): 77-105.
- BUNGE, G., "‘Créé pour être’: A propos d'une citation scripturaire inaperçue dans le *Peri Archon* d'Origène (III, 5, 6)", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 98 (1997): 21-29.
- BUNGE, G., "Created and Renewed after the Image of God", en *Homo Medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit; Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*, Bern: Peter Lang, 1999.
- BUNGE, G., "La montagne intelligible: De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans le traité *De oratione* d'Évagre le Pontique", *Studia Monastica* 42 (2000): 7-26.
- BUNGE, G., *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 2007.
- BUNGE, G., *Dragon's Wine and Angel's Bread: The Teaching of Evagrius Ponticus on Anger and Meekness*. Gythiel A. P. (trad.). Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 2009.
- BUNGE, G., "Encore une fois: Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d'Évagre le Pontique", *Adamantius* 15 (2009): 9-42.
- BURTON-CHRISTIE, D., *La palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Madrid, Siruela, 2007.
- BURKE, D., "The Enneagram of Evagrius of Pontus", *The Enneagram Journal* 1, no. 1 (2008): 77-102.
- CASIDAY, A., "All Are from One: On St Antony the Great's Protology", *Studia Monastica* 44, no. 2 (2002): 207-227.

- CASIDAY, A., “Christ, the Icon of the Father, in Evagrian Theology”, en Maciej Bielawski y Daniël Hombergen (eds.), *Il Monachesimo tra Eredità e Aperture: Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano*, Studia Anselmiana 140. Rome: Centro studi S. Anselmo, 2004.
- CASIDAY, A., “Gabriel Bunge and the Study of Evagrius Ponticus: A Review Article”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 48, no. 2 (2004): 249-297.
- CASIDAY, A., “Evagrius Ponticus' Use of Different Versions of Scripture with Special Reference to his Scholia on Job”, *Adamantius* 11 (2005): 143-157.
- CASIDAY, A., (ed. y trad.) *Evagrius Ponticus*, London-New York, Routledge, 2006.
- CASIDAY, A., “Evagrius Engaged: Pastoral Aspects of His Life and Works”, en Eduarda López-Tello García y Benedetta Selene Zorzi (eds.), *Church, Society and Monasticism: Acts of the International Symposium, Rome, May 31–June 3, 2006*, Studia Anselmiana 146. Rome: Centro studi S. Anselmo, 2009, pp. 385-402.
- CASIDAY, A., “Universal Restoration in Evagrius Ponticus' ‘Great Letter’”, *Studia Patristica* 47 (2010): 223-228.
- CASIDAY, A., “Notes on Luke. Introduction”, en A. Casiday (ed.), *Evagrius Ponticus*, London-New York, Routledge, pp. 153-155.
- CASIDAY, A., *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: Beyond heresy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- CASIDAY, A., “Connaissance de soi et examen de conscience – Évagre le Pontique (IV^e siècle)”, *Communio* XL (2015): 39-48.
- CATALDO, G., *Vita come tensione nell'antropologia di Evagrio Pontico*, Bari, Ecumenica Editrice, 2007.
- CEREZO MAGÁN, M., *La salud según Galeno*, Lleida, Universitat de Lleida, 2015.
- COCO, L., “Introduzione: Le dinamiche psicologiche della confessione dei pensieri”, en Evagrio Póntico, *A Eulogio*, Milano, San Paolo, 2006, pp. 5-32.
- COCO, L. (trad.), *Evagrius Ponticus. Sentenze; Gli otto spiriti della malvagità*. Collana di Testi Patristici 215. Rome, Città nuova, 2010.
- CORRIGAN, K., “The Organization of the Soul: Some Overlooked Aspects of Interpretation from Plato to Late Antiquity”, en *Reading Ancient Texts: Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden: Brill, 2007, pp. 99-113.

