

La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y *filautía*

Santiago Hernán Vázquez¹

Recibido: 13 de octubre de 2016 / Aceptado: 22 de junio de 2017

Resumen. El tema de la enfermedad del alma constituye en el pensamiento del filósofo cristiano tardoantiguo, Evagrio Póntico, un tópico fronterizo entre las dos grandes áreas temáticas en que su obra puede ser dividida: la psicoespiritual y la metafísica. Reflexionar e intentar delimitar el origen y el estado de enfermedad en Evagrio implica, en efecto, prestar atención a un tópico transversal de su obra: la ignorancia. La consideración de esta condición psicoespiritual que en la metafísica evagriana constituye la consecuencia inmediata de la caída original del *nous* de la Unidad y la razón de su unión con un cuerpo, resulta necesaria para lograr una delimitación conceptual coherente del concepto de enfermedad en Evagrio. De igual modo, comprender cómo y de qué manera la ignorancia está en el origen del desorden pasional que opera en los estados de desequilibrio psíquicos tan minuciosamente detallados por nuestro pensador, implica considerar su vínculo causal con el amor desordenado de sí o *filautía*. En el esquema evagriano ésta constituye, a su vez, el origen común de aquellos pensamientos malvados y desequilibrantes que son la actividad cognitiva característica del estado de enfermedad y que nuestro autor llama *logismoí*.

Palabras clave: Enfermedad, Ignorancia, Filautía, Logismoí.

[en] The sickness of the soul in the Late Antique philosopher Evagrius of Pontus: between ignorance and *philautía*

Abstract. The theme of the sickness of the soul is in the mind of late antique Christian philosopher, Evagrius of Pontus, a frontier topic between the two major thematic areas in which his work can be divided: the psycho-spiritual and metaphysics. Reflect and try to define the origin and status of disease in Evagrio implies, in effect, pay attention to a transversal topic of his work: the ignorance. The consideration of this psycho-spiritual condition (that in the evagriana metaphysics is the immediate consequence of the original fall of nous of the Unit and the reason for its union with a body), it is necessary to achieve a coherent conceptual definition of the concept of disease in Evagrius. Similarly, understanding how the ignorance is the source of passionate disorder that operates in the states of mental imbalance, implies considering their causal link with immoderate love of self or *philautia*. In the scheme evagriano the *philautia* is, in turn, the common origin of evil and destabilizing thoughts that are the characteristic cognitive activity of the disease state and that Evagrius calls *logismoí*.

Keywords: Disease, Ignorance, Philautia, Logismoí.

Sumario. 1. Introducción. 2. Contextualización histórica y conceptual. 3. La ignorancia como enfermedad del alma. 4. Ignorancia y desorden pasional. La *filautía* y los *logismoí*. 5. Conclusión. 6. Referencias bibliográficas.

¹ santiagohernanvazquez@gmail.com
UNCuyo – Conicet
ORCID: 0000-0002-2388-7172

Cómo citar: Vázquez, S. H. (2018): La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Pónico: entre ignorancia y *filautía*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), 323-343.

1. Introducción

Los abundantes estudios de los últimos años acerca del pensamiento de Evagrio Pónico² coinciden en indicar que es posible distinguir en la obra del pensador de Ponto dos áreas de reflexión, ciertamente imbricadas pero claramente distinguibles: la especulativa o metafísica y la psicoespiritual³. La temática de la enfermedad del alma constituye, en el marco de esta división temática de la obra del pensador del Ponto, un tópico, por así decir, limítrofe entre estas dos áreas. Reflexionar e intentar delimitar el origen y el estado de enfermedad en Evagrio implica, en efecto, prestar atención a un tópico transversal de su obra: la ignorancia. La consideración de esta condición psicoespiritual que en la metafísica evagriana constituye la consecuencia inmediata de la caída original del nous de la Unidad y la razón de su unión con un cuerpo, resulta necesaria para lograr una delimitación conceptual coherente del

² Entre los más recientes se destacan los siguientes: Augustine Casiday 2013, 2015; Julia Konstantinosky 2009, 2012, 2016; Joel Kalvesmaki 2014, 2016; Robin Darling Young 2013; Kevin Corrigan 2014, 2016; Columba Stewart 2011, 2016; Luke Dysinger 2013, 2016; Diego Marchini 2009; Giovanni Cataldo 2007; Gabriel Bunge 2007, 2009; Antoine Guillaumont 1996, 2009; Bernard Forthomme 2000, 2005; Paolo Bettiolo 2009; Paul Géhin 2011; Rubén Peretó Rivas 2015a, 2015b; entre otros. Asimismo debe mencionarse el creciente número de ediciones de las obras de Evagrio Pónico, empezando por las ediciones críticas de la colección Sources Chrétiennes (1971, 1987b, 1989/2008, 1993, 1998a, 2007), y siguiendo por las italianas de Ciudad Nueva (1998b, 1999, 2010), de Qiqajon (2005) y de San Pablo (1996, 2006), o la alemana de Luthe-Verlag (1989) o la castellana también de Ciudad Nueva (1995) o las inglesas de Cistercian Publications (1970, 2009), de la Universidad de Oxford (2003) y de la Society of Biblical Literature de Atlanta (2015), por mencionar sólo algunas.

³ 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 (si es que son estas dos disciplinas pueden ser separables en un autor como Evagrio), por otro. Evagrio fue, en efecto, un singular monje eremita de los desiertos de Egipto. Fue en esa vida monástica, que duró 15 años y culminó con su muerte, que el Pónico recoge y capitaliza una amplia experiencia psicológica y espiritual que está plasmada extraordinariamente en muchos de sus tratados. No faltan estudios contemporáneos, en efecto, que establecen relaciones entre sus reflexiones más psicológicas y desarrollos de la hodierna psicología. Nos hemos ocupado en otro lugar (Vázquez, 2015) de una posible vinculación en este sentido. Es importante tener en cuenta que una tal capitalización de la experiencia monástica ha sido posible, también, por la amplia cultura filosófica y teológica que el Pónico adquiere antes de ingresar a la vida monástica. Nuestro filósofo del desierto se hace monje recién a los 38 años. Durante toda su juventud y aún durante los años previos al ingreso recibe una amplia formación filosófica y teológica, principalmente de manos de los padres capadocios de quienes se hace fiel discípulo e incluso compañero en el combate doctrinal frente al arrianismo. A tal punto es cercano a los capadocios que uno de ellos, Gregorio Nacianceno, realiza una mención muy especial de Evagrio en su testamento. Dejando todos sus bienes para el servicio de los pobres, las únicas excepciones que Gregorio hace son las de sus parientes más cercanos y la de Evagrio. Dice, además en dicho testamento, que Evagrio ha compartido con él muchas penas y preocupaciones y le ha dado pruebas de su devoción. Le expresa frente a Dios su reconocimiento y le deja como pequeños símbolos de amistad una pelfiza, una túnica, dos mantos y treinta piezas de oro. Para ver la fluida relación que el Pónico tuvo con los tres padres capadocios y la influencia doctrinal y enseñanza filosófica y teológica que de ellos recibe, se puede ver, entre otros: Guillaumont, 2009, pp. 31-39; Ramelli, 2013; Corrigan, 2009. Toda esta formación lo hace efectivamente un “filósofo con la palabra”, como dice en “Historia Eclesiástica” (una de las fuentes para conocer la vida de Evagrio), Sócrates. Pero después de ser discípulo de los dos Macarios (el Grande y el Alejandrino) durante su vida monástica, “adquirió la filosofía mediante las obras”. Es decir, se hace un “filósofo del desierto” en el sentido del cristianismo primitivo, a saber, “un hombre que sabe unir en un único impulso la búsqueda de una vida moral perfecta con la búsqueda de la sabiduría divina” (Bunge, 1994, p. 18)

