



La relación *járis-phýsis* en Evagrio Póntico a la luz de la tradición clásica: un camino epistemológicamente válido para dilucidar las proyecciones psicoterapéuticas de su obra*

Santiago Hernán Vázquez^a

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

<http://orcid.org/0000-0002-2388-7172>

María Teresa Gargiulo

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina

<http://orcid.org/0000-0003-3580-9478>

RECIBIDO: 08-05-20. APROBADO: 22-08-20

RESUMEN: En los últimos años, un número creciente de estudios ha presentado, de una u otra manera, diversas proyecciones psicoterapéuticas de determinadas prácticas espirituales del primer monacato cristiano. Ahora bien, creemos que en tales estudios puede existir el peligro de extrapolar términos, preguntas y discusiones anacrónicas y ajenas al contexto original de los padres. En orden a salvar esta dificultad trataremos de dilucidar el modelo de integración psicoespiritual de Evagrio Póntico mediante su particular comprensión de las relaciones efectivas entre gracia y naturaleza. Esta comprensión será alcanzada a partir del análisis de las nociones de magia y *phýsis* en las dos tradiciones clásicas que más impactaron en su obra: la platónica y la hipocrática.

Enfocar de este modo el modelo evagriano nos permitirá traducir y comprender el actual interés por su modelo psicoespiritual, en los mismos términos en los que es formulado por nuestro autor monástico. La obra evagriana renueva y repite el rechazo hipocrático y platónico hacia la magia. El monje del Ponto comparte, con aquella tradición profana, su comprensión de la magia en cuanto acto de impiedad hacia el orden divino inscrito en la *phýsis*. Este rechazo hacia la hechicería y la magia es integrado por nuestro autor en una nueva síntesis cristiana, que se esfuerza por evitar toda adjudicación mágica o milagrosa a la gracia.

Ahora bien, en la medida en que Evagrio se aleja de una concepción mágica de la gracia, se puede encontrar en sus escritos un bagaje de conocimientos teórico-prácticos referidos a la salud psíquico-espiritual. Nuestro autor está particularmente interesado en especificar cómo

* Artículo de investigación. Es uno de los resultados del Proyecto de Investigación Tipo 1 Biental 2019: “La atención plena a lo real en los autores de la Antigüedad tardía y la psicología contemporánea (2019-2020)”. Secretaría de Investigación Internacionales y Postgrado (SIIP) del Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo. Código 06/G819

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: santiagohermanvazquez@gmail.com

ella opera en las dinámicas cognitivo-emocionales que intervienen en los procesos de la cura del alma, sin contradecir o suspender mágicamente las leyes inmanentes de la *phýsis*.

PALABRAS CLAVE: Evagrio Póntico; magia; gracia; proyecciones psicoterapéuticas; prácticas espirituales; Hipócrates; Platón; encantamiento; naturaleza.

The Járis-phýsis Relationship in Evagrius Ponticus in the light of the Classical Tradition: An Epistemologically Valid Way to Elucidate the Psychotherapeutic Projections of his Work

ABSTRACT: In recent years, a growing number of studies have presented, in one way or another, various psychotherapeutic projections of certain spiritual practices of the first Christian monasticism. Now, we believe that in such studies there may be a danger of extrapolating anachronistic terms, questions, and discussions that are unfamiliar to the original context of the Fathers. In order to overcome this difficulty, we will try to elucidate Evagrius Pontic's model of psychospiritual integration through his particular understanding of the effective relationships between grace and nature. This understanding will be reached from the analysis of the notions of magic and *phýsis* in the two classical traditions that most impacted his work: the Platonic and the Hippocratic.

Approaching the Evagrian model in this way will allow us to translate and understand the current interest in its psychospiritual model, in the same terms in which it is formulated by our monastic author. The Evagrian work renews and repeats the Hippocratic and Platonic rejection of magic. The Pontus monk shares with that profane tradition his understanding of magic as an act of impiety towards the divine order inscribed in the *phýsis*. This rejection of sorcery and magic is integrated by our author into a new Christian synthesis, which strives to avoid any magical or miraculous attribution to grace.

Now, to the extent that Evagrius moves away from a magical conception of grace, one can find in his writings a baggage of theoretical-practical knowledge related to psychic-spiritual health. Our author is particularly interested in specifying how the grace operates in the cognitive-emotional dynamics that intervene in the soul healing processes, without magically contradicting or suspending the immanent laws of the *phýsis*.

KEY WORDS: Evagrius Ponticus; Magic; Grace; Psychotherapeutic Projections; Spiritual Practices; Hippocrates; Plato; Enchantment; Nature.

CÓMO CITAR:

Vázquez, Santiago Hernán, y María Teresa Garcíulo. "La relación *járis-phýsis* en Evagrio Póntico a la luz de la tradición clásica: un camino epistemológicamente válido para dilucidar las proyecciones psicoterapéuticas de su obra". *Theologica Xaveriana* vol. 72 (2022): 1-29. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.rjpeptc>

Introducción

En los últimos años ha crecido de forma considerable la literatura que se ocupa de visualizar las connotaciones o implicancias psicoterapéuticas de ciertas prácticas espirituales o religiosas¹. A raíz de ello, tanto en la investigación psicoclínica como en las humanidades, en particular en el campo de la patrística, se ha renovado el interés por explicitar el valor terapéutico de prácticas pertenecientes al primer monacato cristiano, que son original y fundamentalmente religiosas.

En esta línea cabe citar un número creciente de publicaciones² que de una u otra manera se esfuerzan por presentar el bagaje psicoterapéutico de la doctrina evagriana de los *logismoí*, formulando o, al menos, abriendo la posibilidad de concretar algunas integraciones con ciertos desarrollos actuales de la psicología. Se trata de estudios que señalan o postulan la riqueza psicológica que supone la teoría de los ocho pensamientos malvados (*kakoi, logismoí*) formulada por Evagrio Póntico y continuada más tarde por Casiano, Máximo el Confesor y una importante tradición cristiana.

Frente a los estudios citados cabe entonces la pregunta de si es epistemológicamente legítimo adjudicar valor psicoterapéutico a una doctrina que ha sido pensada en principio bajo un estatuto ético-religioso. ¿Es legítimo proyectar el valor o los términos de eficiencia psicoterapéutica a prácticas espirituales que han sido formuladas en un

¹ Belzen, “Infrastructure in Early Psychology of Religion: The Fate of the First European Journals” 1-16; Baldoni y otros, “State of the Science of Spirituality and Palliative Care Research. Part II: Screening, Assessment, and Interventions”, 441-453; McDonald y otros, “Spirituality as a Scientific Construct”, 1-38; Gallego y otros, “Contribuciones y Confusiones de la Espiritualidad en la salud mental”, 353-358.

² Larchet, *Théologie de la maladie*; Larchet, *Terapia delle malattie spirituali, un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa Ortodossa*; Larchet, *L'inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*; Corrigan, “Trauma before Trauma: Recognizing, Healing and Transforming the Wounds of Soul-Mind in the Works of Evagrius of Pontus”, 123-136; Corrigan, “Thoughts that Cut: Cutting, Imprinting and Lingering in Evagrius of Ponticus”, 49-72; Graiver, “The Paradoxical Effects of Attentiveness”, 199-227; Graiver, “Possible Selves in Late Antiquity: Ideal Selfhood and Embodied Selves in Evagrian Anthropology”, 59-89; Tsakiridis, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A Look at Moral Evil and the Thoughts*; Hill, “Did Evagrius Ponticus (AD 346-99) have obsessive-compulsive disorder?”, 49-56; Trader, *Ancient Christian Wisdom and Aaron Beck's Cognitive Therapy. A Meeting of Minds*; Bradford, “Brain and Psyche in Early Christian Asceticism”, 461-520; Bradford, “Evagrius Ponticus and the Psychology of ‘Natural Contemplation’”, 109-125; Gianfrancesco, “Monachisme ancien et psychopathologie”, 105-126; Peretó Rivas, “ACT (Acceptance and Commitment Therapy) y Evagrio Póntico. Algunas correspondencias teóricas”, 579-598; Vazquez, “Las implicancias psicopatológicas de la acedia en Evagrio Póntico”, 679-703; Vazquez, “Aportes para una historia de la metáfora del espejo. El horizonte logo-terapéutico de su tematización en Evagrio Póntico y otros autores tardoantiguos”, 45-54; Tobón, “The Health of the Soul: Apatheia in the Teachings of Evagrius Ponticus”, 187-202; Tobón, “Raising Body and Soul to the Order of the Nous: Anthropology and Contemplation in Evagrius Ponticus”, 51-74; Tobón, *Apatheia and Anthropology in Evagrius of Pontus: Restoring the Image of God*; Buju, “Clinical Approach of Spiritual Illnesses: Eastern Christian Spirituality and Cognitive Behavioral Therapy”, 361-378.

marco ajeno al de la psico-clínica contemporánea? ¿Formulan los escritos patrísticos modelos de integración entre espiritualidad y sus concomitantes dinámicas psicológicas? Dar una respuesta a estos interrogantes resulta complejo.