- CORRIGAN, K., *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century*. Farnham-Burlington, Ashgate, 2009.
- CORRIGAN, K., “Suffocation or Germination: Infinity, Formation and Calibration of the Mind in Evagrius’ Notion of Contemplation”, *Studia Patristica* 57 (2013): 9-26.
- CORRIGAN, K. & GLAZOV, G. Y., “Compunction and Compassion: Two Overlooked Virtues in Evagrius of Pontus”, *Journal of Early Christian Studies* 22, no. 1 (2014): 61-77.
- CORRIGAN, K., “Thoughts that Cut; Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Ponticus”, en J. Kalvesmaki y R. D. Young (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 49-72.
- DANIÉLOU, J., “Démon”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3, Paris, Beauchesne, 1957.
- DATTRINO, L. “Introduzione”, en Evagrio Póntico, *Trattato Pratico. Sulla Vita Monastica*, Roma, Città Nuova, 1998, pp. 5-58.
- DE ANDIA, Y., “Inconnaisance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l'Aréopagite”, en M. Young, M. Edwards y P. Parvis (eds.), *Other greek writers, John of Damascus and Beyond, the west to Hilary*, *Studia Patristica* 42: Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003, Leuven – Paris – Dudley, MA, Peeters: 97-106.
- DE ALDAMA, J. A. “La naissance du seigneur dans l'exégèse patristique du Ps. 21,10a”, *Recherches de Science Religieuse* 51 (1963): 5-29.
- D'AYALA VALVA, L., “‘Dans le miroir des Écritures’: la Bible dans l’expérience spirituelle des Pères du désert”, *Proche-Orient Chrétien* 61/3-4 (2011): 229-257.
- DESPLAND, J. N., “La tristesse en présence de Dieu: de l'acédie à la mélancolie”, *Psychothérapies* 33 (2013): 71-80.
- DRISCOLL, J., “Listlessness in *The Mirror for Monks* of Evagrius Ponticus”, *Cistercian Studies* 24 (1989): 206-14.
- DRISCOLL, J., “Gentleness in the *Ad Monachos* of Evagrius Ponticus”, *Studia Monastica* 32 (1990): 295-321.
- DRISCOLL, J., “A Key for Reading the *Ad Monachos* of Evagrius Ponticus”, *Augustinianum* 30 (1990): 361-92.
- DRISCOLL, J., *The "Ad monachos" of Evagrius Ponticus: Its Structure and a Select Commentary*. Studia Anselmiana 104. Rome, Abbazia S. Paolo, 1991.

- DRISCOLL, J., *The Mind's Long Journey to the Holy Trinity: The Ad Monachos of Evagrius Ponticus*. Jeremy Driscoll (trad.). Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993.
- DRISCOLL, J., "Penthos and Tears in Evagrius Ponticus", *Studia Monastica* 36, no. 2 (1994): 147-63.
- DRISCOLL, J., "Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus", en Driscoll J. & Sheridan M. (eds.), *Spiritual Progress: Studies in the Spirituality of Late Antiquity and Early Monasticism: Papers of the Symposium of the Monastic Institute, Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo 14-15 May 1992*. Studia Anselmiana 115. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1994, pp. 47-84.
- DRISCOLL, J., "Spousal Images in Evagrius Ponticus", *Studia Monastica* 38, no. 2 (1996): 243-56.
- DRISCOLL, J., "Evagrius and Paphnutius on Causes for Abandonment by God", *Studia Monastica* 39, no. 2 (1997): 259-86.
- DRISCOLL, J., "Apatheia and Purity of Heart in Evagrius Ponticus", en *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature: Essays in Honor of Juana Raasch, O.S.B.*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1999, pp. 141-159.
- DRISCOLL, J., "The Fathers of Poemen and the Evagrian Connection", *Studia Monastica* 42 (2000): 27-51.
- DRISCOLL, J., "'Love of Money' in Evagrius Ponticus", *Studia Monastica* 43 (2001): 21-30.
- DRISCOLL, J., *Steps to Spiritual Perfection: Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus*. New York, Newman Press, 2005.
- DRUILLE, P., "El poder sanador de la palabra en Clemente de Alejandría", *Circe* 13 (2009): 123-137.
- DUMEIGE, G., "Le Christ médecin dans le littérature chrétienne des premiers siècles", *Rivista di archeologia Cristiana*, 48 (1972), 115-141.
- DYSINGER, L., "The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus", *Studia Patristica* 30 (1997): 176-182.
- DYSINGER, L. "Healing Judgment: 'Medical Hermeneutics' in the Writing of Evagrius Ponticus", en M. Bielawski y D. Hombergen (eds.), *Il monachesimo tra eredità e aperture: atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano"*, Roma, Pontificio ateneo S. Anselmo, 2004, pp. 75-104.
- DYSINGER, L., *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2005.