concepto de enfermedad en Evagrio. De igual modo, comprender cómo y de qué manera la ignorancia está en el origen del desorden pasional que opera en los estados de desequilibrio psíquicos tan minuciosamente detallados por nuestro pensador, implica considerar su vínculo causal con el amor desordenado de sí o filautía. En el esquema evagriano ésta constituye, a su vez, el origen común de aquellos pensamientos malvados y desequilibrantes que son la actividad cognitiva característica del estado de enfermedad y que nuestro autor llama *logismoi*. De este modo el presente artículo tendrá tres momentos. Uno primero, breve, destinado a contextualizar histórica y conceptualmente el asunto de la enfermedad en Evagrio. El segundo, tendiente a demostrar que es la ignorancia el concepto clave para delimitar una concepción evagriana de enfermedad del alma coherente con todo su sistema. Y el tercero que procurará presentar a la filautía como el eslabón intermedio entre la ignorancia y el desorden pasional y cognitivo en que se expresa el estado de enfermedad.

2. Contextualización histórica y conceptual

“Bienaventurado aquel que ha llegado a la ignorancia infranqueable”, proclama Evagrio Póntico (1985, p. 134) en su críptica obra *Kephalaia Gnostica* (en adelante KG)⁴. Para que sea posible emprender el camino hacia esa “bienaventurada ignorancia” que describe el estado gnoseológico perpetuo del *nous* frente a la ciencia ilimitada de la Trinidad, resulta necesario superar la “ignorancia que tiene

⁴ Respecto a la importante obra “*Kephalaia Gnostica*” de Evagrio y los muchos problemas críticos que en torno a su edición se han suscitado, remitimos a los siguientes trabajos: Guillaumont (1952; 2009, p. 102-5), Dysinger (En línea1); Watt (1980; 1982); Bundy (1992); Ramelli (2015, p. xx-xxiv); Casiday (2013, p. 46-71). Usaremos en nuestra investigación la ya clásica traducción francesa hecha por Antoine Guillaumont al texto siríaco que el mismo traductor ha denominado S₂, en contraposición a otra versión siríaca existente, denominada por Guillaumont S₁, la cual es, en opinión unánime de los estudiosos, menos fiel al original griego. Ciertamente la versión S₁ no puede ser, no obstante, desestimada sin más, toda vez que la misma resulta en muchas ocasiones idéntica o complementaria a S₂, y no deja de ser un escrito evagriano. Por este motivo es también usada en algunas ocasiones por los estudiosos. El ejemplo más claro de esto es el del *kephalaion* 88 de la centuria III. Los especialistas optan en muchas ocasiones por citar el de S₁ pues expresa mejor el sentido de la ignorancia infinita en Evagrio y resulta complementario y correlativo de su paralelo de S₂. Incluso el mismo Guillaumont, que es quien estableció originariamente la mayor fidelidad de S₂, se permite este uso hermenéutico de S₁, expresando que las dos versiones son aquí –como en muchos otros lugares– correlativas (2009, p. 402). 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 (2013, 46-71) y un artículo muy útil para conocer el *status quaestionis* de este asunto, que pertenece a Peretó Rivas (2015b). 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. Eventualmente utilizaremos, si corresponden al texto citado, los pequeños fragmentos griegos conservados que han sido editados en tres compilaciones distintas: 1) I. Hausherr, ‘Nouveaux fragments grecs d’Evagre le Pontique’, *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939), pp. 229-233; 2) Muyldermans, ‘À Travers la Tradition Manuscrite d’Evagre le Pontique’, *Bibliothèque du Muséon* 3 (Louvain: Ista, 1933), pp. 74, 85, 89, 93; 3) Muyldermans, ‘Evagriana. Extrait de la revue Le Muséon’, vol. 42, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits’ (Paris, 1931), pp. 38-44; 4) Géhin, ‘Evagriana d’un Manuscrit Basilien, (Vaticanus Gr. 2028; olim Basilianus 67)’, *Le Muséon* 109 (1996), pp. 59-85. Asimismo podremos utilizar eventualmente, cuando la labor hermenéutica lo justifique, 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, *Euagrius Ponticus*, *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, n.F. 13, no. 2, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912, 49-471).

un fin” (ἀγνοσίας τῆς μὲν εἶναι⁵) o ignorancia limitada (πεπεράτωται es el término que usa Evagrio para calificar el conocimiento del que es privación esta ignorancia⁶). Ésta constituye, en el pensamiento del Póntico, el resultado inmediato de la caída del *nous* (devenido alma⁷) en virtud del cual el hombre es incapaz de reconocer a Dios –fuente, razón y fin de todas las cosas– en los seres y en él mismo. Digamos, en términos evagrianos, que el *nous*, al caer, ha perdido al caer la “ciencia verdadera de los seres” (γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς⁸), la “sabiduría de la que [Dios] se ha servido al hacer todo” (Evagrio Póntico, 1985, p. 131). Dicha ignorancia se afianza y profundiza con el desorden pasional que ella misma parece originar. Aquella caída instaaura en el alma, como indica Larchet refiriéndose a una concepción general de los Santos Padres presente en Evagrio, “un estado multiforme de enfermedad” (Larchet, 2007b, p. 13) que, por lo tanto, parece tener que ver con la ignorancia.

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

Por cierto, al hablar de enfermedad –y, como 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 indica Illaria Ramelli (2015, p. 165), 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” (2005, p. 104).

⁵ Evagrio Póntico, 1971, p. 678.

⁶ Evagrio Póntico, *Scholia on Psalms* 38, 3, Trad. L. Dysinger, en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm (visitado el 10-10-2016). Para esta obra usamos la traducción parcial del griego al inglés realizada por Luke Dysinger. Asimismo se hacemos uso del texto griego completo de esta obra que se halla en la Patrología Griega de Migne, bajo la autoría de Orígenes: ΕΙΣ ΨΑΛΜΟΥΣ, ed. Jacques Paul Migne, PG 12, 1053-686. Dicho texto griego esta reproducido parcialmente en el enlace consignado. Para informarse acerca de la autoría evagriana de esta obra se puede ver: Guillaumont, 2009, p. 136-9; Rondeau, 1960.

⁷ El alma es, en Evagrio, el *nous* caído de la Unidad:

“El alma es el *nous* que, por su negligencia, es caído de la Unidad y que, a consecuencia de su no-vigilancia, es descendido al rango de la praktiké” (Evagrio Póntico, 1985, p. 109)

“Cayendo [el *nous*] en algún momento de su antiguo rango mediante su libre voluntad, fue llamado alma” (Evagrio Póntico, 2006, p. 69).

⁸ Evagrio Póntico, 1971, p. 498.

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” (Larchet, 2007b, p. 11). 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 cifra su causa profunda.

Como sucede con diversos aspectos de la doctrina evagriana, también este de la enfermedad del alma resulta de compleja sistematización. Las ideas acerca del tema se hallan dispersas en toda su obra sin que podamos encontrar una definición clara y distinta del asunto. Esto no significa que aquella profunda cohesión y unidad orgánica de su pensamiento que los especialistas han ponderado (Balthasar, 1965, pp. 183-4; Joest, 2004, p. 127; Tobon, 2010, p. 15; Bouyer, 1982, p. 381), quede aquí postergada o relegada. Por el contrario, creemos que aquí esplende de modo singular, como intentaremos demostrar.