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

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

Frente al peligro de trazar paralelos o comparaciones superfluas, o de incurrir en extrapolaciones anacrónicas e ilegítimas, debemos resolver esta cuestión en los mismos términos en los que fue planteada por la tradición patrística. Ante el riesgo de desarrollar un diálogo ficticio y ambiguo entre el primer monacato cristiano y la investigación psico-clínica contemporánea es preciso definir un requisito hermenéutico básico y fundamental, que es traducir nuestra pregunta en el horizonte en el que fue formulada originalmente.

En efecto, el monje del Ponto no se hizo de manera explícita la pregunta respecto de si existe en su doctrina de los *logismoi* un modelo de integración entre las dinámicas psíquicas y espirituales. Los términos de este planteamiento son del todo ajenos a sus escritos. No obstante, mediante un proceso de inmersión o familiarización en el lenguaje y en el mundo de sentido de dichos escritos podemos traducir nuestra pregunta en los términos en los que el mismo Evagrio resuelve nuestra cuestión. De este modo, lejos de extrapolar términos ajenos a su modelo explicativo, abordaríamos la cuestión desde la misma comprensión que de ella tiene nuestro autor monástico.

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

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

Para probar dicha hipótesis expondremos, en primer lugar, los antecedentes de una particular noción (que Evagrio parece seguir) de magia o encantamiento por la cual esta es entendida como acto de impiedad hacia el orden divino inscripto en la *phýsis*. A partir del análisis de un escrito medular de la medicina hipocrática, *Sobre la enfermedad sagrada* –y de otros escritos de la filosofía platónica– inferiremos dos nociones de magia, mutuamente complementarias, que son recogidas por Evagrio en sus escritos y resultan relevantes en el marco de la búsqueda de respuesta a nuestros interrogantes.

En segundo lugar estudiaremos el rol que el monje del Ponto otorga a la gracia en el marco de su propuesta de *curación por la palabra*³. Presentaremos su particular comprensión respecto de las relaciones efectivas entre ascesis y gracia, las cuales –como

³ Es importante tener en cuenta aquí el completo estudio de Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Hacia el final de dicho estudio, el autor señala que el tema de la terapia verbal después de la Antigüedad clásica tomó una nueva dimensión (recogiendo el aporte anterior) en los primeros autores cristianos, entre los que menciona a dos maestros de Evagrio (Gregorio de Nisa y Basilio de Cesaréa) y a uno de sus principales referentes doctrinales: Clemente de Alejandría.

veremos— excluyen de suyo entender la gracia como un encantamiento mágico que suspende o violenta el orden de la *phýsis*.

Nuestra exposición será más bien hermenéutica y comprensiva. No buscará respetar un orden cronológico estricto, pues es imposible 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 a lo largo de su obra.

Dos definiciones de magia en la Antigüedad clásica: la *phýsis* y su orden divino en la medicina hipocrática y el ensalmo curativo en Platón

En este punto estudiaremos una particular noción de magia que se explicita en el contexto de la tradición platónica y en un escrito medular de la medicina hipocrática, a saber, *La enfermedad sagrada*. De ambas fuentes se nutre el pensamiento evagriano⁴ y es a la luz de ambas fuentes y del abordaje que las mismas realizan de la noción de magia como se esclarece, según intentaremos demostrar, los abordajes evagrianos.

En la citada obra del *corpus* hipocrático pueden inferirse dos nociones de magia que —como veremos adelante— son complementarias de la comprensión platónica acerca del mismo tópico. Tal obra, que data del 430 o 420 a. C., y que forma parte del conjunto de escritos medulares del extenso *corpus hippocraticum*⁵, se inscribe en línea con un largo esfuerzo de la tradición hipocrática por delimitar la tarea médica

⁴ Sobre la presencia de nociones remontables a la medicina hipocrático-galénica en Evagrio, quien más ampliamente se ha expedido es Dysinger, “Healing Judgment: ‘Medical Hermeneutics’ in the Writing of Evagrius Ponticus”; y Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, 104-130). Este autor comprueba que el uso del lenguaje médico, muy común en los predecesores de Evagrio, e incluso en su misma atmósfera intelectual alcanza una extensión inusitada en el monje del Ponto. Para ampliar el estudio respecto de la vinculación de Evagrio con la medicina antigua se pueden ver los estudios de Refoulé, “Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique”, 506-511; Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, 545; Messana, “Introduzione”: “Notas” 102; Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, 13; Tsakiridis, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A Look at Moral Evil and the Thoughts*, 39; y Peretó Rivas, “El conocimiento de sí como sanación en Evagrio Póntico”, 5-6; 10-13. Respecto de la presencia de las teorías médicas antiguas en la época y en la atmósfera intelectual de Evagrio pueden consultarse: Alby, *La medicina filosófica del cristianismo antiguo*; Boudon-Millot y Pouderon, *Les pères de l’Eglise face à la science médicale de leur temps*.

⁵ Véase a Hipócrates, *Tratados hipocráticos* I. Entre los escritos medulares del *corpus hippocraticum* se reconocen el citado opúsculo, “El pronóstico”, “Sobre la medicina antigua”, “Sobre la dieta en las enfermedades agudas”, y “Aforismos”.

de la medicina popular que recurría a prácticas mágicas, hechicerías y remedios supersticiosos⁶.

Con el nombre de “enfermedad sagrada”, el autor hipocrático se refiere a una serie de síntomas que la hermenéutica ha identificado –en una denominación científica moderna– como epilepsia. Entre los que comporta esta enfermedad, el autor enumera –en el Capítulo X– ataques, temblores, desfallecimientos, desvaríos, pérdida de memoria, incapacidad para hablar y para pensar, manos que se vuelven impotentes y se contraen, ojos que se extravían, la saliva espumeante, espasmos, dolores, estertores y ahogos⁷.

Pues bien, es el carácter maravilloso de estos síntomas, la inexperiencia o aporía, es decir, la incapacidad de formular una explicación racional, lo que posibilita –según el médico de Cos– la actitud irracional y mágica ante esta enfermedad y lo que condujo a interpretarla como una posesión demoníaca.

Por desconocer la causa y el remedio necesario para dicha afección, los brujos y adivinos establecen un proceso curativo de acuerdo con su seguridad personal –explica el autor–, prescribiendo conjuros (*epaoideisis*) purificaciones (*katharmois*) y encantamientos, tanto para estos ataques de la enfermedad sagrada, como para el sonambulismo y ciertas enfermedades febriles que le son incomprensibles⁸. En el Capítulo III, el autor de Cos identifica las prácticas de los brujos y hechiceros como un gran acto de impiedad y sacrilegio:

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

⁶ Los autores hipocráticos estaban preocupados por establecer la medicina como arte o *techné* contra quienes sostenían que la medicina era solo cuestión de *tuche*. Recordemos que la cuestión acerca de la *tuche* era un tema característico del pensamiento griego en la segunda mitad del siglo V a. C. En orden a probar el estatuto científico de la medicina, a diversos autores del *corpus hippocraticum* les interesa mostrar no solo el éxito de sus resultados terapéuticos, sino también que esos resultados se deben al conocimiento causal que se posee respecto del tratamiento médico. En otras palabras, argumentan que el médico solo posee la *tékhne iatriké* en la medida que sabe qué es lo que hace (la habilidad puesta en práctica), conoce aquello sobre lo que se opera (el objeto al que se aplica el arte), y sabe por qué se hace lo que se hace (conocimiento causal) (Lain Entralgo, *La curación por la palabra*, 140). Platón, *Fedón* 77e.

⁷ Hipócrates, *Tratados hipocráticos I*: “Sobre la enfermedad sagrada”, 409-410.

⁸ *Ibíd.*, 400.

creen, sino más bien la impiedad, ya que implica que los dioses no existen. De hecho, su piedad y religiosidad es impiedad y sacrilegio, como voy a demostrar.⁹

Los magos, los purificadores, los charlatanes y embusteros son grandes impíos que pretenden remplazar y dominar con sus artilugios el orden divino¹⁰.

El autor se acerca a una primera definición de la magia, identificándola en primer lugar como una perversión de la religión. En lugar de contemplar, estudiar, servir y atender al orden divino inscripto en la *phýsis*, el brujo o el mago pretenden usurpar o suspender esa fuerza divina. La magia no es el intento de poner el poder divino a disposición de fines humanos. Entendida así, sería lo opuesto al acto religioso. Mientras religión es entrega, adoración, servicio, la magia es, en el fondo, intento de usurpación.