- DYSINGER, L., “Exegesis and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus”, *Studia Patristica* 47 (2010): 209–222.
- DYSINGER, L. “An Exegetical Way of Seeing: Contemplation and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus”, *Studia Patristica* 57 (2013): 31-50.
- DYSINGER, L., *St. Evagrius Ponticus (345-399)*, nota 1 a su traducción de *Kephalaia Gnostica*, en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm.
- DYSINGER, L., “Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul”, en J. Kalvesmaki y R. D. Young (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 73-95.
- FERNÁNDEZ, S., *Cristo médico, según Orígenes: La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma, Augustinianum, 1999.
- FORTHOMME, B., *De l'acédie monastique à l'anxio-depression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, París, Synthélabo 2000.
- FORTHOMME, B., “L'acédie, la dépression, la mélancolie et l'ennui”, en G. Charbonneau & J. M. Legrand (eds.), *Dépressions et paradépressions*, Le Cercle Herméneutique, Paris 2003, pp. 21-26
- FORTHOMME, B., *L'expérience de la guérison*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.
- FORTHOMME, B., “Émergence et résurgence de l'acédie”, en Nabert N. (ed.) *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*, Paris, Beauchesnes, 2005, pp. 15-35.
- FOUCAULT, M., “La hermenéutica del sujeto”, en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 282-284.
- FRANKENBERG, W., *Euagrius Ponticus*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, n.F. 13, no. 2, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912, pp. 49-471.
- FRANKENBERG, W., “Fragment Armenien du Ad virgines d'Évagre.” *Le Muséon* 53 (1940): 77-87.
- GARCÍA BALLESTER, L., “Alma y cuerpo, enfermedad del alma y enfermedad del cuerpo en el pensamiento médico de Galeno”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* XVI/60 (1996): 705-735.

- GÉHIN, P., “Un nouvel inédit d'Évagre le Pontique: son commentaire de l'Ecclésiaste”, *Byzantion* 49 (1979): 188-98.
- GÉHIN, P., Introducción y comentarios, en Evagrio Póntico, *Scholies aux Proverbes*. SC 340, Paris, Éditions du Cerf, 1987.
- GÉHIN, P., “À propos d'Évagre le Pontique”, *Revue des Études Grecques* 103 (1990): 263-67.
- GÉHIN, P., Introducción y comentarios, en Evagrio Póntico, *Scholies à l'Ecclésiaste.*, SC 397, Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- GÉHIN, P., “Nouveaux fragments grecs des lettres d'Évagre”, *Revue d'Histoire des Textes* 24 (1994): 117-47.
- GÉHIN, P., “Evagriana d'un Manuscrit Basilien. Vaticanus Gr. 2028; olim Basilianus 67”, *Le Muséon* 109: 59-85.
- GÉHIN, P., GUILLAUMONT C. & GUILLAUMONT A., Introducción y comentarios, en Evagrio Póntico, *Sur les pensées*, SC 438, Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- GÉHIN, P., “La place de la Lettre sur la foi dans l'oeuvre d'Evagre”, en Paolo Bettiolo (ed.), *L'epistula fidei di Evagrio Pontico: Temi, contesti, sviluppi*; Atti del III convegno del gruppo italiano di ricerca su 'Origene e la tradizione alessandrina', *Studia Ephemeridis Augustinianum* 72. Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000, pp. 25–58.
- GÉHIN, P., “Les développements récents de la recherche évagrienne”, *Orientalia Christiana Periodica* 70, no. 1 (2004): 103-125.
- GÉHIN, P., “Les versions syriaques et arabes des Chapitres sur la prière d'Évagre le Pontique: Quelques données nouvelles”, en *Les Syriques transmetteurs de civilisations: L'expérience du Bilâd El-Shâm à l'époque omeyyade.*, Actes du Colloque 9. Anṭilyās: Markaz al-Dirāsāt wa-al-Abḥāth al-Mashriqīyah, al-Jāmi‘ah al-Anṭūnīyah, 2005, pp. 181–197.
- GÉHIN, P., “La tradition arabe d'Évagre le Pontique”, *Collectanea Christiana Orientalia* 3 (2006): 83-104.
- GÉHIN, P., Introducción y comentarios, en Evagrio Póntico, *Chapitres des disciples d'Évagre*. SC 514, Paris, Éditions du Cerf, 2007.
- GÉHIN, P. “À propos d'une expression des *Chapitres sur la prière d'Évagre*: 'Vis selon l'intellect'”, en A. Rigo (ed.), *Byzantine Theology and Its Philosophical Background*, *Studies in Byzantine History and Civilization* 4. Turnhout, Brepols, 2011, pp. 17-31.

