

Artículos


La contemplación natural en Evagrio Póntico: un diálogo terminológico con algunas filosofías antiguas

ROK BECAN

Escuela Internacional de doctorado

Universidad Pontificia Comillas – Madrid (España)

rbecan@comillas.edu

 <https://orcid.org/0009-0007-6234-6399>

Resumen: El presente estudio analiza la *phusikē* de Evagrio Póntico y su terminología subyacente. El objetivo central es la comprensión de la contemplación natural mediante un enfoque comparativo que dialoga con tradiciones filosóficas desde Anaxágoras hasta Plotino. A través de este análisis, el alma racional media entre Dios y su creación. Con el desarrollo de la capacidad contemplativa, tanto la gracia como la naturalidad propician el discernimiento humano de los conocimientos verdaderos, lo que puede fundamentar la conversión ecológica.

Palabras clave: contemplación natural, *theōria phusikē*, Evagrio Póntico, ecología integral.

Abstract: This study examines Evagrius Ponticus's *phusikē* and its foundational terminology. The study aims to shed light on natural contemplation by means of a comparative and textual approach that engages philosophical traditions from Anaxagoras to Plotinus. According to this analysis, it is the rational soul that mediates between the divine and creation. As a person's contemplative capacity grows, both divine grace and natural disposition contribute to human discernment of true knowledge, thereby offering a foundation for ecological conversion.

Keywords: natural contemplation, *theōria phusikē*, Evagrius Ponticus, integral ecology.

1. INTRODUCCIÓN

Según Evagrio Póntico (ca. 345-399), “el cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador, que se compone de la *praktikē* [ascética], de la *phusikē* y de la *theologikē*” (*Práctico o El monje* = *Pra* 1)¹. O sea, la *contemplación natural* (θεωρία φυσική = *phusikē*) se ubica en el centro del progreso espiritual. Conviene recordar que Evagrio provenía del ambiente de los padres capadocios, alcanzó el archidiaconato y asistió al concilio de Constantinopla. Nuestro tema aparece en los diez y siete últimos años de su vida monacal en Egipto, tras su maduración y producción del *corpus ascético*². El tema brota en otros tres corpus: los escolios exegéticos³, las 64 cartas⁴ y las sentencias (*Gnōmai*) con las reflexiones (*Skemmata* = *Skem*)⁵. Finalmente, florece con la trilogía gnóstica, que une *Práctico* en una segunda redacción con *Gnóstico* (= *Gno*) y *Capítulos gnósticos* (= *CG*)⁶.

Los tratamientos eco-teológicos contemporáneos⁷ sobre la *phusikē* tienden a deslizarse hacia la primera o la tercera de las etapas. Una

¹ Ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συννεστός (E. PÓNTICO, *Obras espirituales*, ed. J. I. GONZÁLEZ, trad. J. P. RUBIO [Biblioteca de patrística 28 = BP 28; Ciudad Nueva, Madrid 1995] 136; ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, II, trad. y ed. A. – C. GUILLAUMONT [SC 171; Cerf, Paris 1971] 498).

² Usamos, además, *Sobre los pensamientos* = *Pens*, *Sobre la oración* = *Or*. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées* (SC 438; 1998); *Chapitres sur la prière* (SC 589; 2017); en ambos casos trad. y ed. P. GÉHIN (Cerf, Paris). Otras ediciones: EVAGRIO PÓNTICO, *Per conoscere lui*, trad. e intro. P. BETTILOLO (Qiqajon, Magnano 1996); EVAGRIUS PONTICUS, *The Greek Ascetic Corpus*, trad. y ed. R. E. SINKEWICZ (Oxford University, Oxford-NY 2003).

³ *Escolios: al Eclesiastés, a los Proverbios, a los Salmos* = *Esc*. [2]–Qo [1,1].

⁴ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Lettres*, trad. y ed. P. GÉHIN (SC 652; Cerf, Paris 2025).

⁵ W. HARMLESS – R. R. FITZGERALD: “The sapphire light of the mind. The *Skemmata* of Evagrius Ponticus”, *Theological Studies* 62 (2001) 498-529; J. MUYLDERMANS, “Note additionnelle: Evagriana,” *Le Muséon* 44 (1931) 369-383.

⁶ A. – C. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique* (Vrin, Paris 2004) 163.

⁷ Entre 34 aportaciones que resumen la tradición religiosa ortodoxa, por ejemplo, solo dos tratan la *phusikē* de Evagrio. Véase J. CHRYSAVGIS – B. FOLTZ (eds.), *Toward an Ecology of Transfiguration. Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation* (Fordham University, NY 2013) 3.332.412.419.

reflexión antropológica⁸ explica la *phusikē* por la *praktikē* y una “ecología contemplativa” por la *theologikē*⁹. Nos centraremos en lo *natural* y en la terminología subyacente sin abordar directamente las cuestiones de Cristo y las escatológicas¹⁰. Así, el artículo examina primero la recepción del pensamiento evagriano y los conceptos de contemplación y conocimiento natural en diálogo con algunas filosofías antiguas. Luego analiza la reformulación evagriana de los *logikoi*, para concluir con las implicaciones teológicas y espirituales de la contemplación natural.

2. RETOS Y RECEPCIÓN EVAGRIANA

Nuestra investigación se enfrenta a dos retos: primero, Evagrio no dedica ninguna obra en particular a la contemplación natural, sino que está diseminada en diversas terminologías y perspectivas. Su estilo fragmentario y hermético —menos en cartas— buscaba la memorización y la meditación monástica¹¹. Solo así alcanza una sistematicidad que un investigador contemporáneo, con su tarea de proponer un relato coherente, con dificultad sigue¹².

Segundo, la complejidad de la tradición y de su recepción, sumada a la vastedad y heterogeneidad de la literatura secundaria, determina que, incluso en el siglo XXI, este campo de estudio continúe siendo en gran medida inexplorado y se halle aún en proceso de consolidación crítica.

⁸ M. L. TOBON, “Letting our light shine into the heavens. Evagrius on the Spiritual Life”, en *Ex Corde: Franciscan Studies in Theology*, 15 (Franciscan International Study Centre, Canterbury 2015) 77-95.

⁹ D. E. CHRISTIE, *The Blue Sapphire of the Mind. Notes for a Contemplative Ecology* (Oxford University, NY 2013) 141ss.

¹⁰ R. PERETÓ, “La cristología de Evagrio Póntico en la discusión contemporánea”, en E. MORALES (ed.), *Eucaristía, del Misterio de Cristo al Hombre Divinizado* (San Benito, Buenos Aires 2019) 185ss.

¹¹ Véase L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus* (Oxford University, Oxford 2005).