Nuestro autor nunca realiza una, por así decir, definición técnica del término enfermedad (νόσος). Lo que se halla en su obra es una idea en acción acerca del mismo y una convicción de que dicho término y la significación primaria que en su pensamiento tiene —estado *parà phýsin*— se aplican al alma en tanto *nous* caído. En dicha idea parecen converger diversas influencias que se sintetizan en una original visión cristiana del tema. A las resonancias platónicas y estoicas que encontramos tanto en la idea de que al alma pueda aplicarse, no solo de modo metafórico sino real, el término enfermedad⁹, cuanto en la que indica que son las pasiones sus enfermedades¹⁰, se suman francas evocaciones de las doctrinas médicas hipocrático-

⁹ 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” (Ballester, 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 resultantemente 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 *psyche* su contenido y estructura (Laín Entralgo, 2005, p. 128).

¹⁰ Esta idea de concebir la pasión como enfermedad y, por tanto, la *Apatheia* como salud, parece proceder del estoicismo, aunque Evagrio realice una apropiación personal de tales nociones. Acerca de este asunto puede consultarse lo siguiente: Guillaumont 2009, p. 209, 386; 1971a, p. 99-112; 1971b, p. 631; Cataldo, 2007, p. 69-70; Tsakiridis, 2010, p. 53-5; Moscatelli, 2010, p. 16; Joest, 2004, p. 275.

galénicas que Evagrio podría haber recibido en su formación¹¹. 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 diáda *κατὰ φύσιν/παρὰ φύσιν* (conforme a la naturaleza/contrario a la naturaleza). Dicha utilización es hecha, por lo general, en el marco del tratamiento del funcionamiento del alma. Evagrio está suponiendo, como veremos ahora, que el alma está enferma cuando sus facultades funcionan o se hallan en un estado *παρὰ φύσιν*¹², es decir, en un movimiento o en un estado contrarios a la finalidad para la cual fueron hechas por el Creador. Es en este sentido que las pasiones pueden ser llamadas enfermedades del alma, como insiste Guillaumont (1971, p. 631; 2008, p. 151; 2009, p. 253), y la *Apatheia* “salud del alma” (*ὕγιαν ψυχῆς*) como la llama el mismo Evagrio (1971, p. 631): 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 (*Apatheia*) en cuanto constituye el estado por el que la parte pasional, orientada habitualmente de modo *κατὰ φύσιν*, 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 *παρὰ φύσιν* más fundamental y causativo en

¹¹ Respecto a la presencia de nociones remontables a la medicina hipocrático-galénica en Evagrio, es Luke Dysinger quien más ampliamente se ha expedido. Este autor comprueba que el uso del lenguaje médico, muy común en los predecesores de Evagrio y aún en la misma atmósfera intelectual de éste, alcanza una extensión inusitada en el monje del Ponto. Cfr. Dysinger, 2005, pp. 104-30, y, especialmente, el artículo consagrado a este asunto: Dysinger, 2004. 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: Guillaumont, 1971b, p. 545; Messana, 1999, p. 102; Casiday, 2013, p. 13; Tsakiridis, 2010, p. 39; Peretó Rivas, En prensa. El más reciente es el artículo de Corrigan (2016, p. 53-4) “Thoughts that Cut; Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Ponticus”. Respecto a la presencia de las teorías médicas antiguas en la época y en la atmósfera intelectual de Evagrio puede consultarse: Padrón, En línea; Alby, 2015; Boudon-Millot & Pouderon, 2005.

¹² Esta noción general de enfermedad que está operando en Evagrio procede muy probablemente de esta doble vertiente que venimos mentando: la platónica y la hipocrático-galénica. Platón, por ejemplo, al analizar la injusticia como enfermedad del alma, se funda en una concepción de enfermedad semejante: “producir la salud equivale a instaurar el predominio de algunas partes del cuerpo sobre otras que son sometidas, *conforme a la naturaleza* (*κατὰ φύσιν*); en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unas y el sometimiento de otras es *contrario a la naturaleza* (*παρὰ φύσιν*).” (República IV, 444 d). Recordemos lo que hemos afirmado con Ballester y Lain Entralgo: tomar esta noción de enfermedad del cuerpo para aplicarla al alma no parece ser simple recurso metafórico en Platón. Se trata de algo más vinculante y profundo, al decir de Lain Entralgo (2005, p. 128). Así es también en Evagrio como hemos afirmado más arriba citando a Larchet: la utilización de términos médicos no es un mero recurso retórico: el hombre está, de modo real, espiritualmente enfermo, sus facultades están orientadas de modo *παρὰ φύσιν*.

Galeno tiene una definición de enfermedad confluente con esto: “enfermedad es un estado del cuerpo, *contrario a su naturaleza* (*παρὰ φύσιν*), por el que padecen inmediatamente las funciones vitales” (*De sympt. Diff.* 1: VII 47 K). Por lo demás, como lo ha demostrado Lain Entralgo con abundancia de citas, la utilización de la diáda *κατὰ φύσιν/παρὰ φύσιν* es fundamental en el corpus hipocrático, y la enfermedad en el marco de éste se entiende como desorden de la *phýsis* y, en este sentido, estado *παρὰ φύσιν* (Lain Entralgo, 1970, pp. 55, 194). Vemos entonces una convergencia temática en las nociones de enfermedad que se manejan en los griegos y en Evagrio. No es nuestro objeto aquí examinar con profundidad la unidad conceptual que podría establecerse entre esta noción clásica y la que maneja el Póntico. 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, 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 *παρὰ φύσιν*, 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.

tanto “afección” del centro de la persona. A saber, el de la ignorancia, estado *παρὰ φύσιν* del *nous*.

Dada la relevancia del uso que hace nuestro filósofo de aquellas significativas expresiones, nos detendremos un momento en al menos uno de los textos en los que son utilizadas a fin de realizar un primer acercamiento a este complejo asunto.

En el tratado “Sobre los pensamientos” (Evagrio Póntico, 1998a) la expresión *παρὰ φύσιν* aparece, por ejemplo, cinco veces. En el capítulo dos, haciendo referencia al movimiento contranatura de la parte patética del alma. Dicho movimiento es llamado *ταραχή*: trastorno, desorden, perturbación. En el capítulo cinco reaparece verbalizado este último término (*ταράσσειν*), para hacer referencia precisamente a la acción y al efecto que ejercen los demonios (creaturas racionales que, según la cosmología evagriana, han caído más bajo que el hombre¹³) 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” (Evagrio Póntico, 1998a, p. 167) ¿cuál es este fin? El Póntico lo dice en KG: “Acercas 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” (1985, p. 115). 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 ella¹⁴. La parte pasional del alma se mueve o no de acuerdo a su naturaleza, si dicho movimiento 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 *παρὰ φύσιν* 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 *ταράσσω* 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 *παρὰ φύσιν*. A esto hace referencia, en efecto, la cuarta mención de dicha expresión que se halla en el capítulo 33 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 autor. Asimismo esta

¹³ Para una mayor noticia de este asunto consultar: Guillaumont, 2009, p. 353-4; Ramelli, 2015, p. 67.