El autor argumenta que, si la epilepsia fuera un mal sagrado, los que pretenden curarla con actos de magia son embusteros e impostores, y sobre todo están en contradicción consigo mismos, pues quieren curar con prácticas humanas males que ellos juzgan como divinos. Si consideran sagrada la enfermedad, entonces no deberían pretender ejercer poder sobre los dioses; deberían —explica el autor— “hacer todo lo contrario, sacrificar y suplicar y llevarlos a los templos e implorar a los dioses”¹¹, pues solo la divinidad tendría el poder de purificar estas dolencias.

El médico hipocrático es un científico profundamente piadoso que proclama la condición divina de la *phýsis* y lee su tarea de buscar los recursos terapéuticos

⁹ *Ibíd.*, 402. En la misma línea, el autor escribe: “Me parece que los primeros en sacralizar esta dolencia fueron gente como son ahora los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores, que se dan aires de ser muy piadosos y de saber de más. Estos, en efecto, tomaron lo divino como abrigo y escudo de su incapacidad al no tener remedio de qué servirse, y para que no quedara en evidencia que no sabían nada estimaron sagrada esta afección” (*ibíd.*, 400). Adelante se puede leer lo siguiente: “Y, efectivamente, si quienes practican tales artes sostienen que saben hacer descender la luna, y eclipsar el sol y producir la tempestad y el buen tiempo y la lluvia y la sequedad, y que saben convertir el mar en infranqueable y la tierra en infecunda, y que saben realizar otras empresas del mismo género, y afirman que esto puede ocurrir por medio ya de unos ritos mágicos ya de cualquier otro conocimiento u práctica, a mí me parece que tales hombres son impíos y que no creen ni en la existencia de los dioses, ni en su fuerza, ni en su capacidad para impedir ninguna de estas acciones extremas y si esto hacen, los dioses no les causan temor alguno: pues si un hombre con ritos mágicos y sacrificios hace descender la luna y eclipsar el sol y causa la tempestad y el buen tiempo, yo no puedo creer que ninguno de estos fenómenos es de naturaleza divina sino humana, si efectivamente el poder de la divinidad es dominado y sometido por el conocimiento humano. Pero tal vez las cosas no ocurren así, sino que estos hombres, necesitados de medios de vida, inventan y tejen muchas y variadas historias acerca de todos los demás asuntos y en especial acerca de esta enfermedad, atribuyendo a un dios la responsabilidad de cada uno de los aspectos de esta afección” (*ibíd.*, 402-403).

¹⁰ *Ibíd.*, 404.

¹¹ *Ibíd.*, 404.

naturales para las enfermedades como un acto de piedad y culto hacia los dioses. La enfermedad tiene su naturaleza propia y origen natural. Hay un mundo ordenado de causas en esta *phýsis divina*. En este sentido, el médico debe curarla mediante una medicación apropiada a estas *aitias* o *prophasis* (causas)¹². En contraposición a la ignorancia e impiedad del mago, el autor inscribe el quehacer médico en la tarea de develar las causas próximas e inmediatas que pueden alterar o corromper la armonía o el equilibrio divino de la *phýsis* humana:

La enfermedad esta en nada me parece que sea más divina que las demás, sino que tiene su naturaleza como las otras enfermedades, y de ahí se origina cada una. Y en cuanto a su fundamento y causa natural, resulta ella divina por lo mismo por lo que lo son todas las demás.¹³

Desde su piedad hacia las leyes de las *phýsis*, el autor juzga como blasfemo el tratamiento irracional que hacen los magos respecto de este particular tipo dolencia. Argumenta que la enfermedad sagrada no es ni más ni menos divina que las demás dolencias¹⁴. No tiene una procedencia especial en cuanto a su relación con lo divino. El autor le adjudica un carácter divino, ya que ella –como cualquier otra enfermedad– procede de una naturaleza a la que le es inmanente un principio divino. La *phýsis* como tal posee un carácter divino.

En otro de los escritos hipocráticos titulado *Sobre la decencia* se dice que el médico debe poseer todas las virtudes que pertenecen a la sabiduría; y cuando estas son enumeradas, se menciona en particular el alejamiento que debe tener el médico de toda superstición:

En efecto, también en la medicina están todas las cosas que se dan en la sabiduría: desprendimiento, modestia, pundonor, dignidad, prestigio, juicio, calma, capacidad de réplica, integridad, lenguaje sentencioso, conocimiento de lo que es útil y necesario para la vida, rechazo de la impureza, alejamiento de toda superstición.¹⁵

En una época en la que proliferaban la demonología y la superstición, se presenta al médico como un *adeisidaimonië*, es decir, como ese sabio que se opone a toda deformación de la religión. Ahora bien, cabe mencionar que el rechazo a toda superstición o brujería en absoluto justifica o fundamenta una mirada naturalista de

¹² En esta línea, escribe: “La mayoría [de las enfermedades] puede remediarse mediante esas mismas cosas en las que tienen su origen” (ibíd., 420).

¹³ Ibíd., 405.

¹⁴ Hipócrates, *Tratados hipocráticos I*: “Sobre la decencia”, 399.

¹⁵ Ibíd., 202.

la *phýsis*. Por el contrario, este rechazo se basa en una profunda “piedad fisiológica” que –tal como vimos– reconoce un principio divino en el orden causal de la *phýsis*.

En este contexto podríamos formular una segunda noción de magia, como la usurpación humana que ignora y pretende suspender el orden causal habitual por el cual la *phýsis* opera sana y funcionalmente. La magia es un acto de impiedad contra los dioses en cuanto en ella se desconoce de hecho el orden divino inscripto en la *phýsis*.

Es esta noción de magia la que también rechaza Platón al hablar en varios de sus diálogos, sobre todo en *Cármides*, del llamado ensalmo curativo o encantamiento verbal que posee la virtud de modificar el alma. En este marco debe entenderse la expresión precisa acuñada por Laín Entralgo para referirse a la idea del discípulo de Sócrates, a saber: “Racionalización platónica del ensalmo”.

Platón, en efecto, utiliza en muchas de sus obras el término ἐπωδή¹⁶ y los vocablos con él emparentados: ἐζεπόδειν¹⁷, ἐπόδειν¹⁸, ἐπωδός¹⁹ y κατεπόδειν²⁰, para designar el conjuro, ensalmo o encantamiento –o la acción de conjurar, ensalmar o encantar– que tiene la virtud de modificar el alma. En este sentido, Sócrates es llamado –en el *Fedón*– el gran conjurador (ἐπωδὸν) pues es capaz de modificar, con sus conjuros (ἐπαείδω), los temores del alma²¹, e incluso es mediante sus encantamientos como ejerce –se nos dice en el *Teeteto*– su oficio de partero²². En el *Menón*, en efecto, el interlocutor de Sócrates confiesa sentirse hechizado, embrujado, encantado (κατεπόδεις), por la interrogación socrática²³.

Por un lado, en la *República*, el filósofo griego alude con tono peyorativo a los encantamientos mágicos de los que harían uso los charlatanes y adivinos, con el único fin de engañar a la gente y sacar ganancia²⁴. Magia sería, en este primer sentido, una farsa, un engaño; no es sino la simulación de dominar o suspender las leyes de la naturaleza para ponerlos a disposición de fines humanos. También aplicará la palabra encantamiento o hechizo (κεκλημένοι), en este sentido, a los discursos de los

¹⁶ Platón, *Cármides* 155e, 158b, 176a; Platón, *Eutidemo* 289e; Platón, *Leyes* 906b.

¹⁷ Platón, *Fedón* 77e.

¹⁸ Platón, *Cármides* 158 c; Platón, *Fedón* 114 d; Platón, *Fedro* 267 d.

¹⁹ Platón, *Leyes* X 903b; Platón, *Fedón* 78a.

²⁰ Platón, *Menón* 80a; Platón, *Gorgias* 484a.

²¹ Platón, *Fedón* 77e

²² Platón, *Teeteto* 157c.

²³ Platón, *Ménon* 80a.

²⁴ Platón, *República* II 364b, IV 426b.

sofistas²⁵, semejantes –dice, no sin ironía– a aquellos encantamientos de “serpientes, tarántulas, escorpiones y otras bestias”²⁶.

Sin embargo, existirán también para Platón ensalmos o encantamientos que poseen la virtud de modificar y de curar el alma, no debido a la magia sino a una virtud natural. Cuando el ensalmo está compuesto de palabras idóneas y bellas posee una virtud curativa natural e inherente a ella. Los ensalmos o encantamientos que curan son los que ejercen una acción psicológica que consiste en producir *σωφροσύνη*²⁷.