- GÉHIN, P., “Les collections de *Kephalaia* monastiques: Naissance et succès d'un genre entre création originale, plagiat et florilège”, en A. Rigo (ed.) *The Minor Genres of Byzantine Theological Literature*, Studies in Byzantine History and Civilization 8. Turnhout: Brepols, 2013, pp. 1-50.
- GIBBONS, K., “Passions, Pleasures, and Perceptions: Rethinking Evagrius Ponticus on Mental Representation”, *Journal of Ancient Christianity*, 19/2 (2015), pp. 297-330
- GREGORY, C., “The Evagrian Heritage in Late Byzantine Monasticism”, en J. Kalvesmaki y R. D. Young (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 317–331.
- GUILLAUMONT, A., “Le texte syriaque édité des Six Centuries d'Évagre le Pontique”, *Semitica* 4 (1951–1952): 59–66.
- GUILLAUMONT, A., “Le texte véritable des Gnostica d'Évagre le Pontique”, *Revue de l'histoire des religions* 142 (1952): 156-205.
- GUILLAUMONT, A., (Edición crítica). Evagrius Ponticus, *Les six centuries des "Kephalaia gnostica": Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*; *Kephalaia gnostica*. Patrologia Orientalis 28. Paris, Firmin-Didot, 1958.
- GUILLAUMONT, A., “Évagre et les anathémismes antiorigénistes de 553”, *Studia Patristica* 3 (1961): 219-226.
- GUILLAUMONT, A., *Les "Képhalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Publications de la Sorbonne série patristica Sorbonensia 5. Paris, Éditions du Seuil, 1962.
- GUILLAUMONT, A., “Le dépassement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien”, *Annuaire de l'école pratique des hautes études*, Ve section, *Sciences Religieuses* 76 (1968–1969): 31-58.
- GUILLAUMONT, A., “Introduction”, en Evagrius Póntico, *Traité Pratique ou le moine. Tome I*, Paris, Cerf, pp. 21-463.
- GUILLAUMONT, A., “Un philosophe au désert: Évagre le Pontique”, *Revue de l'Histoire des Religions* 181 (1972): 29-56.
- GUILLAUMONT, A., “Conception du désert chez les moines d'Égypte”, *Revue de l'Histoire des Religions* 188 (1975): 3-21.
- GUILLAUMONT, A., “Les fondements de la vie monastique selon Évagre le Pontique”, *Annuaire du Collège de France* 78 (1977–1978): 467-477.

- GUILLAUMONT, A., “L'ascèse évagrienne”, *Annuaire du Collège de France* 79 (1978–1979): 395-399.
- GUILLAUMONT, A., “La vie gnostique selon Évagre le Pontique”, *Annuaire du Collège de France* 80 (1979–1980): 467-470.
- GUILLAUMONT, A., *Aux origines du monachisme chrétien: Pour une phénoménologie du monachisme*. Spiritualité orientale 30. Bégrolles en Mauges, Maine-et-Loire: Abbaye de Bellefontaine, 1979.
- GUILLAUMONT, A., “La travail manuel dans le monachisme ancien: Contestation et valorisation”, en *Aux origines du monachisme chrétien: Pour une phénoménologie du monachisme*, Spiritualité orientale 30. Bégrolles en Mauges, Maine-et-Loire: Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 118-126.
- GUILLAUMONT, A., “La métaphysique évagrienne”, *Annuaire du Collège de France* 81 (1980–1981): 407-411.
- GUILLAUMONT, A., “La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique Évagrienne”, en A. Guillaume, *Études sur la spiritualité de l'orient chrétien*, Bégrolle-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1996, pp. 143-150.
- GUILLAUMONT, A., *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*. Spiritualité orientale, Série Monachisme primitif 66. Bégrolles en Mauges, Maine-et-Loire: Abbaye de Bellefontaine, 1996.
- GUILLAUMONT, A., “L'enseignement spirituel des moines d'Égypte: la formation d'une tradition”, en A. Guillaume, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*. Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1996: 81-92.
- GUILLAUMONT, A., “Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique”, en A. Guillaume, *Études Sur La Spiritualité De L'orient Chrétien*, Vol. 66, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine 1996, pp. 151-160.
- GUILLAUMONT, A., *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris, Vrin, 2009.
- GUILLAUMONT, A., GUILLAUMONT, C., Introducción y comentarios, en Evagrio Póntico, *Traité pratique, ou, Le moine* SC 170–171, Paris, Éditions du Cerf, 1971.
- GUILLAUMONT, A., GUILLAUMONT, C., Introducción y comentarios, en Evagrio Póntico, *Le gnostique ou a calui qui est devenu digne de la science*. SC 356, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