¹² J. LEMAITRE [seudónimo de I. HAUSHERR] y otros, “Contemplation [...] Dans la littérature chrétienne orientale et byzantine”, *Dictionnaire de spiritualité* II-2 (Beauchesne, Paris 1953) coll. 1762-1787; T. ŠPIDLÍK, *La espiritualidad del Oriente Cristiano. Manual sistemático* (Monte Carmelo, Burgos 2004).

Durante los primeros 150 años posteriores a la muerte de Evagrio, su obra conoció una difusión amplia y ejerció una influencia decisiva en diversos ámbitos de la tradición cristiana. Hasta hoy es considerado un santo en la tradición armenia y copta, mientras la tradición bizantina y católica muestran una recepción favorable de su corpus ascético¹³ y de sus escolios exegeticos. A lo largo del siglo XX, esta tradición se convirtió en objeto de estudio a partir del descubrimiento de nuevos manuscritos¹⁴ y del desarrollo de la crítica histórica y textual. El desafío consistía en confrontar los fragmentos griegos y sus traducciones, al tiempo que se procuraba distinguir la voz de Evagrio de la de Orígenes, Nilo de Ancira y otros autores afines. En nuestro caso, hemos circunscrito el análisis a las fuentes anteriores y contemporáneas¹⁵, dejando de lado la tradición posterior, en la que Máximo el Confesor aparece como un reintérprete y divulgador decisivo del pensamiento evagriano¹⁶.

La trilogía gnóstica y las cartas, transmitidas principalmente por la tradición siríaca, escaparon en parte a la recepción negativa que se consolidó en Occidente. Dicha reacción, provocada por la reinterpretación excesiva de los monjes origenistas, comenzó inmediatamente tras la muerte de Evagrio y alcanzó su culminación en la segunda crisis origenista. El emperador Justiniano formuló los primeros anatemas contra algunas obras de Orígenes (543), que retoma el II Concilio de Constantinopla (553); sin embargo, solo el Sínodo del Letrán (649) anatematiza explícitamente a Evagrio y sus obras¹⁷. La publicación de la tradición siriaca por Frankenberg (1912) propició un primer impulso y von Balthasar lo reconoció como un padre decisivo

¹³ *Filokalia de los padres népticos* (Venecia, 1782), *Patrologiae cursus completus. Series graeca* vols. 17, 20, 32, 40, 65, 79. En el magisterio, JUAN PABLO II, *Carta apostólica Orientale Lumen*, AAS 87/9 (1995) 745-774, notas 31.35.

¹⁴ M. GEERARD – J. NORET (eds.), *Clavis patrum graecorum, III/1. Saeculum quartum (Patres Postnicaeni), Scriptorum Alexandrini et Aegyptii (CPG 2000-2684)* (Brepols, Turnhout 2023) 248ss. Se enumeran 33 obras de Evagrio y 22 atribuidas con dudas.

¹⁵ E. CATTANEO, “La contemplazione naturale in san Basilio di Cesarea”, *Mysterion* 3/2 (2010) 3-12.

¹⁶ J. LOLLAR, *To see into the life of Things. The Contemplation of nature in Maximus the Confessor and his predecessors* (Turnhout, Brepols 2013).

¹⁷ H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (eds.), *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum [...]* (Barcelona, Herder 1999) 205, 209, 239 – §§ 403-411, 433, 520.

en la mística cristiana hasta el punto de tratar la contemplación natural como una “metafísica”¹⁸. Un debate más amplio empezó con las publicaciones de la *Trilogía gnóstica* por la pareja Guillaumont que lo calificó como filósofo¹⁹.

En particular, los *540 Capítulos gnósticos* —reconocidos a lo largo del siglo XX como la obra mayor del corpus evagriano— presentan pasajes de filiación origenista cuya problematicidad teológica comprometió tanto la transmisión antigua como la recepción crítica contemporánea. No obstante, a partir del corpus ascético se configuró una línea de oposición en el ámbito de los estudios monásticos, tal como observa Bunge al caracterizar a Evagrio como sabio del desierto²⁰.

En el siglo XXI, con la revisión del debate en el ámbito anglófono²¹, han emergido nuevas impostaciones metodológicas²². En 2024 se consolidó un estudio comparativo de la *Trilogía gnóstica*²³. Previamente, la colección *Sources Chrétiennes* había puesto a disposición los 382 *Escolios a los Proverbios* y los 73 *al Eclesiastés*²⁴,

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, “Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus”, *Zeitschrift für Askese und Mystik* 14 (1939) 31-47.

¹⁹ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Les six centuries des Kephalaia gnostica* (PO 28; Turnhout, Brepols 1958); *Traité pratique ou Le moine*, I-II (SC 170-171; Cerf, Paris 1971); *Le gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science* (SC 356; Cerf, Paris 1989); trad. y ed. en todos casos A. (- C.) GUILLAUMONT.

²⁰ G. BUNGE, “En esprit et vérité”. *Études sur le traité Sur la prière d’Évagre le Pontique* (2010) (trad. revisada; Abbaye de Bellefontaines, Bégrolles en Mauges 2018) 19ss.

²¹ A. CASIDAY, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy* (Cambridge University, Cambridge 2013).

²² J. S. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic* (Ashgate, London-NY 2009); I. L. E. RAMELLI, *Evagrius’s Kephalaia Gnostika* (SBL, Atlanta 2015); D. T. BRADFORD, “Evagrius Ponticus and the Psychology of ‘Natural Contemplation’” *Studies in Spirituality* 22 (2012) 109-125; S. HERNÁN, *La capacidad terapéutica de la palabra en Evagrio Pónico: La palabra del gnóstico como instancia curativa de la enfermedad del alma* (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 2017).

²³ J. KALVESMAKI – R. DARLING (eds.), *Evagrius and His Legacy* (University of Notre Dame, South Bend 2016); R. DARLING y otros (trad. y ed.), *Evagrius of Pontus. The Gnostic Trilogy* (Oxford University, NY 2024).

²⁴ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies aux Proverbes* (SC 340; 1987); *Scholies a l’Ecclesiaste* (SC 397; 1993); en ambos casos trad. y ed. P. GÉHIN (Cerf, Paris).

fundamentales para la comprensión de la *phusikē*²⁵. Más recientemente, ha aparecido un acervo textual de especial relevancia para la investigación con los casi 1400 *Escolios a los Salmos*²⁶ y con ediciones digitales²⁷.

3. PERSPECTIVAS DISCIPLINARES

“Escudriñad nuestras palabras, hermanos, e interpretad con celo los enigmas de las centurias, numeradas según los seis días de la creación” (epílogo al CG VI,90)²⁸. El léxico que se usa, ciertamente, es más filosófico que exegético (*hexaameron*²⁹) y la recurrencia a los enigmas recuerda a Orígenes en *Sobre los principios*³⁰.