El ensalmo tiene eficacia persuasiva²⁸, según Platón, por la virtud natural que tiene la palabra bella para suscitar una nueva creencia en el alma. Esta acepción del término encantamiento en los discursos platónicos es reconocida por Lain Entralgo como el “racionalización platónica del ensalmo”²⁹. Se trata de un ensalmo o encantamiento que es entendido en oposición a la magia. Mientras esta pretende suspender el orden o las fuerzas inscriptas en la naturaleza, el encantamiento persuasivo, en cambio, no es sino la fuerza que tiene la palabra del filósofo que, por la virtud natural de su forma y su contenido, opera y cura las facultades del alma, y puede suscitar persuasivamente una nueva creencia en el alma. Por ello este ensalmo será, en el diálogo *Leyes*, una expresión verbal con eficacia persuasiva:

Por tanto, para que el alma del niño no se acostumbre a alegrarse y a sufrir de forma contraria a la ley y a los convencidos por la ley, sino que, al sentir alegría o desagrado lo haga con las mismas cosas que el anciano, las que llamamos canciones parecen haberse convertido ahora en encantamientos (*ἐπωδαὶ*) para las almas, elaborados para alcanzar la concordancia que decimos.³⁰

Sostengo, pues, que todos los coros, que son tres, deben encantar (*ἐπῶδειν*) las almas aún jóvenes y tiernas de los niños, contando todas las cosas hermosas que hemos referido y que todavía podríamos referir, pero de las que lo principal sea lo siguiente: cuando digamos que los dioses afirman que la vida más placentera y la mejor son la misma, diremos también la verdad más absoluta y convenceremos más a los que debemos convencer que si hablamos de otra manera.³¹

²⁵ Platón, *Protágoras* 315b.

²⁶ Platón, *Eutidemo* 290a.

²⁷ Platón, *Cármides* 157a.

²⁸ Platón, *Leyes* II 659d-e; II 664b-c; II 665c; VI 773d-e.

²⁹ Lain Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, 107.

³⁰ Platón, *Leyes* II 659d-e.

³¹ *Ibíd.*, 664b.

Por esa causa, hay que dejar tal cosa de lado en la ley e intentar persuadir con encantamientos (ἐπιδοῦντα) de que cada uno debe prestar mucha más atención al equilibrio de sus niños entre sí.³²

Me parece, sin embargo, que necesita además algunas leyendas a manera de encantamientos (ἐπωδῶν).³³

No es extraño, así, que Luke Dysinger –estudioso del pensamiento de Evagrio– afirme que en la recomendación de la salmodia, como remedio terapéutico, el monje del Ponto está articulando una tradición clásica remontable a la tradición médica clásica, puntualmente, a Platón y la concepción de ensalmo o encantamiento³⁴. Esto lo veremos de manera más extensa en un momento. Digamos ahora que la comprensión que puede inferirse del opúsculo hipocrático encuentra eco y continuidad en esta particular noción platónica de encantamiento. La práctica médica, así como los encantamientos que pronuncia el filósofo sobre el alma, se explican en virtud de la habitual serie causal que existe en la *phýsis*. La magia, en cambio, solo es la ignorancia y la consecuente violencia sobre este orden causal inscripto en la naturaleza.

Evagrio Póntico: una doctrina de la gracia y la curación del alma alejada de la magia y los encantamientos

Pues bien, estas dos fuentes antiguas, cuya presencia en el pensamiento de Evagrio ha sido demostrada con amplitud, esclarecen y contribuyen a actualizar toda la potencialidad explicativa que se halla en sus escritos acerca de los procesos de curación y el rol inseparable que juegan en ellos la gracia en tanto don divino³⁵, y los dinamismos propios de la *phýsis*.

En efecto, en esta fundamental noción de *phýsis* se puede ver más palmariamente la gravitación de aquella tradición clásica sobre el pensamiento evagriano. En otro lugar hemos demostrado la significación de la expresión *parà phýsin* en el pensamiento de Evagrio y sus implicancias para la noción enfermedad³⁶. Este antecedente resulta

³² *Ibíd.*, VI, 773d-e.

³³ *Ibíd.*, X 903a-b.

³⁴ Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, 128-129.

³⁵ Evagrio utiliza el término *xarrij* en el sentido técnico de don divino que tiene ya en los primeros escritos cristianos, desde las cartas paulinas hasta autores de los primeros siglos cristianos, como Hipólito de Roma, Serapión de Antioquía y Clemente de Alejandría. La mención de este último resulta significativa si pensamos que se trata de uno de los principales referentes doctrinales de Evagrio.

³⁶ Vazquez, “La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía”, 327-330.

relevante para nuestro trabajo actual, en la medida en que constituye una demostración inicial de esa gravitación de la que ahora seguimos la pista.

Adelantemos aquí algunas consideraciones de la implicancia de este concepto de *phýsis* en el marco del tópico que ahora nos interesa acerca de la gracia y la curación del alma, y digamos que, así como los conceptos de enfermedad sagrada y de ensalmo terapéutico de las tradiciones hipocrática y platónica solo pueden entenderse a la luz de esa particular noción de *phýsis* –en cuyo orden causal está presente el elemento divino (excluyendo así de la explicación “etiológica” de la enfermedad y su posible curación cualquier elemento de orden mágico)–, también los procesos de curación propuestos por Evagrio solo pueden ser entendidos a la luz de una noción de *phýsis* semejante, que incorpora ahora como novedad el dato de la revelación cristiana y su concepto de gracia (con las consecuencias no menores que esto tiene en la dilucidación del orden causal), para lograr así una síntesis en la que se pone de manifiesto que la curación del alma no se produce por una acción mágica de la gracia que suspende o no supone el orden natural de la *phýsis*.

Es decir, la curación que en el alma produce la palabra (pues de curación verbal habla predominantemente Evagrio y es la palabra fuente de la gracia e incluso instrumento providencial para retornar a la “salud de la unidad”³⁷) no constituye un proceso automático consumado una vez que se pronuncia una palabra a modo de hechizo o encantamiento. Veámoslo con mayor detenimiento.

En rigor, Evagrio no hace ningún tratamiento sistemático respecto a la gracia. No hay en su obra el desarrollo propio de una doctrina de la gracia. No obstante, podemos encontrar a lo largo de todos sus escritos numerosos pasajes que, por ejemplo, fundan en Cristo –en cuanto poseedor de los *lógoi* de todas las cosas³⁸ y, por lo mismo, depositario por antonomasia del título de “médico”³⁹– la virtualidad o la fuerza persuasiva, y así curativa, que tiene la palabra (sea esta la del llamado *gnóstico*⁴⁰ o la misma palabra de la sagrada Escritura).

³⁷ Vazquez, “La palabra y su dimensión terapéutica frente a la enfermedad del alma en Evagrio Pontico”, 19-21.

³⁸ Los *lógoi* de las cosas están en Cristo y son en Cristo: son su sangre, dirá metafóricamente Evagrio en dos ocasiones (Evagrio Póntico, *A los monjes* 119; Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes* 13). Al inicio de sus *Skemmata* afirma: “Cristo, en tanto que Cristo, posee el conocimiento de los seres. En tanto que Creador, posee los principios subyacentes (*lógoi*) de las edades y los mundos. En tanto que incorpóreo, posee los principios subyacentes de los seres incorpóreos” (Evagrius Ponticus, “The Sapphire Light of the Mind: The *Skemmata* of Evagrius Ponticus”, 1).

³⁹ Véase a Vazquez, “La figura del Cristo médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico”.

⁴⁰ Véase a Vazquez, “El Abba como gnóstico en Evagrio Póntico. El rol pedagógico-medicinal de su palabra y sus fuentes”.

En este nuevo contexto de la espiritualidad cristiana, el monje del Ponto parece retomar el rechazo a la magia característico de la tradición platónica y de la medicina hipocrática. En el horizonte cristiano de Evagrio, dicho rechazo se traduce en una particular concepción de la acción de la gracia divina alejada de cualquier fideísmo desconocedor de los dinamismos naturales de la *physis* (y así cultor de una concepción de la gracia como una especie de hechizo mágico, responsable exclusivo y excluyente de la curación). No es esta, por cierto, la concepción evagriana, aunque ello no significa que nuestro autor deje de ver en la gracia la condición de posibilidad de la cura del alma. Más parece esforzarse por alejarse de una comprensión mágica de la gracia.

Veamos, en primer lugar, los fundamentos de aquel método propuesto por el Póntico, en el cual se despliega de modo concreto su idea sobre el rol de la palabra en la lucha contra la actividad cognitiva y emocional propia del alma enferma⁴¹. Nos referimos al método *Antirrhético* por el cual se contraponen y se refutan las sugerencias concretas (identificados con oficio de psicólogo por el Póntico) de los ocho *logismoi* mediante textos precisos de la sagrada Escritura escogidos con cuidado en función de aquellas recomendaciones. En el contexto de este método, nuestro autor presenta a Cristo y su gracia como el principio y la condición de posibilidad de su tratamiento de las dolencias del alma. En efecto, este método encuentra su modelo en la respuesta de Cristo a las insinuaciones demoníacas después de los cuarenta días en el desierto (Mt 4,1-11).