¹⁴ “Toda la naturaleza racional ha sido hecha naturalmente para ser, y para ser cognoscente, y Dios es la ciencia esencial” (Evagrio Póntico, 1985, p. 59).
 “El fin de la naturaleza racional es la ciencia de la Trinidad Santa” (Evagrio Póntico, En Línea3). El texto pertenece al escolio 3 del versículo 5 del salmo 38.

acción material *παρὰ φύσιν* de los demonios se extiende significativamente, según Evagrio, a los humores del cuerpo. Esta es una idea que Evagrio indica en su tratado “Sobre la oración”. Los demonios pueden ejercer una acción *παρὰ φύσιν* sobre la *krásis* (κρᾶσις) del cuerpo a fin de producir imaginaciones que lo alejen del conocimiento (Evagrio Póntico, 1999, p. 106-7). Podría estar operando aquí –si tenemos en cuenta aquella fundada sospecha de los especialistas respecto al conocimiento médico que Evagrio podría haber 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 *παρὰ φύσιν* de su desequilibrio¹⁵.

El criterio en que se basa Evagrio para definir un estado o una actividad como *katà* o *παρὰ φύσιν*, es, como vemos, el hecho de que dicho estado o actividad se adecue o no al fin último del hombre que es el conocimiento. Esto significa que la ignorancia es el estado propiamente antinatural del hombre, y que la anormalidad de determinados estados o actividades del alma se define en función de la profundización de la ignorancia que los mismos pueden operar.

3. La ignorancia como enfermedad del alma

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

“No es la Unidad la que, por sí misma, se pone en movimiento; sino que ella es puesta en movimiento por la receptividad del *nous*, el cual por su negligencia, desvía de ella su rostro y, por el hecho de ser privado de ella, engendra la ignorancia (*ἄγνοσία*)” (Evagrio Póntico, 1985, p. 41)

Si esta *ἄγνοσία* 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 φύσιν* del *nous*, se halla en el conocimiento divino, no es aventurado suponer que la enfermedad consistiría en la ausencia de ese conocimiento, en un particular tipo de ignorancia de Dios. Pero ¿no hemos indicado que la ignorancia respecto de Dios es valorada de modo positivo por Evagrio y llamada ignorancia infinita? Despejar esta aparente paradoja nos pondrá frente al verdadero sentido de esta ignorancia “patológica”. Vayamos desbrozando de a poco el camino para poder responder enseguida a esta última y central cuestión.

¹⁵ Nos basamos en la exposición que, respecto a esta concepción hipocrático-galénica, hace Lain Entralgo en su exhaustiva obra *La Medicina Hipocrática*. Cfr. Lain Entralgo, 1970, p. 185-194.

Este estado de ἀγνοσία que caracteriza, entonces, la existencia postlapsaria del *nous* es vinculado, algunas más páginas más adelante de la misma KG, con los conceptos de enfermedad y carencia del alma

“La riqueza del alma es la ciencia, y su pobreza la ignorancia; pero si la ignorancia es privación de ciencia, la riqueza es anterior a la pobreza, y la salud del alma a su enfermedad” (Evagrio Póntico, 1952, p. 63)

¿Qué significa plantear la enfermedad en estos términos? Por lo pronto inscribirla en una doctrina metafísica muy presente en la Patrística y que Evagrio, que la sigue devotamente, ha desarrollado en capítulos anteriores de esta misma obra. Dicha doctrina se refiere a la prioridad ontológica absoluta del bien sobre el mal, y a la concepción del mal como privación o falta¹⁶. Cabe preguntar, pues, ¿qué significa plantear la enfermedad en el marco de esta doctrina? ¿De qué estado previo “indestructible” (Evagrio Póntico, 1985, p. 37) es ella privación? Evagrio lo dice claramente: de la participación de la Unidad y, en ella, del conocimiento inagotable de la Trinidad Divina¹⁷. Evagrio pone en esta *gnosis* definitiva pero interminable, el fin itinerario cristiano que es retorno a un estado perdido, y habla de ella como del estado completo de salud:

“Cuando la naturaleza racional reciba la contemplación que le concierne, entonces toda la potencia del *nous* será sana” (Evagrio Póntico, 1985, p. 67).

“Las almas que están en la salud de la Unidad (μονάδος ὑγεία) no tienen necesidad de este espesor material [que es el cuerpo]” (Evagrio Póntico, 2007, p. 111)

“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 Trinidad” (Evagrio Póntico, 1993, p. 60-1)

En los escolios 23 y 64, complementarias entre sí, del comentario evagriano a Proverbios 2, 17 y 5, 18 respectivamente, reaparece esta idea de la enfermedad como privación y alejamiento de la *gnosis* (Evagrio Póntico, 1987, pp. 116-7, 156-7). La mujer de la juventud de los proverbios es la Θεοῦ γνῶσιν (ciencia de Dios) que nos ha sido dada desde el origen (ἀρχή), y que designa la condición primera (πρότερος κατάστασις). Ella ha sido abandonada y olvidada por una “malvada decisión” (βουλή κακή). Pero –Evagrio insiste– este abandono y olvido constitu-

¹⁶ A lo largo de la primera centuria de KG, Evagrio deja bien establecido su adhesión a esta doctrina metafísica desarrollada ya por sus predecesores. En por lo menos 4 *kephalaia* de dicha centuria, empezando significativamente por el que abre esta fundamental obra evagriana, el monje del Ponto establece claramente la subsistencia del Bien primero y la concepción del mal como privación de dicho Bien. Junto al primero deben considerarse, a fin de tener una idea completa del modo en que esta doctrina se presenta en nuestro autor, los *kephalaia* 39, 40 y 41 de la misma centuria. 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 (2009, p. 156-7). 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. Larchet, 2000, pp. 39-43, 58-9.

¹⁷ Para tener una idea precisa de la idea de Unidad en Evagrio, remitimos a uno de los trabajos más completos y actualizados del asunto perteneciente a Gabriel Bunge (2009).

yen una enfermedad (νόσος) que es secundaria en relación a la salud (ύγείας), que viene después de ella. La salud, dirá asimismo en el escolio 77, no ha aparecido con la eliminación de la enfermedad: ésta es en verdad una privación de aquélla (1987, p. 177).

Es en relación a estos conceptos que puede ser entendida una elocuente expresión que usa Evagrio en el escolio 200 de la misma obra para calificar la incapacidad de contemplar y la pérdida de las nociones de Dios. A saber, “la más total locura” (παντάπασιν ἀλογίαν), traduce Géhin. En el mismo sentido dirá, en el escolio 185, que la ciencia hace cesar la sinrazón, la locura (Ἄνοιαν παύει γῶσις). En la ciencia de Dios, en efecto, se encuentra el bien propio (ἰδία) de la naturaleza racional, dirá además en el escolio 66. El término ἰδία designa, también, la condición de propio, de perteneciente a uno mismo, que algo puede tener. La ciencia de Dios, es algo propio de la naturaleza racional de tal manera que, como bien señala Hausherr, ella entra en su propia definición (Hausherr, 1932, p. 358): la naturaleza racional *es* receptividad intelectual de la Unidad Divina, de la ciencia de Dios.