Más que el concepto de creación, el eje fundamental es el de *naturaleza* (φύσις, *phusis*), noción que constituye asimismo la disciplina central de los *Capítulos gnósticos*: la *phusikē*³¹. Mientras que la física moderna, desarrollada a partir del siglo XVII, se define por la cuantificación y el método experimental orientado a explicar el cómo de los fenómenos, la física antigua se distinguía por su carácter experiencial y cualitativo, centrado en la búsqueda de las causas. Aun

²⁵ B. EKMAN, “Natural Contemplation in Evagrius Ponticus’ *Scholia on Proverbs*”, en M. VINZENT (ed.) *Studia Patristica* XCV / vol. 21 (Peeters, Leuven y otros 2017) 431-439; S. HERNÁN – A. L. QUIROGA, “El itinerario cristiano según Evagrio Pónico: sus proyecciones exegéticas [...] en el libro del *Eclesiastés*”, *Mirabilia* 30 (2020) 272-292.

²⁶ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies aux Psaumes, I-II*, trad. y ed. M.-J. RONDEAU y otros (SC 614-615; Cerf, Paris 2021).

²⁷ En esloveno, EVAGRIJ PONTSKI, *Spisi in pisma (Escritos y cartas)*, trad. y ed. G. KOCIJANČIČ – A. ŠIRCA (KUD Logos, Ljubljana 2015), en línea desde 2019: https://kud-logos.si/knjige/45_Evagrij_e.pdf (consulta: 16/11/2022); Evagrio en SC 171, 340, 356, 397, 438, 514, 589, 591, 614-615, 640, en SOURCES CHRÉTIENNES, LYON y otros, *Sources Chrétiennes Online* (Brépolis, Turnhout 2023), actualización en julio 2024, en línea: <https://about.brepolis.net/sources-chretiennes-online-sco-2/> (consulta: 18/11/2024); J. KALVESMAKI (ed.), *Guide to Evagrius Ponticus: 2024 edition* (Washington [DC]), en línea: <http://evagriusponticus.net> (consulta: 17/11/2024). El pionero evagriano en línea es DYSINGER (1995-).

²⁸ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 457. Seguimos la traducción de la versión siríaca S2 de CG.

²⁹ Filón de Alejandría, Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, por ejemplo.

³⁰ I. L. E. RAMELLI, *Evagrius’s Kephalaia*, 373.

³¹ A. – C. GUILLAUMONT, *Un philosophe*, 103.

abarcando el conjunto de las ciencias naturales, formaba parte integrante de la filosofía. Fue Aristóteles quien le confirió un lugar específico dentro de las ciencias teóricas —junto con la teología y la matemática—, distinguiéndolas de las ciencias prácticas (las tres *Éticas* y la *Política*), de las productivas (*Retórica*, *Poética*) y de la disciplina instrumental, la *Lógica* (*Órganon*)³². De hecho, varias obras del Estagirita iluminan de modo particular la *phusikē* evagriana: el libro I de las *Lecciones sobre la Naturaleza* (también conocido como *Sobre los Principios*), el tratado *Sobre el alma* (en lo relativo a la estructura orgánica) y *Las partes de los animales* (642a 27), donde se encuentra la primera atestiguación del término φυσική θεωρία³³.

En general, la física platónica y aristotélica comprende la estructura corporal y su teleología dentro de un universo vivo³⁴; y no al revés (de un universo muerto y de su causalidad material al hombre). Pues,

el fin de la *praktikē* es purificar el intelecto y hacerlo impassible; el de la *phusikē*, revelar la verdad oculta en todas las creaturas. Alejar el intelecto de la materia y volverlo a la Causa original es el don de la *theologikē* (*Gno* 49)³⁵.

3.1. *Phusis*

La *phusikē* conduce a la *theologikē* por indagar los principios. Su significado es una intersección semántica. Por un lado, se refiere al comportamiento esencial o natural de una cosa; originariamente, su ser en cuanto generación o creación (tener un principio) y, más tarde, en cuanto tal. Los seres revelan la economía de la sabiduría de Dios, no su *naturaleza* (*CG* V,51). Por otro lado, alude a las cosas en cuanto seres, corpóreas, vivas (criaturas)³⁶. Aún más, la *phusis* es la relación de un ejemplar (y sus similares) con su origen y, a la vez, el modelo para establecer un orden ontológico (leyes). Finalmente, en el alma es su fuerza inherente de actuar, generar y crecer, en contraposición a su

³² ARISTÓTELES, *Física*, trad. J. L. CALVO (CSIC, Madrid 2022) xx.xxxii lx.

³³ Th. CAMELOT, *Foi et gnose* (Vrin, Paris, 1945) 25.

³⁴ R. MAIOCCHI, "Física", en *Enciclopedia filosófica* (Bompiani, Milano 32006; = *EFB*) 4317: los cuerpos "celestiales o terrestres, (in)animados".

³⁵ SC 356, 190.

³⁶ A. GUZZO y otros, "Natura", *EFB*, 7729a.

(in)capacidad exterior (τέχνη, *ars*)³⁷. Según la perspectiva estoico-cristiana: “Desde el principio, las semillas *naturales* de la virtud han sido echadas en el alma [pero los enemigos luchan para que el intelecto] no se revista de Cristo [Ga 3,27]” (Esc. 7–Sal 136,7).

3.2. Dicotomía teórica

Esta confluencia de significados se dio ya en los físicos o fisiólogos presocráticos, que identificaban un *elemento* común al *todo*. Tomando distancia del mito cosmogónico y fijándose en los fenómenos naturales, lo natural indicaba todo aquello que no era específicamente humano³⁸ a la vez que se abría el debate lógico de la distinción entre lo que es y lo que no es, tal y como lo exponen, por ejemplo, el poema de Parménides *Sobre la naturaleza* (Περί Φύσεως) y Aristóteles cuando formuló el principio de no-contradicción, comentando el (no-)ser.

Poco a poco se conceptualiza la idea y el ente supremos. Platón comprende la observación visual del universo como el modo para ordenar el alma invisible, el único ser que posee inteligencia, buscando “como *primeras*, las causas de naturaleza inteligente y, como *segundas*, todas aquellas que son movidas por otras” (*Timeo* 46d-e)³⁹. Aristóteles opone la *Filosofía segunda* (*Metafísica* 1037a, lin. 14) –la Física que trata sustancias sensibles– a la *Primera*, *theologikē*. Esta, tratando el ente inmaterial inmóvil y el ente en cuanto tal, da principio a todas las ciencias. Pero, solo Andrónico de Rodas (s. I a.C.) llamará a estos escritos “metafísica”⁴⁰, situados después de los físicos. La terminología dicotómica se repetirá en Evagrio.