A la práctica psico-espiritual replicadora, Evagrio no le concede en absoluto la categoría de sacramento, es decir, de determinado signo material que dispensaría de modo directo la gracia. Mas ello no es óbice para que el Póntico desarrolle, desde y a través de esa práctica, su comprensión de la gracia como don divino –actuante también por medio de la palabra– que permite alcanzar la ciencia divina, la cual es la que en último término devuelve la salud al alma.

En el Capítulo 43 de su *Tratado práctico*, el monje del Ponto explica que el método *Antirrhético*⁴² consiste en desenmascarar los pensamientos y sentimientos que acechan al alma del monje, para luego poder refutarlos con las palabras, “ensalmos” o “encantamientos” precisos de la Escritura. Él selecciona diversos textos de toda

⁴¹ Véase Vazquez, “La noción de *logismoi* en Evagrio Póntico: el correlato cognitivo de las pasiones enfermas”.

⁴² Para la vinculación del *Tratado práctico* con el método *Antirrhético*, nos fundamos en tres elementos: en la suposición verosímil de Bunge respecto de la posibilidad de que algunas unidades que componen el *Tratado práctico* hayan sido originariamente parte de la obra dedicada a presentar el método *Antirrhético*, en el mismo comentario al Capítulo 43 del *Tratado práctico* realizado por el traductor y especialista evagriano Antoine Guillaumont, y en el examen puntual de dicho capítulo, en el cual se hallan como cifrados los fundamentos del mencionado método.

la sagrada Escritura que sirven de confutación directa a las sugerencias concretas y variopintas de los ocho *logismoi*. Se trata de textos significativos desde el punto de vista afectivo, cognitivo y espiritual que han sido seleccionados cuidadosamente después de examinar de manera extensa las conductas, las tendencias, las imaginaciones, los recuerdos y sugerencias verbales concretas que se producen en el marco de las ocho inclinaciones pecaminosas principales del alma caída⁴³.

El gnóstico (que es –en la obra evagriana– quien puede ejercer un rol medicinal mediante la palabra) se vale de este método en su labor terapéutica. En el tratado *Sobre los pensamientos*, en el Capítulo 9, en el marco de la descripción del demonio vagabundo, el Póntico se detiene en el tópico de la virtud confutadora de la palabra. La palabra que aleja el *logismós* malvado –indica allí– no debe ser pronunciada con anticipación pues su efecto puede ser contraproducente. El gnóstico debe observar cómo actúa dicho *logismós*, dónde empieza, dónde cursa y dónde termina. La palabra a pronunciar contra él debe desnudarlo y desenmascararlo del todo: si ella se propone prematuramente, el pensamiento puede esconderse y su objetivo no ser descubierto. En otro lugar, Evagrio indica que el gnóstico debe “distribuir a cada uno los *lógoi* según su rango”⁴⁴, es decir, la palabra que él ofrece debe adaptarse a la condición de quien la recibe.

La refutación es posible, y con ella la sanación porque –como señala Bernard Forthomme– la seducción diabólica y las mismas pasiones tienen un elemento lógico. Por ello son, en Evagrio, *logismoi*, y “son susceptibles de ser encontrados por el impacto de una palabra”⁴⁵.

Lo que ha de hacer el gnóstico entonces es, después de realizar un diagnóstico preciso, destruir con una palabra apropiada los sofismas, los razonamientos falsos que buscan profundizar la ignorancia de un alma en camino hacia el conocimiento. Tras hacerse eco de un texto paulino, Evagrio lo afirma expresamente: “La sabiduría es la fortaleza donde habitan los sabios, ‘destruyendo los razonamientos y toda potencia orgullosa que se alza contra la ciencia de Dios’ (2Co 10,4)”⁴⁶.

El término griego del texto bíblico usado aquí por Evagrio, traducido como “razonamiento”, es *logismoulj*. Paul Géhin prefiere traducirlo como “pensamientos malvados” aun cuando el sentido del texto bíblico sea el de razonamiento. Incluso la

⁴³ Así pueden ser entendidos, en efecto, los ocho *logismoi* (Guillaumont y Guillaumont, “Introduction”, 63-84).

⁴⁴ Évagre le Pontique, *Le gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science* 44.

⁴⁵ Forthomme, *L'expérience de la guérison*, 73.

⁴⁶ Evagrio Póntico, “Scholia on Psalms” 91, 14.

edición española de la *Biblia de Jerusalen* prefiere traducirlo como “sofismas”. Ciertamente Géhin realiza una, por así decir, “apropiación evagriana” del término bíblico, una que resulta legítima desde el momento en que la significación evagriana de *logismoí* 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 (todas traducciones posibles del término ἐλέγχω usado por Evagrio en aquel Capítulo 9 de su *Tratado sobre los pensamientos*) las premisas falsas del argumento que da al *logismós*, fuerza persuasiva dentro del alma, por el cual se busca que esta, al dar curso a un movimiento *parà phýsin* de la parte pasional, se hunda más en la ignorancia.

Evagrio mismo, en carácter de maestro de su discípulo Anatolio, prescribe a este el uso de la sagrada Escritura para combatir los pensamientos. Ella ha de ser “contradicción” (ὀντίρρησις) de los *logismoí* –dice en su carta al discípulo⁴⁷–, remitiendo sin duda a la obra entera que él ha dedicado a esta práctica.

En las Escrituras, el gnóstico puede encontrar una palabra que desenmascare los *logismoí* o sosiegue el movimiento pasional, y proponerla a quien busca su palabra, como es el caso del método *Antirrético*. En este sentido, el rol del gnóstico 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”⁴⁸.

Pues bien, es importante recordar aquí, a fin de comenzar a visualizar el modo en que Evagrio concibe cómo opera la gracia en los procesos que parecen atender de manera prioritaria los dinamismos naturales de la *phýsis*, que estos caminos terapéuticos que puede adoptar la palabra se fundan en Cristo: él es fuente del ministerio médico del gnóstico y del método *antirrético*. De allí que el gnóstico sea en el pensamiento del Póntico una especie de “enfermero”⁴⁹ auxiliar del Cristo médico:

⁴⁷ Evagrius Ponticus, “Selected letters”: Letter 25, 2.

⁴⁸ Dysinger, “Healing Judgment: ‘Medical Hermeneutics’ in the Writing of Evagrius Ponticus”, 100.

⁴⁹ Este es un término preciso que utiliza Guillaumont para referirse a los ancianos gnósticos (Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, 202).

El asunto de la acción terapéutica del gnóstico se ve clarificado en su naturaleza, en su alcance y en su finalidad cuando se consideran las implicancias conceptuales que posee la idea del Cristo médico en Evagrio. En efecto, el gnóstico, en virtud del conocimiento que ha recibido, puede y debe participar del oficio terapéutico que el Cristo ejerce al crear. Este posee los principios subyacentes de las cosas, sus *lógoi*, que son llamados *phármaka* por Evagrio. Estos medicamentos le son dados al gnóstico al cabo de su progreso espiritual, y él puede administrarlos transformándose así en una especie de puente entre el alma enferma y el médico divino que posee la ciencia capaz de curarla.⁵⁰

Al reconocer a Cristo como el médico de nuestras almas, Evagrio utiliza explícitamente el verbo “encantar”:

Nuestros padres son solo 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 el médico de nuestras almas, de manera que *encantando* (θέλω) a los seres humanos, de este modo los lleve así de la maldad a la virtud y de la ignorancia al conocimiento de Dios.⁵¹

En línea con la tradición platónica, Evagrio Póntico recoge en este pasaje (y en otros que ahora veremos) una acepción del verbo θέλω que encontramos en el mismo sentido en Platón en el marco de la alabanza que –en *El banquete*– hace Acatón a Eros en cuanto dios de la poesía⁵². Dios Padre, ante la enfermedad del alma, envía a su propio Hijo como médico. Él cura *encantando, hechizando, embelesando, fascinando*, indica el texto, explotando significativamente la riqueza semántica del verbo θέλω, con claras reminiscencias platónicas. En sus *Escolios a los Proverbios*, Evagrio explica que las palabras de Cristo son *lógoi kaloí* (palabras buenas y bellas), semejantes a “rayos de miel, [cuyo] dulzor cura el alma”⁵³. Su dulzura y encanto cura el alma embelesándola.

En sus *Escolios a los Salmos* escribe: “La Palabra los cura de acuerdo al título de médico”⁵⁴. Cristo es el *Logos*-médico, el médico-medicamento. Él es la Palabra misma que cura pues él posee los principios subyacentes de las cosas, los *lógoi* que curan. Él

⁵⁰ Vazquez, “La figura del Cristo médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico”, 132.

⁵¹ Evagrius Ponticus, “Selected letters”: Letter 57, 3.