- GUILLAUMONT, A. & GUILLAUMONT, C., “Les versions orientales et le texte grec des Lettres d'Évagre le Pontique”, En *Langues orientales anciennes philologie et linguistique*, Louvain: Peeters, 1991, pp. 151-162.
- GUILLAUMONT, C., & GUILLAUMONT F., “Introduction”, en A. Guillaumont, *Un philosophe au desert. Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2009.
- HADOT, P., “Les divisions de la philosophie dans l'antiquité”, *Museum Helveticum*, 36 (1979): 201-223.
- HARL, M., “Recherches sur l'origénisme d'Origène; la ‘satiété’ de la contemplation comme motif de la chute des âmes”, en F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica VIII*, Berlin, Akademie Verlag, 1966, pp. 373-405.
- HARNACK, A. VON., “Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte,” en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 8/4 (1892): 37–152.
- HARRISON, C., “Enchanting the soul: the music of the psalms”, en A. Andreopoulos, A. Casiday y C. Harrison (eds.), *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 205-224.
- HARRISON, C., *The Art of Listening in the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- HAUSHERR, I., “Par delà l'oraison pure grâce à une coquille. À propos d'un texte d'Évagre”, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (1932): 184-188.
- HAUSHERR, I., “Ignorance infinie”, *Orientalia Christiana Periodica* II (1936): 351–362.
- HAUSHERR, I., “Evagrii Pontici tria capita de Oratione”, *Orientalia Christiana* 30, no. 3 (1933): 149-152.
- HAUSHERR, I., “Le *De oratione* de Nil et Évagre”, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 14 (1933): 196-198.
- HAUSHERR, I., “L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux”, *Orientalia Christiana* 30, no. 3 (1933): 164-175.
- HAUSHERR, I., “Une énigme d'Évagre le Pontique; *Centurie* II, 50”, *Recherches de Science Religieuse* 23 (1933): 321-325.
- HAUSHERR, I., “Le *Traité De l'Oraison* d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)”, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 15 (1934): 34–93; 113-170.

- HAUSHERR, I., “Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique”, *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939): 229-233.
- HAUSHERR, I., *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, *Orientalia Christiana Analecta* n. 137, 1952.
- HAUSHERR, I., “L'hésychasme: Etude de spiritualité”, *Orientalia Christiana* 22 (1956): 5–40: 247–285.
- HAUSHERR, I., “Ignorance infinie ou science infinie?” *Orientalia Christiana Periodica* 25 (1959): 44-52.
- HORYACHA, M., “Monastic Thought on the Passions: Pseudo-Macarius versus Evagrius Ponticus”, *Byzantion* 83 (2013), pp. 113–147
- JOEST, C., “The significance of Acedia and Apátheia in Evagrius Ponticus. Part I”, *The American Benedictine Review*, 55/2 (2004): 121-150.
- JOEST, C., “The significance of Acedia and Apatheia in Evagrius Ponticus. Part II”, *The American Benedictine Review*, 55: 3 (2004): 273-307.
- KALVESMASKI, J., “The *Epistula fidei* of Evagrius of Pontus: An Answer to Constantinople”, *Journal of Early Christian Studies*, 20 (2012): 113–139.
- KALVESMASKI, J., “The Soul's Cure in Letters: The Death of Gregory of Nazianzus and the Consolation of Evagrius of Pontus”, *The American Benedictine Review* 65, no. 2 (2014): 135-144.
- KALVESMASKI, J. & YOUNG, R. D. (eds.), *Evagrius and his legacy*. South Bend, University of Notre Dame Press, 2016.
- KALVESMASKI, J. “Evagrius in the Byzantine Genre of Chapters”, en J. Kalvesmaki y R. D. Young (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 257-287.
- KALVESMAKI, J., ed., *Guide to Evagrius Ponticus*, autumn 2017 edition, Washington, DC, 2017, evagriusponticus.net.
- KONSTANTINOVSKY, J., *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*. Farnham, Ashgate, 2009.
- KONSTANTINOVSKY, J. “Evagrius Ponticus on Being Good in God and Christ”, *Studies in Christian Ethics* 26 (2013): 317–332.