Basilio comenta que un filósofo natural puede ascender de la contemplación de los cuerpos a las realidades superiores “llamadas por algunos, metafísica”, presentándose a Dios y contemplando lo bello en sí, previa purificación del alma⁴¹. Para Evagrio, “cada

³⁷ T. ŠPIDLÍK, *La espiritualidad*, 93.

³⁸ Esta concepción, que no sigue en Evagrio, es ecológicamente problemática, porque el hombre no es considerado parte (del *medio ambiente*) como en la creación (κτίσις) cristiana (J. PANTELEIMON, “Physis and Ktisis: Two different ways of thinking of the world”, en J. CHRYSOAVGIS – B. FOLTZ, *Toward an Ecology*, 205).

³⁹ PLATÓN, *Timeo*, trad. J. M^º. ZAMORA (Abada, Madrid 2023) 243.

⁴⁰ F. BORGATO, “Filosofía prima”, *EFB*, 4277.

⁴¹ *In Is.* 162, citado por E. CATTANEO, “La contemplazione naturale”, 8.

contemplación aparece con una cosa subordinada, excepto la de la Santa Trinidad” (CG IV,87)⁴². Además, Dios se revela en la historia y en un lugar: “«Sion» está en el primer conocimiento y «Egipto» es el signo de todo vicio. Pero el símbolo de contemplación natural es «Jerusalén», donde se encuentra la acrópolis, «Monte Sion»” (CG V,88)⁴³.

Esta dicotomía entre lo físico y lo teológico se traduce, desde la perspectiva cristiana, en el binomio naturaleza-Escritura. Para Clemente de Alejandría Dios es el mismo Autor de ambos. Ahora bien, tras Orígenes, Evagrio la entiende como exégesis-*phusikē*, interpretables literal o espiritualmente. Sus ejemplos del copista-calígrafo, metáfora de las huellas de la Trinidad en la creación, son particularmente reveladores⁴⁴.

Y, en este sentido, abundan las paráfrasis de los principales libros bíblicos bajo un criterio de selección muy claro: si revelan las tres disciplinas (*Pra* 1) y cómo. Esto es, “si se refieren a la *phusikē*, debemos ver si dan a conocer alguna de las doctrinas relativas a la naturaleza, y cuál” (*Gno* 18)⁴⁵. O bien, por ejemplo, “Moisés, donde trata las cosas de la naturaleza [ἐν τοῖς φυσικοῖς, Lv 11,22], nombró [la caridad como freno de la ira] simbólicamente: «ofiómaca»” (*Pra* 38)⁴⁶. Generalmente,

el Libro Sagrado no hace conocer qué sea la contemplación de las criaturas, pero ha enseñado abiertamente cómo uno puede acercarse con la práctica de los mandamientos y con enseñanzas verdaderas (CG VI,1)⁴⁷.

3.3. *Theōria* y *praktikē*

La búsqueda de los principios requería una postura cognoscitiva profunda: la contemplación (θεωρία). En la Antigüedad, su significado pasó del observar un espectáculo (religioso) al estudiar un objeto (*teorema*); sin inmediatos fines prácticos (para la *polis*) y con la

⁴² R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 354.

⁴³ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 406.

⁴⁴ CG III,57; *La gran carta*, 5-7; SC 652, 543.

⁴⁵ SC 356, 217.

⁴⁶ La que combate contra la serpiente (SC 171, 586).

⁴⁷ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 409.

clara finalidad de ordenar la vida⁴⁸. Basilio, comentando a Isaías, también afirma que tanto las nociones naturales como la enseñanza de la Escritura llevan al conocimiento de Dios y a la cura del hombre⁴⁹. Según Evagrio, la obediencia a la ley sana el alma, atraída por la sensorialidad [αἰσθησις] y la impulsa a la contemplación de las criaturas, aún más atractiva, porque alcanza el conocimiento (CG II,9-10)⁵⁰.

Es claro que la *theōria* (*phusikē-theologikē*) no sigue solamente la filosofía que menosprecia la sensorialidad falaz, tendiendo al mundo inteligible de las ideas ordenadas (Platón), al conocimiento (Aristóteles) y al alma racional (Plotino)⁵¹. La reinterpretación cristiana de la trascendencia se fija en la influencia positiva del objeto (Creador libre y personal) en el sujeto humano⁵².

Por otro lado, ya los filósofos griegos trataron la *praxis* a la vez que la *theōria*⁵³. Evagrio suele abordarla en términos de purificación en favor de las *phusikē* y *theōria*. Otras veces, omitiendo la *phusikē* distingue: “Los prácticos intuirán los *logoi* prácticos y los gnósticos verán las [realidades] gnósticas” (*Gno* 1)⁵⁴. Platón (*Político* 258e), siguiendo quizás la tradición órfico-pitagórica, subdividió todo el *saber* (ἐπιστήμη) con los adjetivos correspondientes, *práctico* y *gnóstico*. Aristóteles relacionaba los dos adjetivos a la *vida* (βίος). Estoicos preferían en lugar de *gnóstico* usar *theōrētikos*⁵⁵. Evagrio oscila entre la sinonimia de los dos términos⁵⁶ — oscurecidos por la traducción siríaca de CG⁵⁷ — y estimar más el conocimiento.

La omisión de la *phusikē* se debe probablemente a su carácter constitutivo ambiguo y al contexto histórico preplatónico. En el s. V

⁴⁸ A. CARLINI – A. PIERETTI, “Teoria”, *EFB*, 11466.

⁴⁹ E. CATTANEO, “La contemplazione naturale”, 7.

⁵⁰ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 212; I. HAUSHERR, “Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique”, *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939) 230.

⁵¹ V. MELCHIORRE, “Metafisica”, *EFB*, 7343b.

⁵² T. ŠPIDLÍK, *La espiritualidad*, 383ss.

⁵³ BP 28, 55.

⁵⁴ SC 356, 88.

⁵⁵ SC 356, 24.

⁵⁶ BP 28, 110.

⁵⁷ Por ejemplo, CG V,75, S2 vs. S1; R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 449ss.

a.C., desarrollándose la *polis*, se valorizó más el *nomos* (ley convencional) y la *doxa* (opinión). Los sofistas redujeron el significado de la *phusis*, arcaicamente de valor divino, a lo material e inmediato. Platón habló de *phusis* como esencia ideal que funda la inmutabilidad (*Fedro*). De nuevo asoció la *phusis* con el *nomos* y la verdad, y la hizo un objeto de la *theōria*. De igual manera los estoicos vincularon el *nomos* a la ley cósmica⁵⁸.