El pasaje de la ignorancia a la ciencia verdadera, es una auténtica resurrección del *nous*, dirá nuestro autor en KG (p. 187). En efecto, el *nous* saldría del estado de enfermedad y muerte que para él, potencia cognoscente de Dios, significa la ignorancia, cuando acceda o retorne al conocimiento esencial del que es susceptible y por el cual participará de la Unidad. Este *kephalaion* es paralelo a aquel ya citado que nos indicaba que la naturaleza racional estará completamente sana cuando reciba la contemplación que le concierne. Se comprende así que el Póntico afirme expresamente, hacia el final de KG, que la salida de la ignorancia es una auténtica curación (p. 245). Curación inteligible y salida fuera de la ignorancia son puestas en correspondencia aquí a partir de imágenes bíblicas que sirven de símbolos. La retroversión griega de S₁ pone en paralelo con la salida de la ignorancia el concepto de salud oculta o escondida (ύγείας κρυπτῆς). Se trata de aquella salud de la Unidad (μονάδος ύγεία) de que habláramos más arriba, en la cual “contemplaremos al santo y oculto (κρυπτόν) Padre” (Evagrio Póntico, En línea2), accederemos a la “Ciencia de la Trinidad Santa” (Evagrio Póntico, 1993, p. 61).

Todo esto explica por qué nuestro autor, en varios lugares de su obra, pone en el pasaje de la ignorancia a la ciencia el objetivo de la acción terapéutica del Cristo Médico, o de quien, en el esquema evagriano, puede participar de dicha acción, a saber, el gnóstico o *Abbas* (Evagrio Póntico, 1985, p. 90; 1987, p. 261), al que, en la tradición cristiana, el hombre espiritual perturbado por sus pensamientos se acerca a buscar una palabra curativa.

Ahora bien, establecido que la ignorancia es la enfermedad del alma para Evagrio, es necesario, si queremos conocer en profundidad lo que caracteriza al estado de enfermedad, precisar mejor de qué conocimiento sería 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 aparente contradicción que ya hemos formulado al iniciar este apartado: ¿No habíamos indicado que la ignorancia respecto de Dios resulta una condición perpetua del *nous* frente a un objeto de conocimiento inagotable, y en este sentido es valorada de modo positivo por nuestro autor? ¿Cómo puede entonces la ignorancia finita o limitada en que Evagrio cifra la enfermedad, tener también como objeto de *a-gnosis* a Dios?

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

“Aquel que ve al Creador según la armonía de los seres, no es su naturaleza lo que conoce, sino su sabiduría, con la cual ha hecho toda cosa; yo quiero decir no la sabiduría esencial, sino aquella que aparece en los seres, aquella que tienen la costumbre de llamar contemplación natural esos que son expertos en estas cosas. Y si esto es así, cuánta es la locura de esos que dicen que conocen la naturaleza de Dios” (1985, p. 199)

Al ver al Creador en la armonía de los seres –es decir, al acceder a la contemplación natural, al vencer la ignorancia finita¹⁸– no es la naturaleza del Creador lo que conocemos –respecto de la cual tenemos una ignorancia infinita, ilimitada (ἀπέραντος)– sino la sabiduría con que ha hecho todas las cosas. Es decir que lo que la ignorancia negativa desconoce es la sabiduría divina que aparece en los seres, los principios que presiden la existencia de los seres y el designio divino sobre ellos. Desconoce los *logoi* 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 *logoi* 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)¹⁹. Estos *logoi* son así, espejo de la bondad de Dios, de su potencia y su sabiduría (Evagrio Póntico, 1985, p. 61).

Ahora bien, la ignorancia es posterior al conocimiento (es privación de éste) y es, por otro lado, consecuencia inmediata de la caída ¿Qué sabiduría divina presente en los seres es entonces la que tenía antes de la caída el *nous*? No puede ser, primariamente, la que está presente en los seres materiales pues éstos en la metafísica evagriana comienzan a ser una vez consumada la caída, es decir, cuando la ignorancia negativa es ya un estado del *nous*. Es más, la creación corporal para Evagrio es un modo en que el Creador auxilia al ser racional para que éste vuelva a la Unidad²⁰. Si la sabiduría que ignora el *nous* al caer es la sabiduría con que Dios ha hecho los seres, lo que el *nous* ignora es la sabiduría con que Dios lo ha creado a él, pues los seres creados en los que aquella sabiduría se manifestaba antes de su caída eran los seres racionales, entre los cuales él mismo se contaba. El *nous* ha perdido con la caída el conocimiento del designio divino sobre él mismo, desconoce los principios que han presidido su existencia, desconoce su *logos*. Ignora así, según aquello de los escolios a los salmos, que Dios es su Creador que lo llevó del no ser al ser, ignora que Dios es sabio, providente y juez que ha dispuesto todo (creación, edades, mundos) para su salvación y eterna beatitud.

Esta idea que podemos deducir del planteamiento metafísico evagriano explica, por ejemplo, el significativo uso, que se puede encontrar en algunos pasajes de la

¹⁸ 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” (En Línea3). El texto pertenece al escolio 2 del versículo 3 del salmo 44.

¹⁹ Evagrio Póntico, En línea3. El texto pertenece al escolio 8 del versículo 16 del Salmo 138.

²⁰ Todas las edades, mundos y cuerpos son, en Evagrio, un efecto de la providencia de Dios que ha querido con ellos facilitar el retorno de los *noes* a la unión con Dios y reconquistar la ciencia primera. A propósito de esto Cfr. Evagrio Póntico, 1985, pp. 101, 115; y ver Dysinger, 2005, p. 33; Guillaumont, 2009, p. 347.

obra evagriana, 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 peca (1998a, p. 240-245). ¿Cuál es la razón que aduce nuestro autor para explicar por qué dicha imagen no tiene rostro? Porque “nunca lo ha visto”, indica la traducción de Sources Chrétiennes. Como indican Casiday (2013, p. 173) y Corrigan (2009, p. 117), 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 escribe a partir de su propia experiencia, no haya visto nunca su propio rostro pues los testimonios biográficos subrayan con énfasis que, durante su juventud, nuestro filósofo fue muy vanidoso, amante de la vestimenta hasta el extremo de mudar de ropa tres veces por día. La observación de Casiday a la traducción del verbo θεάομαι (θεασάμενος en el original) resulta aquí oportuna y esclarecedora (Casiday, 2013, p. 173). En efecto, antes de decir “nunca lo ha visto”, sería más apropiado decir “nunca lo ha contemplado”, una traducción que también es admitida por el texto griego y que resulta más inteligible a la luz del completo pensamiento evagriano.

El rostro representa en el pensamiento de Evagrio el *logos* del alma. Y el *logos* 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 *logoi* de las cosas. El rostro es, por lo demás, aquello que el *nous* ha desviado de la Unidad (Evagrio Póntico, 1985, p. 41) 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 en Póntico en KG (1985, p. 161). Ese rostro que se reconoce en la virtud designa –indica nuestro autor– el *logos* del hombre²¹, 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” (Evagrio Póntico, 1987, p. 195). El rostro del alma es el *nous* salido de las manos del creador y “vidente” en cuanto tal. Ahora bien, el *logos* 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 *logos* de sí, no puede contemplar su rostro y asume entonces una imagen de sí incompleta, reducida al cuerpo, sin su *logos*.

4. Ignorancia y desorden pasional. La filautía y los logismoí

Con la consideración de la ignorancia al inicio de nuestro tratamiento de la enfermedad en nuestro pensador tardoantiguo, 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”.

²¹ Evagrio Póntico, En línea3. El texto pertenece al escolio 1 del versículo 1 del salmo 33: “πρόσωπον δὲ ἀνθρώπου ἡ γραφή πολλάκις τὸν λόγον λέγει”.

Establecido que 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* (φιλαυτία). Para comprender cómo partiendo de la ignorancia terminamos en los *logismoí* (pieza clave de la psicología evagriana que designa la actividad cognitiva propia del alma enferma), resulta necesario prestar atención al concepto de *filautía*, que tiene un desarrollo breve pero significativo en la obra de Evagrio.