⁵² “El más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, cantando bellamente en su honor y participando en la oda que Eros entona y con la que encanta (θέλω) la mente de todos los dioses y de todos los hombres” (Platón, *El banquete* 197e)

⁵³ Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes* 170.

⁵⁴ Evagrius Ponticus, “Selected Scholia on Psalms” 106, 20.

devuelve al alma los *logoi*, que el *nous* ha perdido con su caída⁵⁵. En este sentido, en sus *Escolios al Eclesiastés* explica que los *logoi* se comportan como *phármaka*⁵⁶.

El proceso curativo que puede llevar adelante el gnóstico con su palabra se enraíza y se especifica en el ministerio médico que ejerce Cristo. “Los hombres santos y justos (los que pueden llevar adelante el proceso de cura del alma) son engendrados por la sabiduría”⁵⁷, escribe. El “ministerio de la palabra” que Evagrio asigna al gnóstico tiene su principio en Cristo pues él es quien por su gracia concede la sabiduría divina al gnóstico. En este sentido, explica: “Quien por la gracia de nuestro Señor haya obtenido la ciencia espiritual ayudará con celo a los ángeles santos sacando las almas racionales de la malicia y de la ignorancia”⁵⁸.

Esta ciencia es dada por gracia de Dios y no como consecuencia necesaria y espontánea de los propios esfuerzos. Al citar 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, 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 impasibles son capaces.⁵⁹

Las virtudes y todo aquel tesoro espiritual que el monje ha adquirido en su largo tránsito por el camino de la *praktiké*⁶⁰ lo hacen apto para recibir la ciencia espiritual o, quizás con más precisión, lo vuelven recipiente apropiado para acoger la sabiduría divina presente en las cosas. El término griego *dektikoj* (en el texto, su plural *dektikoi*), 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 impasibilidad o *apátheia*), ama de modo habitual la verdad y el bien, y odia con idéntica estabilidad el error y el mal.

⁵⁵ Vazquez, “La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía”, 333-334.

⁵⁶ Évagre le Pontique, *Scholies à l’Ecclesiaste* 60.

⁵⁷ Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes* 163.

⁵⁸ Évagre le Pontique, *Les six centuries des ‘Kephalaia gnostica’ d’Évagre le Pontique* V, 90 (S1).

⁵⁹ Évagre le Pontique, *Le gnostique ou a calui qui est devenu digne de la science*, 45.

⁶⁰ Vazquez, “El Abba como gnóstico en Evagrio Póntico. El rol pedagógico-medicinal de su palabra y sus fuentes”, 256ss.

El don de la ciencia no constituye tanto una 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 impasibilidad. 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 cantidad que él decide.

De este modo, la gracia en el pensamiento de Evagrio no es una proyección psicológica del monje, ni es una creación de su mente, ni el resultado de la práctica ascética del monje. Por el contrario, el monje del Ponto la entiende como la fuerza transformadora que está al principio y que es condición de posibilidad de la misma práctica ascética. Las virtudes y el conocimiento que posibilitan el proceso de sanación son un don gratuito de Dios. En efecto: “Depende de nosotros realizar la virtud con la potencia de Dios, pero haber sido juzgado digno de la ciencia espiritual, esto no depende de nosotros”⁶¹.

La cura de las enfermedades del alma y la realización espiritual del hombre puede darse, no por sus meras facultades naturales sino por una energía misteriosa que Evagrio reconoce como gracia, don o potencia de Dios. Se trata de una potencia vital que es el Espíritu Santo que recompone y cura la debilidad de las facultades del alma humana como vimos en el texto citado arriba.

El monje del Ponto no considera un ámbito de desarrollo autónomo, natural e independiente de la gracia, que hoy podríamos reconocer como el campo de las dinámicas psicológicas. Cristo es la fuente de sanación de estas dinámicas. Luego, establecer una relación pendular o dialéctica entre el operar de la gracia y la ascesis, entre el operar que sana el Espíritu y las leyes inmanentes de la naturaleza, supone alejarse del todo de la comprensión que Evagrio tiene de las mismas.

Evagrio reconoce la gracia como el principio originario del proceso de cura:

El Espíritu Santo, compadeciéndose de nuestra debilidad, nos visita aun siendo impuros todavía, y con solo hallar nuestro intelecto orando con amor sincero, entra en él, desvanece todo el ejército de razonamientos y pensamientos que lo envuelve, y lo empuja al amor de la oración espiritual.⁶²

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

⁶¹ Evagrius Ponticus, “Selected Scholia on Psalms” 43, 4.

⁶² Evagrio Póntico, “Sobre la oración” 63.

Sin embargo, dicha gracia –y esto es importante subrayarlo– no suspende el curso natural de la *phýsis*. En el tratado *Sobre los pensamientos* Evagrio explica que el que se halla invadido y oscurecido por sus pasiones, carece de las condiciones mínimas para que la palabra que vehicula los *lógoi* sanadores obre y sea usada así, como un encantamiento mágico (κατεπόδω)⁶³.

Aquí el término encantamiento es usado por Evagrio en un sentido peyorativo para mostrar que la gracia no es magia. No suspende, como dijimos, el curso natural de la *phýsis*. No violenta, no opera contradiciendo o suspendiendo el libre ejercicio de las potencias. Cuando no existen las disposiciones necesarias en las facultades para que la palabra obre, esta es repetida –explica el monje del Ponto– como inútil ritualismo o hechizo mágico sobre el alma⁶⁴.

La gracia divina se adapta plenamente a la naturaleza humana y actúa en conformidad con ella, pero según unos principios que son superiores (sobrenaturales) a ella. La gracia dispone al hombre a un fin más alto. Nuestro autor entiende las potencias como auxilios que le han sido dados al ser humano para reaccéder a la ciencia de la Trinidad santa. El fin específico de este proceso de cura es el de alcanzar la beatitud del alma. Luego, lo que define el funcionamiento sano o enfermo de una facultad es el hecho de que se oriente, o no, al fin propio del hombre que es el conocimiento de la unidad. En Evagrio no hay una estratificación de las facultades, es decir, no las entiende como *dynamis* autónomas y distintas respecto de la gracia.

La gracia no opera en el alma como magia, es decir, según un orden arbitrario. Cuando la gracia opera en el alma, no lo hace suspendiendo la habitual serie causal que existe en las dinámicas de las potencias humanas; por el contrario, actúa en dichas potencias según el orden que el mismo Creador ha inscripto en ellas. En los *Escolios a Lucas* explica el monje que “el médico de las almas da órdenes de forma apropiada, y sus mandamientos corresponden a las pasiones”⁶⁵.

Cristo es el verdadero médico, y si esto es así forzoso es reconocer que sus medicinas, concedidas por la virtud de la gracia, son adecuadas a las enfermedades que padecen nuestras pasiones. Y la palabra que se constituye en la medicina por excelencia del alma enferma es en verdad un recurso adecuado a toda la actividad cognitiva y emocional propia de esa alma –según dijimos previamente– en la medida en que es un instrumento virtualmente capaz de modificar pensamientos y afectos.

⁶³ Évagre le Pontique, *Sur les pensées*, 223.

⁶⁴ *Ibíd.*, 19.

⁶⁵ Evagrius Ponticus, “Notes on Luke”, 1.

Así como el Tentador⁶⁶ se vale de la dinámica psíquica del alma caída para proponer sus “palabras de perdición”⁶⁷ (pues “los demonios han aprendido el lenguaje de los hombres”⁶⁸ para poder tentarlos), a Evagrio le interesa demostrar, con su aguda percepción psicológica, la eficacia persuasiva que tienen los textos sagrados y la palabra del gnóstico que de ellos se alimenta, en cuanto estas palabras son capaces de movilizar y curar determinadas dinámicas de carácter psíquico. Se propone escudriñar los modos “apropiados” por los que la gracia opera en las pasiones.

Los cantos demoníacos excitan nuestra concupiscencia y arrojan al alma hacia imaginaciones vergonzosas; pero los salmos, los himnos y los cánticos espirituales invitan al intelecto al recuerdo constante de la virtud, enfriando nuestra ardiente irascibilidad y extinguiendo nuestros deseos.⁶⁹

En su tratado *Sobre los pensamientos*, nuestro autor explica que el hombre conoce el mundo mediante las representaciones de este siglo. Ahora bien, la misma capacidad representativa supone para el hombre la posibilidad de padecer el hostigamiento de los *logismoi* que son tan solo *representaciones apasionadas*⁷⁰. El Señor ha confiado las representaciones de este siglo al hombre, como ovejas a un buen pastor, dice bellamente, al referirse al modo de conocer mediante representaciones que –en su esquema– es inherente a la parte racional del alma. Con ello le ha donado un arpa (ψαλτήριον) y una cítara con las cuales reunir y hacer descansar al rebaño. Este “psalterion” posibilita que las ovejas vuelvan a pacer al pie del monte Sinaí, es decir, se alimenten de la ley del Señor⁷¹.