3.4. Criaturas y corporalidad

Aplicando la dicotomía teórica, CG III,61⁵⁹, distingue dos *phusikai*, desde abajo: secundaria (cosas “segundas”) y primaria (“primeras”). La dicotomía se repetirá con la contemplación de los corporales / incorporeales ([ἀ]σωμάτων)⁶⁰. Existen también matices ulteriores, sofio-cristológicos⁶¹:

Con la *phusikē* de cosas secundarias vemos la sabiduría variada que Cristo utiliza creando siglos. Pero el conocimiento [¿primario?] que concierne a los *logikoi* nos enseña acerca de Su persona (CG II,2)⁶².

Pocas veces Evagrio entra en la cuestión de la sustancialidad de Cristo, aunque conocía las disputas trinitarias post nicenas. Excepcionalmente, *Skem* 18⁶³ compara las contemplaciones de los corporales, de los incorporeales —incluidas las estrellas⁶⁴— y de la Trinidad en términos de sustancia homo o heterogénea. Evagrio evita tales tratamientos y prefiere la silenciosa aproximación intelectual (*theōria*), especialmente sobre la Trinidad inefable (*Gno* 41)⁶⁵.

⁵⁸ A. VORTICO, “Physis e nomos”, *EFB*, 8596; A. GUZZO, “Natura”, 7733.

⁵⁹ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 287; cf. II,13; IV,51.

⁶⁰ *Esc.* 3–*Pr* 1,2; *Esc.* 373–*Pr* 31,13. En siriaco, CG V,32; *Carta* VII,1, etc. *Un philosophe*, 283.

Cf. ORÍGENES, *Sobre los principios*, Prefacio 8.

⁶¹ J. S. KONSTANTINOVSKY, *The Making*, 58ss.

⁶² R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 207.

⁶³ W. HARMLESS – R. R. FITZGERALD, “The *Skemmata*”, 524, cf. CG III,37; IV,31.

⁶⁴ Estrellas son cuerpos celestiales (1 Cor 15,40). Los “inteligibles” sol, la luna y “las estrellas [...] encargadas de iluminar los que están en ignorancia” (CG III,44.52.62) son para Evagrio naturalezas racionales –igual que hombres, demonios y ángeles– según la mística de la luz (R. DARLING, *Gnostic Trilogy* 204.288).

⁶⁵ SC 356, 166.

En cuanto a la doctrina evangélica, la *phusikē* suele contemplar los seres, como se aprecia en el siguiente texto:

Con “carne y sangre” [Jn 6,53ss] llamó a toda su misteriosa estancia entre nosotros y reveló una doctrina [Pra 1; ...] con la que nuestra alma se nutre y a la vez se prepara para la contemplación de los seres [τῶν ὄντων τέως θεωρίαν] (*Carta sobre la fe*, 4)⁶⁶.

La “(contemplación) de los seres” es una denominación disciplinar, retomada de la Escritura:

[Dios] me concedió el conocimiento verdadero de los seres [γνῶσις τῶν ὄντων], para conocer la estructura del cosmos y las propiedades de los elementos, [estaciones, estrellas, animales, el poder de los espíritus y los pensamientos de los hombres, las plantas, lo oculto y lo manifiesto] (Sb 7,17ss)⁶⁷.

Comentando este pasaje, Clemente habla de *theōria phusikē* (*Stromata* II,2,5,1-3)⁶⁸. Traducimos la variante evagriana más frecuente, θεωρία τῶν γεγονότων⁶⁹, como “contemplación de las criaturas”; o como “cosas/seres creados, en devenir”. La raíz γε- insinúa la perspectiva cosmogónica de la creación, analógica a lo *natural* (φ-), pues Salomón “con la abeja indicó la contemplación de las criaturas y del Creador mismo” (*Esc.* 72–Pr 6,8)⁷⁰.

Especificadas ulteriormente las criaturas, son frecuentes las naturalezas *corporales* (σωματικαὶ φύσεις, Or 58)⁷¹. Para el estoicismo son corporales incluso el alma personal y el espíritu del todo mientras que lo incorpóreo alude al vacío que rodea el mundo y los

⁶⁶ Uno de los textos evagrianos más antiguos (SC 652, 230). Este pasaje es punto de partida para G. BUNGE, “Praktike, Physike und Theologike als Stufen der Erkenntnis bei Evagrius Pontikos”, en *Ab Oriente et Occidente* (St. Ottilien, EOS 1996) 60.

⁶⁹ A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta [...]* (Privileg. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935), en línea: <https://www.die-bibel.de/en/bible/LXX/WIS.7> (consulta: 16/6/2025).

⁶⁸ J. LOLLAR, *To see into*, 105.

⁶⁹ Pra 2, 53, 86, 92; Esc. 4–Sal 110,6; Esc. 200–Pr 19,19; Esc. 2 Qo 1,2; CG II,87.

⁷⁰ τῶν γεγονότων σημαίνει καὶ αὐτοῦ τοῦ ποιήσαντος (SC 340, 168). Esc. 8–Sal 138,16 tiene “Creador [δημιουργός]” (SC 615, 552).

⁷¹ SC 589, 271.

significados⁷². En Evagrio, es *incorporal* el intelecto de quien contempla (CG VI,73) y, por supuesto, Dios (*Pens* 41).

Admirando lo bello, la sensorialidad corporal puede ser pedagógica, pero solamente en una visión pasajera de Dios (Esc. 7–Sal 17,12)⁷³. En este sentido, se requiere una progresiva purificación: primero ascética (imposibilidad), contemplando lo corporal, pero aún más contemplando lo incorporal y la Santísima Trinidad (CG V,52)⁷⁴.

3.5. Movimiento (cf. Hch 17,28)

En Platón, el alma se consideraba el principio de la vida y del movimiento. Aristóteles, retomando los presocráticos, enumeró varios sentidos de *phusis* (*Metafísica* 1014b, lin. 16). Por ejemplo, “*phusis* es el principio y causa del moverse o reposar en aquello que lo tiene por sí y no por concurrencia” (*Física* 192b, lin. 20)⁷⁵. Este dinamismo interno vale universalmente, a excepción del origen similar divino.

Aristóteles no lo entiende (κίνεσις) como movimiento local de cuerpos inanimados, sino como mudanza de los cuerpos, en primera instancia, la de los orgánicos⁷⁶. Asimismo, para Evagrio: “la mudanza en los órganos [del alma] corresponde al progreso [contemplativo de unos a otros] corporales, respectivamente al grado de [ángeles] que se unen [naturalmente] con ellos” (CG III,20)⁷⁷.