- KONSTANTINOVSKY, J., “Evagrius Ponticus and Maximus the Confessor The building of the Self in Praxis and Contemplation”, en J. Kalvesmaki y R. D. Young (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 128-153.
- LAIN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- LAIN ENTRALGO, P., *La Medicina Hipocrática*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.
- LARCHET, J.-C., Recension: ‘Chapitres des disciples d’Évagre’. (*On Line*): <http://orthodoxie.com/recension-chapi/>.
- LARCHET J.-C., *Théologie de la maladie*, Paris, Cerf, 2001.
- LARCHET, J.-C., *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, Cerf, 2007.
- LEBOULLUEC, ALAIN. “Recherches sur la postérité littéraire et doctrinale de Clément d’Alexandrie.” *Annuaire de l’école pratique des hautes études, Ve section, Sciences Religieuses* 100 (1991–1992): 343–346.
- LEVASTI, A., “Il più grande mistico del deserto: Evagrio Pontico”, *Rivista di Asceticae Mistica*, 13 (1968): 242-264.
- LOUTH A. & RAITT, J., *Wisdom of the Byzantine Church: Evagrios of Pontos and Maximos the Confessor*, Columbia, Missouri: Department of Religious Studies, University of Missouri, 1998.
- LUCIANI-ZIDANE, L., *L’acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan*, Paris, Cerf, 2009.
- MALLOL, A., *Juan Casiano y la discreción*, Córdoba, Ediciones del Copista; Instituto Académico-Pedagógico de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Villa María, 2011.
- MARCHINI, D., “La tradizione latina del De octo spiritibus malitiae di Evagrio Pontico”, en György Heidl y Róbert Somos (eds.), *Origeniana nona: Origen and the Religious Practice of His Time; Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August - 2 September 2005*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 228. Leuven: Peeters, 2009, pp. 565-575.
- MARSILI, S., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma, Editrice Anselmiana, 1936.

- MESSANA, V., “La chiesa orante nella catechesi spirituale di Evagrio Pontico”, en *Ecclesiologia e catechesi patristica, "sentirsi Chiesa": Convegno di studio e aggiornamento, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Facoltà di lettere cristiane e classiche) Roma, 6–7 marzo 1981*, Biblioteca di scienze religiose 46. Rome: Libreria Ateneo salesiano, 1982, pp. 173-186.
- MESSANA, V., “Le definizioni di proseuche nel De oratione de Evagrio Pontico”, en *Oeconomus gratiae: Studi per il 20. anniversario di episcopato di Alfredo M. Garsia*, Quaderni di presenza culturale 32. Caltanissetta: Edizioni del Seminario, 1995, pp. 69-87.
- MESSANA, V., “Introduzione”, en Evagrio Póntico, *La preghiera*. Introducci3n, traducci3n y notas de V. Messana, Roma, Citt3 Nuova, 1999, pp. 5-54.
- MOSCATELLI, F., "Studio Introduttivo: Dagli spiriti della malvagità all'incontro con Dio", en Evagrio Póntico, *Gli otto spiriti della malvagità*. Introducci3n, traducci3n y notas de F. Moscatelli, Milano, Editioni San Paolo, 1996, pp. 9-34.
- MUYLDERMANS, J., “La teneur du *Practicus* d'Evagrius le Pontique”, *Le Muséon. Revue d'Études Orientales* 42 (1929): 74-89.
- MUYLDERMANS, J., “Evagriana.” *Le Muséon. Revue d'Études Orientales* 44 (1931): 37-68.
- MUYLDERMANS, J., *Evagriana: Extrait de la revue Le Muséon, vol. 44, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits*, Paris, Paul Geuthner, 1931.
- MUYLDERMANS, J., “Note additionnelle à: *Euagriana*.” *Le Muséon. Revue d'Études Orientales* 44 (1931): 369-383.
- MUYLDERMANS, J., “À Travers la Tradition Manuscrite d' Évagre le Pontique”, *Bibliothèque du Muséon* 3, Louvain: Ista, 1933.
- MUYLDERMANS, J., “Évagre le Pontique: Les *Capita cognoscitiua* dans les versions syriaque et arménienne.” *Le Muséon. Revue d'Études Orientales* 47 (1934): 73-106.
- MUYLDERMANS, J. “Evagriana: Le Vatic. Barb. Graec. 515”, *Le Muséon. Revue d'Études Orientales* 51 (1938): 191-226.
- MUYLDERMANS, J., “Les citations bibliques dans la version arménienne de l'Antirrheticus d'Évagre le Pontique”, *Handes Amsoreay* 72 (1961): 441-448.
- NABERT, N. (ed.), *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*, Paris, Beauchesnes, 2005.