Hay dos cosas que llaman inicialmente la atención al acercarse a esta noción 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 realizadas en el marco de lacónicas afirmaciones, muy significativas desde el punto de vista doctrinal. La primera la encontramos en las llamadas “Spirituales Sententiæ per alphabeticum dispositæ”, o, simplemente, “Máximas” como traduce Sinkewicz:

“¡Oh lo que procede de la filautía que odia todo!” (2003, p. 231) (Ὠ ἀπὸ τῆς φιλαυτίας τῆς πάντα μισούσης²²)

La segunda, doctrinalmente más densa si cabe, en el opúsculo *Skemmata*

“El primero de todos los pensamientos es el de la filautía; después de éste, vienen los ocho” (Evagrio Póntico, 2001, p. 528) (Πρῶτος πάντων λογισμός ἐστὶν ὁ τῆς φιλαυτίας, μεθ’ ὃν οἱ ὀκτώ²³)

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”. Se trata de uno de los conceptos más mencionados y precisados en este texto. 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 obra²⁴. 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 (Kalvemaski, *En línea*; Bunge, 2009, p. 15). Considerando esto podría entenderse por qué 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 *filau-*

²² Texto griego de la patología Griega disponible en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/06_Sents/00a_start.htm Visitado el 10-10-2016.

²³ Texto griego de la patología Griega disponible en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/05_Skemm/00a_start.htm. Visitado el 10-10-2016.

²⁴ Cf. Géhin, 2007, p. 46. Toda la introducción del autor a la edición de Sources Chrétiennes, sirve a los fines de tener una mayor noticia de la naturaleza de esta obra y de su indudable condición evagriana. Ver también la sección “Writings” del sitio web más importante acerca de Evagrio, “Guide to Evagrius Ponticus”, editado por Joel Kalvesmaki: <http://evagriusponticus.net/corpus.htm>.

tía un lugar preponderante y muy relevante desde el punto de vista doctrinal. A la luz de esto se entiende la importancia creciente que Evagrio 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...” 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 obra, Paul Géhin (2007, p. 81-2), cuanto quienes la han comentado, como Jean-Claude Larchet (2007b) y Gabriel Bunge (2009, p. 23-6), o quienes iniciaron su estudio como Joseph Paramelle (1978, p. 109-113). Se trata de la indicación respecto a la importancia que tiene la obra “Capítulos...” en la elaboración de las “Centurias sobre la Caridad” de Máximo el Confesor. No es nuestro objeto analizar aquí las muchas vinculaciones que podrían establecerse entre el monje del Ponto y el de Constantinopla 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 que el teólogo de Constantinopla tendría en este tema. Le dedica solo un breve párrafo (Hausherr, 1952, p. 39). 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 escribió su libro no conocía estas últimas enseñanzas de Evagrio recopiladas por sus discípulos. De otro modo, su consideración de nuestro autor probablemente hubiera sido más amplia y significativa (Géhin, 2007, p. 61). 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 pone de manifiesto, por ejemplo, el vínculo causal que el santo constantinopolitano establece entre la ignorancia y la *filautía*. Pues bien, se trata, según creemos, de un vínculo que puede y debe buscarse en Evagrio si lo que procuramos es inteligir su noción de enfermedad del alma.

Pues bien, vayamos, ahora sí, al tratamiento evagriano de la *filautía*.

Comentando un pasaje del Eclesiastés, nuestro autor señala, haciéndose eco del salmo 48,

“él 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 asemejado” (Evagrio Póntico, 1993, p. 93)

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, encuentra en la noción de *filautía* el eslabón intermedio que podría dar completa intelegibilidad al planteamiento etiológico evagriano.

La *filautía*, en efecto, resulta en nuestro autor el amor hacia un yo que ha sido reducido al cuerpo. Es, por así decir, amor al yo-cuerpo. Recordemos que en virtud de la ignorancia, el hombre es incapaz de percibir su *logos* y la imagen y noción que

tiene de sí, está reducida al cuerpo. Ama entonces esa imagen de sí incompleta y mutilada. En este sentido, se comprende que al hablar de la *filautía* Evagrio subraye que se trata de la pasión primordial, la que da origen a todas las demás. Se le llama, en la compilación de los discípulos (Evagrio Póntico, 2007), madre de todos los vicios (p. 159), el vicio fundamental de donde parten todas las pasiones (p. 187), la raíz de todos los males (p. 215), todo lo cual es un eco de aquella aseveración de los *Skemmata*: el primero de todos los *logismoi* de donde vienen los demás. Las pasiones *parà phýsin* buscan la satisfacción de ese cuerpo amado.

Atendamos a dos de los textos en los que esta compilación de la enseñanza evagriana se refiere a la *filautía*.

“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.” (Evagrio Póntico, 2007, p. 145)

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). La pasión por –o en favor de– el cuerpo es la propia de la *filautía*. La *filautía* no es, sin más, amor del cuerpo. El amor del cuerpo es propio de la *filautía*. La *filautía* es amor de sí²⁵, pero un amor de sí limitado al cuerpo. Hay una concepción de sí limitada al cuerpo que determina esta *filautía* “patógena” la cual tendrá como pasión propia el amor al cuerpo porque el sí mismo que se ama parece ser cuerpo y nada más. Aquí vemos que la ignorancia de sí está operando en el surgimiento de la *filautía*. Ésta es un amor que nace de una concepción limitada de sí. Esta concepción es la que reduce el propio yo al cuerpo. Por ello la pasión por el cuerpo es la propia de la *filautía*, es decir del amor de un sí mismo, de un yo, que se identifica con el cuerpo. Todas las pasiones dependen de esta inicial y por ello 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.

En el siguiente texto que consideraremos esta idea es retomada y profundizada. Asimismo entran en consideración nuevos elementos que son comprendidos a la luz de tal idea y que resultan muy importantes en el marco de lo que podría llamarse la “psicología evagriana”.

“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 (*logismoi*).” (Evagrio Póntico, 2007, p. 157-9)

Esta es la primera parte del capítulo. 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*. Éstos son, en la elaborada psicología evagriana, la actividad cognitiva característica del alma enferma o apasionada, o, como indica Forthomme, la

²⁵ Y en este sentido puede encontrarse una *filautía* recta en el pensamiento antiguo. Cf. Hausherr, 1952, p. 13-25.

estructura lógica de las pasiones (Forthomme, 2000, p. 500). 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 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 sobre ella descaradamente, entonces ella no puede deshacerse de ellos, porque ella ha acogido las pasiones fundamentales capaces de engendrarlos” Evagrio Póntico, 2007, p. 159)

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 *flautía* 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 τινά ἐπαγγέλλων), una flexibilización que establezca una aveniencia entre el deber ascético y el cuidado del cuerpo. Sin violentar al alma –la cual es abordada con dulzura, con suavidad (πρῶως)– 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 inteligentes” que vienen de la parte pasional del alma (Evagrio Póntico, 1985, p. 239), “horadando de ese modo la libertad del hombre” (Peretó Rivas, 2011, p. 160). Acogiéndolos ha dado mayor fuerza a las pasiones que se van adueñando del alma. Con los *logismoi* la *flautía* busca garantizar su reinado en el alma profundizando la ignorancia pues las pasiones desbordadas osurecen la inteligencia con pensamientos que crean realidades ficticias. El estudioso argentino, Peretó Rivas, ha usado en dos de sus trabajos la expresión “metarrealidad” para referirse a la posible invención intramental que pueden fraguar los *logismoi*. Éstos, creando un conocimiento falso, pueden hacer vivir en una realidad ficticia al monje, profundizando así su enfermedad pues se aleja cada vez más del conocimiento. (cfr. Peretó Rivas, 2013, p. 240-1; 2014, p. 87-92). En efecto, para aproximarse a los inteligentes, afirma Evagrio en KG, es decir, para comenzar a vencer la ignorancia, es necesario “no unirse más al *logismos* que viene de la parte pasible del alma” (1985, p. 241)²⁶.