En los capítulos protológicos distingue los nombres divinos “antes y después del movimiento” (CG VI,20) y afirma, en términos plotinianos, que el “primer movimiento es la separación del Intelecto del Uno” (CG III,22). Después, el alma pasional se separa de lo racional en los *logikoi*, disponiendo la existencia secundaria (corporal, corruptible), mientras que la primaria (incorporal) se ordena para

⁷² “Estoicismo”, en *Encyclopaedia Herder*, en línea: <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Estoicismo> (consulta: 11/5/2023).

⁷³ SC 614, 387. Cf. Esc. 8–138,16; *Carta sobre la fe*, 12.

⁷⁴ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 387. Cf. Or 58, CG VI,49.

⁷⁵ ARISTÓTELES, *Física*, lxii.34.

⁷⁶ R. MAIOCCHI, “Física”, 4318.

⁷⁷ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 72,265; cf. *Pra* 56.

obtener el conocimiento (CG I,50)⁷⁸. Es decir, el primer movimiento es arquetipo de movimientos secundarios, psíquicos: es causa tanto del vicio como de la virtud (CG I,51), de la cólera contra el ofensor (*Pra* 11), y “la [pre]elección es un cierto *movimiento* del intelecto” (*Esc.* 10–Qo 2,11)⁷⁹.

Cabe notar que el cristianismo latino concibe más naturalmente la relación de Dios-hombre con el mal, a diferencia del Oriente griego, más teo-cosmológicamente señalado. Oriente ve la gracia y la vida espiritual como componentes *naturales* de la creación del hombre; Occidente, los ve como *sobrenaturales*, que difieren de la vida natural humana. Por consiguiente, en Oriente, las virtudes y el conocimiento son naturales (*κατὰ φύσιν*) y *divino-humanas*, el vicio actúa contra la naturaleza (*παρὰ φύσιν*); mientras que en Occidente las virtudes son *sobrenaturales*, en cambio, el conocimiento y el vicio se conciben como naturales y *humanos*⁸⁰. Véase el apotegma sobre Macario el Egipcio (*Pra* 93)⁸¹.

4. CONOCER NATURALMENTE

Hasta Evagrio, la *phusikē* enseñaba el conocimiento indirecto de Dios⁸². “El «proverbio» es un *logos* que designa realidades inteligibles por medio de objetos sensibles” (*Esc.* 1–Pr 1,1)⁸³. El monje “dirige su inteligencia” hacia las virtudes y los *logoi* de las criaturas, hacia los perceptibles y los inteligibles, buscando siempre “las obras del Señor y de sus manos” (*Esc.* 3–Sal 27,5)⁸⁴.

⁷⁸ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 181. 266 y 33. En este último hace un comentario al *Pra* 3, el que hace referencia al axioma sobre el tiempo, ya conocido en Basilio: “coextendido a la constitución del mundo, en el cual todos los movimientos son medidos”.

⁷⁹ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 182 (SC 171, 517, citando a Aristóteles, *De anima*, 403^a; SC 397, 74).

⁸⁰ T. ŠPIDLÍK, *La espiritualidad*, 91ss.

⁸¹ SC 171, 696.

⁸² SC 340, 43.

⁸³ Αἰσθητῶν πραγμάτων σημαίνων πράγματα νοητά (SC 340, 90).

⁸⁴ SC 614, 471.

Para ello, el órgano no es el ojo sensible, percibiendo un objeto visible, sino el intelectual que lo ve en su totalidad (CG II,28). La (in)visibilidad ([ἀ]όρατος) de los seres es marginal, pues la clave de bóveda reside en la epistemología y en los órganos pertinentes.

Distinguiendo saberes, Platón (*República* 509e) consideró la *gnōsis* por encima de la *episteme* demostrativa y, con ella, la vista directa, inteligible y discernida, la intuición total (νόησις; *Gno* 1). A ella Evagrio añade el intelecto (νοῦς), “templo de la Santa Trinidad” (*Skem* 34)⁸⁵, y la realidad inteligible (νοετός, νοητά).

4.1. Órganos

El intelecto parece estar escondido en la estructura (neo)platónica del hombre según la tríada cuerpo-alma-espíritu (1 Tes 5,23). Surge del “alma racional” (ψυχὴ λογική) tripartita, desde abajo. La parte irascible (θυμός) que dirige la agresividad contra el mal y los demonios; la parte concupiscible (ἐπιθυμία) que hace amar el bien y desear a Dios; y la parte racional (τὸ λογιστικόν), el intelecto⁸⁶. Con Plotino, el alma es claramente inferior al intelecto, de un orden hipostático distinto.

La *praktikē purificadora* prepara la *theōria* de los niveles más altos, no sin referencia a la cruz de Cristo (*Esc.* 379–*Pr* 31,24), entonces “el conocimiento sagrado atrae naturalmente al intelecto *puro*” (CG II,34) y “la oración espiritual [será su] alimento” (*Or* 101)⁸⁷. La mística patristica de corte platónica distingue bien las intelecciones contemplativas (νοήματα, cf. θεωρήματα) del pensamiento y el razonamiento discursivo de la mente (διάνοια)⁸⁸. Evagrio explica los resultados de la contemplación natural:

El intelecto recibe naturalmente las *representaciones* de todos los objetos sensibles [αἰσθητῶν πραγμάτων; incluso del propio *cuerpo* humano] y una huella conforme a ellos a través de nuestro cuerpo orgánico [...]

⁸⁵ W. HARMLESS – R. R. FITZGERALD, “The *Skemmata*”, 513.

⁸⁶ *Pra* 86, SC 171, 676; cf. *Pra* 89; CG III,35.

⁸⁷ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 225; SC 589, 318.

⁸⁸ *Esc.* 15–*Qo* 3,10-13; SC 397, 80. Traduciendo los pasajes en siríaco que se refieren al *intelecto* con “mind, intellection”, Darling (*Gnostic Trilogy*) induce a ambigüedades, mientras que Ramelli (*Evagrius’s Kephalaia*) garantiza uniformidad con su traducción de “nous, intellect, intellection”.

Sin tales formas el intelecto no podría hacer nada, porque es *incorpóreo* (*Pens* 25)⁸⁹.

Ahora bien, la contemplación de los *incorporales* no deja representaciones, solo el conocimiento espiritual, sus *logoi* (*Pens* 41)⁹⁰. Estos son recibidos a través de los cinco sentidos *del intelecto* (CG II,35). Depende del objeto, propenso tanto a la sensorialidad como a la contemplación, si las intelecciones son representaciones o *logoi* (*Skem* 34)⁹¹.