- O'LAUGHLIN, M. W., *Origenism in the Desert. Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*, Th. D., Cambridge, Harvard University, 1987.
- O'LAUGHLIN, M. W., "Elements of Fourth Century Origenism: The Anthropology of Evagrius Ponticus and Its Sources", En *Origen of Alexandria: His World and His Legacy*. Christianity and Judaism in Antiquity 1. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988, pp. 357–373.
- O'LAUGHLIN, M. W., "New Questions Concerning the Origenism of Evagrius", en J. R. Daly (ed.), *Origenism and later developments: papers of the 5th International Origen Congress*, Leuven, Leuven University Press, 1992, pp. 528-534.
- O'LAUGHLIN, M. W., "The Bible, Demons and the Desert: Evaluating the *Antirrheticus* of Evagrius Ponticus", *Studia Monastica* 34, no. 2 (1992): 201-215.
- O'LAUGHLIN, M. W., "Evagrius Ponticus in Spiritual Perspective", *Studia Patristica* 30 (1997): 224-230.
- O'LAUGHLIN, M. W., "Closing the Gap between Antony and Evagrius", en *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 137. Leuven, Leuven University Press, 1999, pp. 345-354.
- PADRÓN, H., "La relación salud-enfermedad en la Patrística y la identidad de Cristo Médico". *Actas Primer Congreso Nacional de Estudios Patrísticos: La Identidad de Jesús*, San Juan, Universidad Católica de Cuyo. (On line): http://bioetica.uccuyo.edu.ar/identidad/images/pdf/mesas/Padron_Hector.pdf.
- PADRÓN, H. "Hacia una antropología icónica en san Atanasio", *Philosophia*, 1997: 67-96.
- PADRÓN, H. (ed.), *Itinerario de la acedia. Desde la antigüedad tardía hasta nuestros días*, Córdoba, Universidad Nacional de Villa María, ediciones del IAPCH, 2015.
- PARAMELLE, J., "Chapitres des disciples d'Evagre dans un manuscrit grec du musée Bénaki d'Athènes", *Parole de l'Orient: revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes*, 6-7 (1975-1976), pp. 101-113.
- PARAMELLE, J., "Les chapitres des disciples d'Évagre." *Annuaire de l'école pratique des hautes études, Ve section, Sciences Religieuses* 88 (1979–1980): 348-85.
- PERETÓ RIVAS, R., "El itinerario medieval de la Acedia", *Intus – Legere: Historia* 4, no. 1 (2010): 33-48.
- PERETÓ RIVAS, R. "Acedia y depresión: Aportes para una reconstrucción histórica", *Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología* 3, no. 1 (2011): 1-20.

- PERETÓ RIVAS, R., “La acedia y el transito monástico en el siglo XII”, *Teología Espiritual (Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia)* 55, no. 165 (2011): 313-324.
- PERETÓ RIVAS, R., “Las mutaciones de la acedia: De la Patrística a la Edad Media”, *Studium* 27 (2011): 159-173.
- PERETÓ RIVAS, R., “Evagrio Pónico y la exclaustación de la acedia”, *Carthaginensia (Instituto Teológico de Murcia)* 28, no. 53 (2012): 23-35.
- PERETÓ RIVAS, R., “Acedia y trabajo: El justo equilibrio”, *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 6 (2011): 333-344.
- PERETÓ RIVAS, R., “La acedia y Evagrio Pónico: Entre ángeles y demonios”, en M. Vinzent (ed.). *Studia Patristica* 67, Leuven, Peeters, 2013, pp. 239-246.
- PERETÓ RIVAS, R., “Conocimiento e ignorancia en Evagrio Pónico”, *Cauriensia* IX: (2014): 75-93.
- PERETÓ RIVAS, R., “La acedia como causa de la caída del *nous* en Orígenes y Evagrio Pónico”, *Teología y Vida* 55, no. 4 (2014): 581-593
- PERETÓ RIVAS, R., “La 'Kephálaia gnóstica' de Evagrio Pónico: sus dos versiones y la discusión contemporánea”, *Stylos* 24 (2015): 193-201.
- PERETÓ RIVAS, R., “El conocimiento de sí como sanación en Evagrio Pónico”, en *I Jornadas Internacionales de Filosofía “El cuidado de sí y el cuidado del mundo”* (24, 25 y 26 de agosto de 2016), Buenos Aires, Universidad del Salvador.
- PERETÓ RIVAS, R., “Angustia y acedia como patología en el monacato medieval. Manifestaciones y recursos curativos”, *Anuario de Estudios Medievales* 47 (2017): 769-794.
- PERETÓ RIVAS, R., “Dreams in Evagrius Ponticus' Life and teaching”, *Vox Patrum*, 37 (2017): 523-542.
- PERETÓ RIVAS, R., “ACT (Acceptance and Commitment Therapy) y Evagrio Pónico. Algunas correspondencias teóricas”, *Cauriensia* 12 (2017): (en prensa).
- PERETÓ RIVAS, R., “El Carro Alado platónico y la *eutonía* en la dinámica psicológica de Evagrio Pónico”, en M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica Vol. LXXVI: El platonismo en los Padres de la Iglesia*, en prensa.