5. Conclusión

Con la consideración de la ignorancia y la *flautía* creemos haber atendido a las exigencias del sistema evagriano a la hora de intentar delimitar su concepción de enfermedad del alma. La ignorancia es propiamente la enfermedad que padece el alma

²⁶ El texto de este *kephalaion* se conserva en su original griego: “Ὁ νοῦς τὸ τηλικαῦτα ἐπιβάλλει τοῖς νοητοῖς, ὁπνίκα ἂν μηκέτι ποιῶται τοῖς ἀπὸ τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς λογισμοῖς.” (Disponible en: http://www.Idysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm, consultado el 10-10-2016)

pues se trata del estado contranatura del *nous*, que es el centro de la persona. Siendo una ignorancia que afecta fundamentalmente la autopercepción –ignorancia de sí– reduciendo la propia persona a la dimensión material, se comprende que de lugar a un amor de sí no conforme a la naturaleza. La pasión por el cuerpo que caracteriza a esta *flautía* resulta el origen inmediato de todo el dinamismo cognitivo-pasional propio del alma enferma.

6. Referencias bibliográficas

Obras y traducciones de Evagrio Póntico:

- Evagrio Póntico (1970). *The Praktikos: Chapters on Prayer*. Introducción, traducción y notas de J. E. Bamberger, Kentucky, Cistercian Publications.
- Evagrio Póntico (1971). *Traité Pratique ou le moine*. Introducción, traducción y notas de Antoine Guillaumont y Claire Guillaumont, Sources Chrétiennes 171, Paris, Cerf.
- Evagrio Póntico (1985). *Les six centuries des 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique*, Traducción de Antoine Guillaumont, Patrologia Orientalis T. XXVIII, fascicule 1, Paris, Brepols.
- Evagrio Póntico (1987). *Scholies aux Proverbes*. Introducción, traducción y notas de Paul Géhin, Sources Chrétiennes 340, Paris, Cerf.
- Evagrio Póntico (1989/2008). *Le gnostique ou a calui qui est devenu digne de la science*. Introducción, traducción y notas de Antoine Guillaumont y Claire Guillaumont, Sources Chrétiennes 356, Paris, Cerf.
- Evagrio Póntico (1989). *Praktikos oder Der Mönch*. Traducción y notas de Gabriel Bunge. Köln, Luthé-Verlag.
- Evagrio Póntico (1993). *Scholies à l'Éclésiaste*. Introducción, traducción y notas de Paul Géhin, Sources Chrétiennes 397, Paris, Cerf.
- Evagrio Póntico (1995). *Obras espirituales*. Introducción, traducción y notas de José I. González Villanueva y Juan Pablo Rubio Sadia, Madrid, Ciudad Nueva.
- Evagrio Póntico (1996). *Gli otto spiriti della malvagità*. Introducción, traducción y notas de Francesca Moscatelli, Milano, San Paolo.
- Evagrio Póntico (1998a). *Sur les pensées*. Introducción, traducción y notas de Paul Géhin, Claire Guillaumont y Antoine Guillaumont, Sources Chrétiennes 438, Paris, Cerf.
- Evagrio Póntico (1998b). *Trattato Pratico sulla vita monástica*. Introducción, traducción y notas de Lorenzo Datrino, Roma, Città Nuova.
- Evagrio Póntico (1999). *La preghiera*. Introducción, traducción y notas de Vincenzo Messina, Testi Patristici 117, Roma, Città Nuova.
- Evagrio Póntico (2001). *Skemmata*. Introducción, traducción y notas de William Harmless y And Raymond R. Fitzgerald. En: "The sapphire light of the mind: the Skemmata of Evagrius Ponticus", *Theological Studies* 62: 498-529.
- Evagrio Póntico (2003). *Evagrius of Pontus. The greek ascetic corpus*. Introducción, traducción y notas de Robert E. Sinkewicz, New York, Oxford University Press.
- Evagrio Póntico (2005). *Contro i pensieri malvagi. Antirrhethikos*. Introducción de Gabriel Bunge, Traducción y notas de Valerio Lazzeri, Magnano, Qiqajon.
- Evagrio Póntico (2006). *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri e consigli di vita. I vizi opposti alle virtù*. Introducción, traducción y notas de Lucio Coco, Milano, San Paolo.
- Evagrio Póntico (2006). *Evagrius Ponticus*. Introducción, traducción y notas de Augustine Casiday, London, Routledge.

- Evagrio Pónico (2007). *Chapitres des disciples d'Évagre*. Introducción, traducción y notas de Paul Géhin, Sources Chrétiennes 514, Paris, Cerf.
- Evagrio Pónico (2009). *Talking back. A monastic handbook for combating demons*. Introducción, traducción y notas de David Brakke, Kentucky, Cistercian Publications.
- Evagrio Pónico (2010). *Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*. Introducción, traducción y notas de Lucio Coco, Roma, Città Nuova.
- Evagrio Pónico (2015). *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Introducción, traducción y notas de Illaria Ramelli, Writings from the Greco-Roman World, Atlanta, SBL Press.
- Evagrio Pónico (En línea1). *Kephalaia Gnostica*. Introducción, traducción y notas de Luke Dysinger. En: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm, visitado el 10-10-2016.
- Evagrio Pónico (En línea2). *Letters*. Introducción, traducción y notas de Luke Dysinger. En: http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters/00a_start.htm, visitado el 10-10-2016.
- Evagrio Pónico (En línea3). *Scholia on Psalms*. Introducción, traducción y notas de Luke Dysinger. En: http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm, visitado el 10-10-2016.

Estudios:

- Alby, J. C. (2015). *La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*. Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe.
- Balthasar, H. B. (1965). "The Metaphysic and Mystical Theology of Evagrius", *Monastic Studies* 3: 183-195.
- Bettiolo, P. (2009). "Discernimento dei pensieri e conoscenza del cuore. Natura e sovrenatura nell'insegnamento di Evagrio Pontico", *Rivista di Storia del Cristianesimo* 6: 43-63.
- Boudon-Millot, V. & Pouderon, B. (2005). *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*. Actes du IIIe Colloque international d'études patristiques. Paris, Beauchesne.
- Bouyer, L. (1982). *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, New York, Seabury.
- Bundy, D. (1992). "The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Version (S₁) of the Kephalaia Gnostica 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: 577-584.
- Bunge, G. (1994). *Paternité Spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*. Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine.
- Bunge, G. (2007). *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acedie*. Bellefontaine, Abbaye de Bellefontaine, Serie Spiritualité Orientale 52.
- Bunge, G. (2009). "Encore une fois: Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d'Évagre le Pontique", *Adamantius* 15: 9-42.
- Casiday, Augustine (2013). *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: beyond heresy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Casiday, A. (2015). "Connaissance de soi et examen de conscience – Évagre le Pontique (IV^e siècle)". *Communio* XL: 39-48.
- Cataldo, G. (2007). *Vita come tensione nell'antropologia di Evagrio Pontico*. Bari, Ecumenica Editrice.
- Corrigan, K. (2009). *Evagrius and Gregory: mind, soul and body in the 4th century*. Farnham, Ashgate Publishing Company.