4.2. *Gnōsis* – ignorancia

También el conocimiento (γνῶσις), que no se refiere a un órgano, puede ser natural. Significa un conocimiento profano, moral o adquirido, y cuando en él interviene una voluntad, significa juicio, resolución. Siendo sinónimo del *yada'* hebreo (Gn 4,1) en la traducción de los LXX, *gnōsis* obtuvo un matiz “intelectual”, existencial (*phusikē*) o místico (*theologikē*). Para Clemente, *gnōsis* es “aquella luz que penetra el alma como consecuencia de la obediencia a los mandamientos” (*Stromata* III,5,44)⁹². Y ciertamente se rechaza el gnosticismo, llamándolo “falso” (ψευδώνυμος γνῶσις; 1 Tim 6,20; Ireneo de Lyon).

En general, la patrística no negaba la posibilidad de un conocimiento profundo, surgido del estudio y de la ascesis diligente, no al alcance de los simples fieles. Solo se intentaba subrayar la necesidad de anclarlo también en la dogmática y en la fe eclesial y madurarlo personalmente, colaborando con la gracia (libertad)⁹³. “La caridad es puerta del conocimiento natural [γνῶσις φυσική]” (*Pra*,

⁸⁹ SC 438, 240. Los autores anotan dos pasajes con referencia a Aristóteles, de los cuales destacamos el primero: la definición del alma como la primera actualización del cuerpo natural y orgánico en *De anima* 412b.

⁹⁰ SC 438, 21ss.290ss.

⁹¹ W. HARMLESS – R. R. FITZGERALD, “The *Skenmata*”, 524. El término siriano, *sūkālē* parece traducir ambos, *logoi* y *noeta*, así como también la *theōria* y los *pensamientos*. En las traducciones contemporáneas cuesta respetar los términos de CG. Véase CG II,30 (R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 223, notas).

⁹² Citado por [I. HAUSHERR], “Contemplation”, 1762ss.

⁹³ EVAGRIJ, *Spisi in pisma*, 87.

Prólogo [8])⁹⁴. Evagrio aplica la terminología de Clemente (“gnóstico/conocimiento *verdadero*”)⁹⁵ y se refiere a Basilio:

El pilar de la verdad, Basilio, dijo: [...] lo que nos llega por la gracia de Dios es por la justicia, el control de la ira y la misericordia [...] solo son capaces de ello los impasibles (*Gno* 45)⁹⁶.

Cediendo al mal mediante la falsedad y el error, el intelecto cae en la ignorancia (ἄγνοια). Hay dos grados. Uno es la “privación de la contemplación natural de los seres” e “ignorancia de los (in)corporales” y otro es la “pérdida de nociones [ἐννοιῶν] naturales sobre Dios” (*Esc.* 200–*Pr* 19,19)⁹⁷. Terapia, en cambio, es cuando

Cristo purifica el alma por las contemplaciones morales [διὰ τῶν ἠθικῶν θεωρημάτων] y las conduce a la *theōria phusikē* [...], creándose [γεννήτωρ] el conocimiento verdadero de los siglos y los mundos, y del juicio y la providencia [manifestados] en ellos (*Esc.* 1–*Qo* 1,1)⁹⁸.

Finalmente, contemplando(se) el intelecto, *capax Dei* e *imago Dei* (*CG* VI,73⁹⁹), y acercándose a él mediante la oración (*Or* 85.132), el conocimiento va alcanzando matices aún más afines (inmaterialidad y uniformidad), siempre por gracia.

4.3. Comportamientos “naturales”

Entre las concordancias evagrianas de la raíz “natural-” la condición natural del cambio se denomina frecuentemente, o adverbialmente (κατὰ φύσιν¹⁰⁰) o con el perfecto (πέφυκε).

La vida, así vista, dedicada a la virtud, es el fin de la propia ética estoica, según su concepción de la *phusis*. Esta no consiste en un dinamismo interno (Aristóteles). Más bien, se trata de una porción de la naturaleza universal, idéntica a la “ley común o divina, razón

⁹⁴ SC 171, 492.

⁹⁵ SC 356, 24; cf. *Gno* 49; *CG* I,88; VI,1; “contemplation veritable” de los *logoi* ([I. HAUSHERR], “Contemplation”, 1818).

⁹⁶ SC 356, 179; cf. *Gno* 4.

⁹⁷ SC 340, 294.

⁹⁸ SC 397, 58.

⁹⁹ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 448.

¹⁰⁰ La expresión la trata S. HERNÁN, *La capacidad*, 70ss.

recta”¹⁰¹. Una mezcla de estas tradiciones pasa, cristianizada, a los primeros monjes egipcios¹⁰², según nos muestran algunos apotegmas:

Todo lo que hacen los monjes es realizado por cinco causas: Dios, la naturaleza, la costumbre, la necesidad y los trabajos manuales. El [monje más probado] decía a su vez, que la virtud en su naturaleza es una, pero adquiere una forma específica en las distintas potencias del alma; pues incluso la luz solar, siendo informe —añadía—, se conforma de modo natural a las ventanas por las cuales entra (*Pra* 98)¹⁰³.

Con respecto al cuerpo, se habla de los “movimientos naturales durante el sueño” (*Pra* 55)¹⁰⁴ y sobre las partes del alma, su comportamiento natural es congruente:

“El alma racional *obra conforme a naturaleza* (κατὰ φύσιν ἐνεργεῖ) cuando su parte concupiscible tiende hacia la virtud, la irascible lucha por ella y la racional persigue la contemplación de las criaturas” (*Pra* 86)¹⁰⁵.

En el *intelecto* es natural su receptividad sensorial, intelectual y espiritual y su tendencia cognoscitiva hacia Dios (*Pens* 25; *CG* II,34). Ha sido dotado por naturaleza para contemplar, orar y combatir a los demonios en defensa de todas las potencias del alma (*Pra* 49, *Or* 84)¹⁰⁶. En cambio, la enfermedad y la ignorancia le afectan negativamente (*Esc.* 200–*Pr* 19,19), pero es auténticamente natural su capacidad curativa¹⁰⁷ (*Pra* 82). Además, durante la oración es “por naturaleza [πέφυκεν] muy propenso a dejarse despojar por la memoria”, llena de imágenes, por eso se debe vigilar (*Or* 45)¹⁰⁸.

Finalmente, la naturaleza del alma irascible (φύσις θυμοῦ) viene afectada por los seres exteriores. Mientras los ángeles la confirman en

¹⁰¹ Véase Diógenes Laercio, Séneca; A. SOLIGNAC, “Autour de *De natura* de Pélage”, en M. SOETARD, *Valeurs dans le stoïcisme* (Presses Universitaires, Lille 1993) 181-192, 189.

¹⁰² Nota al *Pra* 86, cita *Vida de Antonio*, 20,5; BP 28, 168.

¹⁰³ BP 28, 173.

¹⁰⁴ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 71.