Entiéndase bien: Evagrio no está aquí supeditando el poder infinito de Dios al sonido de un arpa o una cítara (canto de la salmodia⁷²). Es el hombre el que está

⁶⁶ Vazquez, “La noción de *logismoi* en Evagrio Póntico: el correlato cognitivo de las pasiones enfermas”, 82ss.

⁶⁷ Evagrio Pontico, *Contro i pensieri. Antirrhethikos*, prol. 2.

⁶⁸ Evagrius Ponticus, *Les six centuries des ‘Kephalaia gnostica’ d’Évagre le Pontique* I, 35.

⁶⁹ Évagre le Pontique, *Traité pratique* I, 71.

⁷⁰ Évagre le Pontique, *Chapitres des disciples d’Évagre*, 65. Este tópico lo hemos trabajado en otro lugar: Vazquez, “La noción de *logismoi* en Evagrio Póntico: el correlato cognitivo de las pasiones enfermas”, 76-78.

⁷¹ Évagre le Pontique, *Sur les pensées* 17.

⁷² La palabra de la salmodia tiene, entre los libros de la sagrada Escritura, un rol preponderante como remedio espiritual y arma de combate, como lo ha demostrado largamente Luke Dysinger. Este rol se ve patentemente en el combate contra los *logismoi* de la acedia: según nuestro rápido conteo de las citas en el *Antirrhético* en el capítulo correspondiente a la acedia, de un total de 57 réplicas al *logismós* de la acedia, sacadas de 24 libros distintos de la sagrada Escritura (contando algunas cartas paulinas), 18 están sacadas del libro de Salmos, es decir, más del 30 por ciento. Después del libro de Salmos, el más citado es el libro del Deuteronomio con apenas cuatro citas. El libro de Salmos parece ser el que mejor ejecuta la labor confutativa-terapéutica en el combate contra la acedia.

vinculado a la práctica de la salmodia –representada en la cítara y el arpa–, pues ella es el remedio adecuado para sanar sus falsas representaciones apasionadas.

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

Quando nos choquemos al demonio de la acedia, entonces, con lágrimas, dividamos nuestra alma en dos partes: una que consuela y la otra que es consolada, y, sembrando en nosotros buenas esperanzas, pronunciamos con el santo David *este encantamiento*: ¿Por qué estás triste, oh alma mía, y porqué te me trastornas? Espera en Dios, porque yo lo alabaré, él la salud de mi rostro y mi Dios.⁷³

Frente al ataque del demonio de la acedia, Evagrio propone repetir con David un encantamiento (*κατεπόδω*); pero aquí el termino encantamiento, a diferencia del *Tratado sobre los pensamientos*, refiere a una práctica opuesta a la magia. Aquí la palabra divina del salmo de David no se repite como mero ritualismo vacío. Antes bien es una fuerza divina específica que opera bajo un particular estado del alma. Solo a través de una particular dinámica cognitivo-afectiva ella despliega toda su virtualidad persuasiva y curativa. El salmo es una palabra divina que persuade al alma, la invita a la virtud (genera “simulaciones de virtud” dice Aristóteles⁷⁴), enfriando y apagando así las pasiones desorbitadas que enferman⁷⁵. La palabra del salmo sana y ordena por medio del mismo orden inmanente de las potencias del alma.

La reticencia evagriana por postular una concepción mágica de gracia se manifiesta también en su interés por explicitar los procesos de desequilibrio pasional y de distorsión cognitiva a los que dan lugar los ocho *logismoi*; y por supuesto también en

⁷³ Évagre le Pontique, *Traité pratique* I, 27.

⁷⁴ Aristóteles, *Política* VIII, 1340a.

⁷⁵ Los salmos curan para Evagrio la intemperancia, la falta de moderación, la incontinencia, es decir, el mal específicamente opuesto a la *σωφροσύνη*. Lo que los salmos producen en el alma para Evagrio es semejante, como vemos, a la *σωφροσύνη* que producen los ensalmos persuasivos de Platón. La palabra se orienta en ambos casos a serenar, esclarecer y ordenar (a *sophronizar*, dirá Laín Entralgo introduciendo un feliz neologismo), a curar la *ἀκρασία* del alma producto del acto y deseo desordenados, del desorden pasional; y todo ello mediante un reordenamiento verbal del sistema de persuasiones del alma. Es el *λόγος καλός* (palabra bella) el que logra tal cosa. En *Escolios a los Proverbios* Evagrio repite casi literalmente a Platón: son las palabras bellas (*λόγοι καλοί*) las que curan el alma (*ἰασις ψυχῆς*), sostendrá en el Capítulo 72 de dicha obra (Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes* 72).

su explicitación de las dinámicas cognitivas y emotivas que se ven corregidas mediante las imágenes a las que se alude en la salmodia.

El nudo gordiano de sus procedimientos curativos se centra en corregir, remover, o neutralizar las estructuras emotivas y cognitivas que operan como causas próximas de las dolencias del alma. La palabra del gnóstico, la recitación rítmica de la salmodia, la confutación y el desenmascaramiento son prácticas que se ordenan a resignificar mediante nuevas experiencias la valoración que –tamizada por un *logismoi* o por una inclinación pasional desordenada– el monje tiene respecto de sí mismo, de las circunstancias y/o de los demás.

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

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

Conclusión

Hemos dado cuenta hasta aquí de cómo la obra evagriana renueva y repite el rechazo hipocrático y platónico hacia la magia. A lo largo de nuestro estudio mostramos cómo el monje del Ponto comparte, con aquella tradición profana, su comprensión de la magia en cuanto acto de impiedad hacia el orden divino inscripto en la *phýsis*.

Ahora bien, este rechazo hacia la hechicería y la magia es integrado y subsumido por nuestro autor en una nueva síntesis cristiana, que se esfuerza por evitar toda adjudicación mágica o milagrosa a la gracia. Creemos que su incipiente y particular

doctrina respecto de la gracia constituye el marco hermenéutico propio en el que debe ser entendido su esfuerzo por dilucidar los dinamismos psicológicos por los que ella opera.

Evagrio está particularmente interesado en explicitar las dinámicas inmanentes de curación que realiza el mismo Espíritu Santo. Ello porque entiende que el Espíritu no reemplaza la acción natural de la *phýsis* y no opera de forma arbitraria, sino sana el obrar propio de las facultades o *dynamis* humanas. En sus escritos no hay estratificación o autonomía alguna entre gracia y naturaleza, entre espíritu y ascética. Por el contrario, vimos que en la práctica *antirrhética* da cuenta de la inextricable relación que existe entre el dinamismo natural de las facultades y el concomitante dinamismo de la gracia.

Esta particular comprensión de la gracia legitima epistémicamente los recientes estudios que postulan las posibles proyecciones psicoterapéuticas de la doctrina evagriana; y es que el camino evagriano para alcanzar la salud debe ser entendido como un itinerario espiritual que integra y subsume un extenso compendio de prácticas curativas de carácter psíquico, las cuales no pueden, sin embargo, ser escindidas del operar del Espíritu. La gracia no opera en una dimensión distinta o ajena al proceso de curación dirigido por el ministerio de la palabra del gnóstico.

En efecto, en el horizonte evagriano, la virtualidad terapéutica de la palabra se explica en los términos de la gracia divina, y la espiritualidad es una particular participación en la vida misma del Espíritu. Mas este lugar primordial que se le concede a la gracia en los procesos de la curación del alma no es óbice para que Evagrio deje de especificar el orden habitual de causas que rigen ciertas dinámicas cognitivo-emocionales de carácter psíquico, que necesitan ser corregidas, modificadas, o más propiamente, curadas o sanadas por el Espíritu.

Referencias bibliográficas

- Alby, Juan Carlos. *La medicina filosófica del cristianismo antiguo*. Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe, 2015.
- Aristóteles. *Política*. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- Balboni, Tracy A., y otros. “State of the Science of Spirituality and Palliative Care Research. Part II: Screening, Assessment, and Interventions”. *Journal of pain and symptom management*, 54/3 (2017): 441-453.
- Belzen, Jacob A. “Infrastructure in Early Psychology of Religion: The Fate of the First European Journals”. *International Psychology, Practice and Research* 5 (2015): 1-16.