- Corrigan, K. (2013). "Suffocation or Germination: Infinity, Formation and Calibration of the Mind in Evagrius' Notion of Contemplation", en M. Tobon (ed.), *Studia Patristica LVII*. Leuven, Peeters: 9–26.
- Corrigan, K. (2016). "Thoughts that Cut; Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Ponticus", en J. Kalvesmaki and R. D. Young (eds.), *Evagrius and His Legacy*. South Bend, University of Notre Dame Press: 49–72.
- Dysinger, L. (2004). "Healing Judgment: 'Medical Hermeneutics' in the Writing of Evagrius Ponticus", en M. Bielawski y D. Hombergen (eds.), *Il monachesimo tra eredità e apertura: atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano"*, Roma, Pontificio ateneo S. Anselmo.
- Dysinger, L. (2005). *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. New York, Oxford University Press.
- Dysinger, L. (2013). "An Exegetical Way of Seeing: Contemplation and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus", *Studia Patristica* 57: 31–50.
- Dysinger, L. (2016). "Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul", en J. Kalvesmaki and R. D. Young (eds.), *Evagrius and His Legacy*. South Bend, University of Notre Dame Press: 73–95.
- Dysinger, L. (En línea). *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, visitado el 10-10-2016
- Forthomme, B. (2000). *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression: histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*. Paris: Synthélabo.
- Forthomme, B. (2005). Émergence et résurgence de l'acédie. In N. Nabert (ed.), *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle* (15-35). Paris: Beauchesnes, 2005.
- García Ballester, L. (1996). "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): 705-735.
- Géhin, P. (2007). "Introduction". En *Évagre le Pontique. Chapitres des disciples d'Évagre*. Sources Chrétiennes 514, Paris, Cerf: 19-93.
- Géhin, P. (2011). "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*, Turnhout, Brepols, *Studies in Byzantine History and Civilization* 4: 17–31.
- Guillaumont, A. (1952). "Le texte véritable des Gnostica d'Évagre le Pontique", *Revue de l'histoire des religions* 142: 156-205
- Guillaumont, A. (1996). *Études Sur La Spiritualité De L'orient Chrétien*. Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine.
- Guillaumont, A. (2009). *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris, Vrin.
- Guillaumont, A. & Guillaumont, C. (1971). Comentario a capítulo 56. En Evagrius Pónico (1971). *Traité Pratique ou le moine*, Paris, Cerf: 631-3.
- Guillaumont, A. & Guillaumont, C. (2008). Comentario a capítulo 33. En Evagrius Pónico (1989/2008). *Le gnostique ou a calui qui est devenu digne de la science*. Introducción, traducción y notas de Antoine Guillaumont y Claire Guillaumont, Sources Chrétiennes 356, Paris, Cerf: 150-1.
- Hausherr, I. (1932). "Ignorance Infinie", *Orientalia Christiana Periodica* II: 351-362.
- Hausherr, I. (1952). *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*. Roma, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae.
- Joest, C. (2004). "The significance of Acedia and Apatheia in Evagrius Ponticus. Part I", *The American Benedictine Review*, 55 (2): 121–50.

- Kalvesmaki, J. (2014). "The Soul's Cure in Letters: The Death of Gregory of Nazianzus and the Consolation of Evagrius of Pontus", *The American Benedictine Review* 65: 135-44.
- Kalvesmaki, J. and Young, R. D. (eds.) (2016), *Evagrius and His Legacy*. Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press.
- Kalvesmaski, J. (En línea). *Guide to Evagrius Ponticus*. Autumn 2016 edition (Washington, DC, 2016), evagriusponticus.net.
- Konstantinovskiy, J. (2009). *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*. Farnham, Ashgate.
- Konstantinovskiy, J. (2012). "Evagrius in the Philokalia of Sts. Macarius and Nicodemus", en Brock Bingaman and Bradley Nassif (eds.), *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*. Oxford, Oxford University Press.
- Konstantinovskiy, J. (2016). "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: 128-153.
- Laín Entralgo, P. (1970). *La Medicina Hipocrática*. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente.
- Laín Entralgo, P. (2005). *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Barcelona, Anthropos.
- Larchet, J.-C. (2007a). "Recension: 'Chapitres des disciples d'Évagre'". *Orthodoxie. L'information orthodoxe sur internet*. Disponible en: <http://orthodoxie.typepad.com/orthodoxie/2007/10/recension-chapi.html#more>
- Larchet, J.-C. (2007b). *Thérapeutique des maladies spirituelles*. Paris, Cerf.
- Marchini, D. (2009). "La tradizione latina del De Octo spiritibus malitiae di Evagrio Pontico", en G. Heidl y R. Somos (eds.), *Origeniana nona. Origen and the Religious Practice of his Time*, Pécs, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 228: 565-575.
- Padrón, H. (En prensa). "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, visitado el 10-10-2016.
- Paramelle, J. (1978). "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* vol. 6-7: 101-113.
- Peretó Rivas, R. (2011). "Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media", *Studium. Filosofía y Teología* 27: 157-171.
- Peretó Rivas, R. (2013). "Evagrio Póntico y la acedia. Entre ángeles y demonios", *Studia Patristica* 67, Leuven, Peeters: 239-245.
- Peretó Rivas, R. (2014). "Conocimiento e ignorancia en Evagrio Póntico", *Cauriensia* IX: 75-93.
- Peretó Rivas, R. (2015a). "Las doctrinas secretas en la obra de Evagrio Póntico", *Mediaevalia* 32: 15-28.
- Peretó Rivas, R. (2015b). "La 'Kephálaia gnóstica' de Evagrio Póntico: sus dos versiones y la discusión contemporánea", *Stylos* 24: 193-201.
- Ramelli, I. (2013). "Evagrius and Gregory: Nazianzen o Nyssen? A Remarkable Issue That Bear son the Cappadocian (and Origenian) Influence on Evagrius", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 23: 117-37.
- Ramelli, I. (2015) "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: xi-lxxxviii.

- Rondeau, J.-M. (1960). “Le commentaire sur les Psaumes d’Évagre le Pontique”, *Orientalia Christiana Periodica* 26: 307-348.
- Stewart, C. (2011). “Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions”, *Modern Theology* 27 (2): 263–275.
- Stewart, C. (2016). “Evagrius beyond Byzantium The Latin and Syriac Reception”, en J. Kalvesmaki and R. D. Young (eds.), *Evagrius and His Legacy*. South Bend, University of Notre Dame Press: 206–235.
- Tobon, M. (2010). *Apatheia in the Teachings of Evagrius Ponticus*. PhD, London, University College. Disponible en: <http://discovery.ucl.ac.uk/19900/>, visitado el 10-10-2016.
- Vazquez, S. (2015). “Las implicancias psicopatológicas de la acedia en Evagrio Pónico”, *Revista latinoamericana de psicopatología fundamental* 18 (4), 693-717.
- Watt, J. (1980). “Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius’ Centuries”, *Oriens Christianus* 64: 65–81.
- Watt, J. (1982). “The Syriac adapter of Evagrius’ Centuries”, *Studia Patristica* 17 (3): 1388–95.
- Young, R. D. (2013), “The Path to Contemplation in Evagrius’ Letters”, in Monica Tobon (ed.), *Studia Patristica LVII*. Leuven, Peeters: 75–86.