- PESTHY, M., “Logismoi Origéniens – Logismoi Évagriens”, en L. Perrone, P. Bernardino y D. Marchini (eds.), *Origeniana Octava*, Leuven, Leuven University Press / Peeters, 2003, pp. 1017-1022.
- PICHERY, D. E., "Introduction", en Juan Casiano, *Conférences I-VII*. Edición, traducción y comentarios de Pichery D. E., SC 42 bis, Paris, Cerf, 2008.
- RAMELLI, I., “The Syriac version S2 of Evagrius’ Kephalaia Gnostica. Toward a New Edition, Translation, and Commentary”, *Symposium Syriacum*, Malta, 2012.
- RAMELLI, I., “Evagrius and Gregory: Nazianzen o Nyssen? A Remarkable Issue That Bear son the Cappadocian (and Origenian) Influence on Evagrius”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53, no. 1 (2013), pp. 117-137.
- RAMELLI, I., “Origen's Apologists and Followers, the Cappadocians, Evagrius, the Antiochenes, and Fourth-Century Latin Origenians”, en *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Supplements to Vigiliae Christianae 120. Leiden-Boston: Brill, 2013, pp. 279-658.
- RAMELLI, I., ““Preexistence of Souls’? The Arche and Telos of Rational Creatures in Origen and Some Origenians”, *Studia Patristica* 56 (2013): 167-226.
- RAMELLI, I., “Commentary”, en *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Writings from the Greco-Roman World. Atlanta, SBL Press, 2015.
- RAMELLI, I., “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 Evagrio Pontico, *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Atlanta, SBL Press, 2015, pp. xi-lxxxviii.
- RONDEAU, J. M., “Le commentaire sur les Psaumes d’Évagre le Pontique”, *Orientalia Christiana Periodica* 26 (1960): 307-348.
- REFOULÉ, F., “Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique”, *Supplément de la Vie Spirituelle*, 59 (1961): 470-516.
- REFOULÉ, F., “La christologie d’Évagre et l’Origénisme”, *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961): 221-66.
- REFOULÉ, F., “La mystique d’Évagre et l’Origénisme”, *Supplément de la Vie Spirituelle* 66 (1963): 453-63.

- REFOULÉ, F., “Évagre fut-il Origéniste”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 47 (1963): 398-402.
- SINKEWICZ, R. E. (trad.), Evagrius Ponticus. *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- SINKEWICZ, R. E., “Introduction”, en *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. xvii-xl.
- ŠPIDLÍK, T., *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental. Guía para la lectura de los ejercicios espirituales*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2008.
- STEWART, C., *Cassian the Monk*, New York: Oxford University Press, 1998.
- STEWART, C., “Evagrius on Prayer and Anger”, en R. Valantasis (ed.) *Religions of Late Antiquity in Practice.*, Princeton Readings in Religions. Princeton, N.J., Princeton University Press, 2000, pp. 71–80.
- STEWART, C., “Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus”, *Journal of Early Christian Studies* 9, no. 2 (2001): 173-204.
- STEWART, C., “Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus”, En R. Hammerling (ed.), *A History of Prayer: The First to the Fifteenth Century*, Leiden, Brill, 2008, pp. 137-166.
- STEWART, C., “Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passion”, *Modern Theology*, 27/2 (2011): 263-275.
- STEWART, C., “The use of biblical texts in prayer and the formation of monastic culture”, *American Benedictine Review* 62/2 (2011): 188-201.
- TSAKIRIDIS, G., *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A look at moral evil and the thoughts*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2010.
- TOBON, M., *Apatheia in the Teachings of Evagrius Ponticus*, London, PhD University College, 2010.
- TOBON, M., “The Health of the Soul: Ἀπάθεια in Evagrius Ponticus”, *Studia Patristica* 47 (2010): 187-202.
- TOBON, M., “Letting our Light Shine into the Heavens: The Spirituality of Evagrius”, en *Ex Corde: Franciscan Studies in Theology*, Canterbury: Franciscan International Study Centre, 2011, pp. 101–121.
- TOBON, M., “Evagrius as Writer: The Example of Eulogios 2's Discussion of Xeniteia”, en S. Kaczmarek, A. Dziadowiec & H. Pietras (eds.), *Origeniana decima: Origen*

as writer: papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education 'Ignatianum', Krakow, Poland, 31 August - 4 September 2009, Leuven, Peeters, 2011, pp. 765-778.

TOBON, M., "Raising Body and Soul to the Order of the Nous: Anthropology and Contemplation in Evagrius Ponticus", *Studia Patristica* 57 (2013): 51-74.

WATT, J., "Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' Centuries", *Oriens Christianus* 64 (1980): 65-81.

WATT, J., "The Syriac adapter of Evagrius' Centuries", *Studia Patristica* 17 (3) (1982): 1388-95.