- Bradford, David T. "Brain and Psyche in Early Christian Asceticism". *Psychol Rep* 109/2 (2011): 461-520. doi.org/10.2466/07.09.16.20.PR0.109.5.461-520
- _____. "Evagrius Ponticus and the Psychology of 'Natural Contemplation'". *Studies in Spirituality* 22 (2012): 109-125.
- Boudon-Millot, Veronique, y Bernard Pouderon (dirs.). *Les pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps. Actes du IIIe Colloque International D'études Patristiques*. Paris: Beauchesne, 2005.
- Buju, Smaranda. "Clinical Approach of Spiritual Illnesses: Eastern Christian Spirituality and Cognitive Behavioral Therapy". *Pastoral Psychology* 68/4 (2019): 361-378.
- Casiday, Augustine. *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*. Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 2013.
- Corrigan, Kevin. "Thoughts that Cut; Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Ponticus". En *Evagrius and His Legacy*, editado por J. Kalvesmaki y R. D. Young, 49-72. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2016.
- _____. "Trauma before Trauma: Recognizing, Healing and Transforming the Wounds of Soul-Mind in the Works of Evagrius of Pontus". En *Evagrius between Origen, the Cappadocians and Neoplatonism*, editado por Ilaria Ramelli, Kevin Corrigan, Giulio Maspero y Monica Tobon, 123-136. Leuven: Peeters, 2017.
- Dysinger, Luke. "Healing Judgment: 'Medical Hermeneutics' in the Writing of Evagrius Ponticus". En *Il monachesimo tra eredità e aperture: atti del Simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano"*, editado por M. Bielawski y D. Hombergen, 75-104. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2004.
- _____. *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2005.
- Évagre le Pontique. *Chapitres des disciples d'Évagre*. Traducción de Paul Géhin, Paris: Du Cerf, 2007.
- _____. *Le gnostique ou a calui qui est devenu digne de la science*. Traducción de Antoine Guillaumont y Claire Guillaumont, SC 356. Paris: Du Cerf, 2008.
- _____. *Les six centuries des 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique*. Traducción de Antoine Guillaumont, Patrologia Orientalis T. XXVIII, fascicule 1. Paris: Brepols, 1985.
- _____. *Scholies à l'Ecclésiaste*. Traducción de Paul Géhin. Paris: Du Cerf, 1993.

- _____. *Scholies aux Proverbes*. Traducción de Paul Géhin. Paris: Du Cerf, 1987.
- _____. *Sur les pensées*. Traducción de Paul Géhin, Claire Guillaumont y Antoine Guillaumon. Paris: Du Cerf, 1998.
- _____. *Traité pratique ou le moine*. Tomo I. Paris: Du Cerf, 1977.
- Evagrio Póntico. *A los monjes*. En *Obras espirituales*, por Evagrio Póntico, 177-211. Traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- _____. *Contro i pensieri malvagi. Antirrhethikos*. Traducción de Valerio Lazzeri. Magnano: Qiqajon, 2005.
- _____. “Sobre la oración”. En *Obras espirituales*, por Evagrio Póntico, 229-275. Traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- Evagrius Ponticus. “Notes on Luke”. En *Evagrius Ponticus*, editado y traducido por A. Casiday, 153-161. London-New York: Routledge, 2006.
- _____. “Selected Letters”. *Saint John’s Seminary*: http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters/00a_start.htm (consultado el 29 de abril del 2020).
- _____. “Selected Scholia on Psalms”. *Saint John’s Seminary*, http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm (consultado el 29 de abril del 2020).
- _____. “The Sapphire Light of the Mind: The *Skemmata* of Evagrius Ponticus”. Editado y traducido por William Harmless y Raymond R. Fitzgerald. *Theological Studies* 62 (2001): 498-529.
- Forthomme, Bernard. *L’expérience de la guérison*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2002.
- Gallego, S. y otros. “Contribuciones y confusiones de la espiritualidad en la salud mental”. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 12/4 (2016): 353-358.
- Gianfrancesco, Angelo. “Monachisme ancien et psychopathologie”. 73/1 (2008): 105-126.
- Graiver, Inbar. “Possible Selves in Late Antiquity: Ideal Selfhood and Embodied Selves in Evagrian Anthropology”. *The Journal of Religion* 98/1 (2018): 59-89.
- _____. “The Paradoxical Effects of Attentiveness”. *The Journal of Early Christian Studies* 24/2 (2016): 199-227.
- Guillaumont, Antoine. *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris: Vrin, 2009.
- Guillaumont, Antoine, y Claire Guillaumont. “Introduction”. En *Traité pratique ou le moine*. Tomo I, por Évagre le Pontique, 21-463. Paris: Du Cerf, 1977.

- Hill, Jonathan. "Did Evagrius Ponticus (AD 346-99) Have Obsessive-compulsive Disorder?". *Journal of Medical Biography* 18/1 (2010): 49-56.
- Hipócrates. "Sobre la enfermedad sagrada". En *Tratados médicos I*, por Hipócrates. Traducción y notas por Carlos García Gual, 387-421. Gredos: Madrid, 1983.
- _____. "Sobre la decencia". En *Tratados médicos I*, por Hipócrates. Traducción de Dolores Nava Lara, 183-210. Gredos: Madrid, 1983.
- _____. *Tratados médicos I*. Introducciones traducciones y notas por C. García Gual, M. D. Lara Nava, J. A. López Férez y B. Cabellos Álvarez. Madrid: Gredos, 1983.
- Laín Entralgo, Pedro. *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Larchet Jean-Claude. *L'inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*. Milano: San Paolo, 2006.
- _____. *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa Ortodossa*. Milano: San Paolo, 2003.
- _____. *Théologie de la maladie*. Paris: Du Cerf, 2001.
- McDonald, Douglas A., y otros. "Spirituality as a Scientific Construct: Testing Its Universality Across Cultures and Languages". *PLoS One* 10/3 (2015): 1-38. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0117701>
- Messana, Vincenzo. "Introduzione". *La preghiera*, por Evagrio Póntico, 5-54. Roma: Città Nuova, 1999.
- Pereté Rivas, Rubén. "ACT (Acceptance and Commitment Therapy) y Evagrio Póntico. Algunas correspondencias teóricas". *Cauriensia* 12 (2017): 579-598.
- _____. "El conocimiento de sí como sanación en Evagrio Póntico". En "*El cuidado de sí y el cuidado del mundo*". *Primeras Jornadas Internacionales de Filosofía*. 24, 25 y 26 de agosto de 2016. Buenos Aires: Universidad del Salvador, 2016.
- Platón. *Cármides*. Traducción de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1985.
- _____. *El banquete*. Traducción de M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Eutidemo*. Traducción de F. J. Olivieri. Madrid: Gredos, 1987.
- _____. *Fedón*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Fedro*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1988.

- _____. *Gorgias*. Traducción de J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1987.
- _____. *Leyes*. Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- _____. *Menón*. Traducción de F. J. Olivieri. Madrid: Gredos, 1987.
- _____. *Protágoras*. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1985.
- _____. *República*. Traducción de Conrado Egger Lans. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Teeteto*. Traducción de Fernando García Romero. Madrid: Gredos, 1988.
- Refoulé, François. “Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique”. *Supplément de la Vie Spirituelle* 59 (1961): 470-516.
- Tobón, Mónica. *Apatheia and Anthropology in Evagrius of Pontus: Restoring the Image of God*. Farnham: Ashgate Publications, 2020.
- _____. “Raising Body and Soul to the Order of the Nous: Anthropology and Contemplation. in Evagrius Ponticus”. *Studia patristica* 57 (2013): 51-74.
- _____. “The Health of the Soul: Apatheia in the Teachings of Evagrius Ponticus”. *Proceedings of the 15th International Conference on Patristic Studies, Oxford, 2007*, 187-202. Leuven: Peeters 2010.
- Trader, Alexis. *Ancient Christian Wisdom and Aaron Beck’s Cognitive Therapy. A Meeting of Minds*. New York (NY): Peter Lang, 2012.
- Tratados Hipócraticos, *Sobre la Decencia*. Tratados Hipocráticos Vol. 1. Traducción de Dolores Nava Lara. Madrid: Gredos, 1983.
- Tsakiridis, George. *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A Look at Moral Evil and the Thoughts*. Eugene (OR): Pickwick Publications, 2010.
- Vazquez, Santiago H. “Aportes para una historia de la metáfora del espejo. El horizonte logo-terapéutico de su tematización en Evagrio Póntico y otros autores tardoantiguos”. *Revista de historia de la psicología* 40 (2019): 45-54.
- _____. “El *Abba* como gnóstico en Evagrio Póntico. El rol pedagógico-medicinal de su palabra y sus fuentes”. *Studia monastica* 59 (2017) 251-268
- _____. “La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2018): 323-343.
- _____. “La figura del Cristo médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico”. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 39 (2018): 113-135.

- _____. “La noción de *logismoí* en Evagrio Póntico: el correlato cognitivo de las pasiones enfermas”. *Éndoxa: Series Filosóficas* 43 (2019): 67-90.
- _____. “Las implicancias psicopatológicas de la acedia en Evagrio Póntico”. *Revista latinoamericana de psicopatología fundamental* 18/4 (2015): 679-703.
- _____. “La palabra y su dimensión terapéutica frente a la enfermedad del alma en Evagrio Póntico”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 53/1 (2017): 3-32.