¹⁰⁵ SC 171, 676.

¹⁰⁶ BP 28, 103.112.274.

¹⁰⁷ Ya estudiada por S. HERNÁN, *La capacidad terapéutica*.

¹⁰⁸ SC 589, 258.

su lucha contra los demonios, sugiriéndonos la beatitud espiritual, los demonios,

arrastrándonos hacia los [placeres] mundanos [πρὸς τὰς κοσμικάς], presionan la fuerza irascible contra su naturaleza [παρὰ φύσιν; ...] a fin de que, cegado el intelecto y apartado del conocimiento, llegue a renegar de las virtudes (*Pra* 24)¹⁰⁹.

También la prudencia lucha contra ellos, imponiendo “a las potencias del alma obrar según su naturaleza” (*Pra* 73)¹¹⁰.

4.4. Progreso

Evagrio usa frecuentemente la forma literaria del eslabón que compara y ordena 2-6 elementos (virtudes, órganos, grados de conversión y de contemplación-conocimiento) en un sentido de progreso espiritual cristiano. Refleja un conocimiento de los filósofos peripatéticos y estoicos, asimilado ya en el Nuevo Testamento y en Clemente¹¹¹. Sobre la *phusikē*, en los *Capítulos gnósticos*, se distinguen dos órdenes.

El primero empieza con la purificación moral, llegando a la *theologikē*. Además, es evidente que la “contemplación natural secundaria” es un nombre propio, donde “segunda”, traducido como “secundaria”, no forma parte de la enumeración principal:

Aunque los *cambios* [cf. Aristóteles] son numerosos, solo conocimos cuatro: [...] El primero [...] pasa del vicio a la virtud; el segundo del desapasionamiento a la *contemplación natural secundaria*; el tercero de la última al conocimiento que pertenece a los *logikoi*; y el cuarto de todo al conocimiento de la Santa Trinidad (CG II,4)¹¹².

Otro orden, oculto, ordena solo las contemplaciones, en primer caso, “naturales”. Volvemos a reconocer la “secundaria”:

¹⁰⁹ SC 171, 556. Cf. *Pra* 93.

¹¹⁰ SC 171, 660.

¹¹¹ Ejemplos en BP 28, 53.135.

¹¹² Cf. CG IV,51; R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 209.333.

Las virtudes hacen que el intelecto vea la *contemplación natural secundaria*, y esta le hace ver la [contemplación natural] *primaria*; y la primaria le hace ver la Santa Unidad¹¹³ (CG III,61; cf. V,88).

El segundo caso explica las “contemplaciones principales”, sin las “naturales”:

La primera contemplación es la de la sublime y santa Trinidad; la segunda y tercera es la contemplación de [los in]corpóreos; y la cuarta y quinta es la contemplación del juicio y de la providencia (CG I,27)¹¹⁴.

En ambos casos, el denominador común es que la contemplación “primera” es teológica, siguiéndole dos naturales. Solo el segundo caso concluye con dos contemplaciones en términos estoicos.

Buena parte de la literatura sobre lo que nos ocupa, suele identificar “primero/segundo” con la teoría origenista proto-escatológica a causa de las variantes textuales siríacas de los *Capítulos gnósticos*. Sin embargo, a nuestro parecer, la dicotomía de la contemplación recuerda a la teórica de Aristóteles, teológico-física y a los desarrollos estoicos posteriores. Más allá de los numerales y de las disciplinas, también el género literario del eslabón podría ser un indicio de esta tradición.

5. INTEGRIDAD

La física antigua llega hasta la patrística alejandrina y Evagrio, reformulada por el estoicismo, entrelazada con su ética y lógica, y con alguna influencia gnóstica y neoplatónica.

5.1. Estoicismo: logos

La física estoica se caracteriza principalmente por dos rasgos. Primero, es *pansomatista*. Todos los *cuerpos* están hechos de dos principios inseparables, también ellos corporales. Uno es pasivo, la materia, y otro inmaterial, revelando el devenir. El segundo rasgo es *panteísta*. La divinidad es totalmente inmanente a la fuerza unitaria de la naturaleza bajo tres denominaciones. La primera es el fuego,

¹¹³ I. L. E. RAMELLI, *Evagrius's Kephalaia*, 177. Al final, los *logikoi* participan en la Unidad por deificación.

¹¹⁴ I. L. E. RAMELLI, *Evagrius's Kephalaia*, 25. Cf. ORÍGENES, *Comentario al Cant 2,5,20*. Se comenta el “orden hierárquico”, pero sin referencias a Plotino, cf. *infra*.

recordando al éter aristotélico. Segunda, el espíritu (πνεύμα), cohesionando todo por su sutilidad¹¹⁵. La tercera, la razón (λόγος), la cual tiene más éxito en el cristianismo. Diversificada según los seres, es la que propicia la cohesión (ἔξις) en las piedras, la vegetación (φύσις) en las plantas, el alma en los seres vivos, la inteligencia en el hombre o la virtud perfecta en los sabios. Se funde con la naturaleza¹¹⁶. Ya Heráclito concibió el *logos* que, bajo la forma del fuego, atraviesa la naturaleza como ley de armonía, aunque todo corra y cambie¹¹⁷. En este sentido, los alejandrinos (Filón, Clemente) no presentan ningún problema en igualar la ley natural con la ley revelada o en afirmar que Jesús salvando la naturaleza humana salvó la humanidad¹¹⁸. En Orígenes el *Logos* produce los *logikoi* y el conocimiento en cuanto es llamado Sabiduría (*Sobre los principios*, I, 2,2.10).

En Evagrio, el *Logos* instruye al monje en un conocimiento verdadero, al situarlo dentro de la economía de la salvación, disfrutándola exegética y contemplativamente, y no precisamente en el mundo sensorial.

5.2. *Eclesiastés*

Los gnósticos llevaron el dualismo del primer Platón hasta el extremo. Plotino, criticándoles, entiende la naturaleza como una esfera inferior del ser y el reflejo del *anima mundi* en la materia¹¹⁹. Tales desvaloraciones de la creación son ajenas al Oriente cristiano en su patrística, y el Occidente experimentaría otros desarrollos, en particular en la Edad Media.

Un ejemplo emblemático es la recepción del *Eclesiastés* que destaca las faltas del mundo. Si, por esto, la antigua tradición judía dudaba de su congruencia y ortodoxia, con la *LXX* y una interpretación invertida, Qohélet enseña la distancia con lo pasajero, aferrándonos a Dios. Los

¹¹⁵ A. GUZZO, "Natura", 7735; "Estoicismo", en *Encyclopaedia Herder*.

¹¹⁶ H. F. A. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II (Teubner, Leipzig 1905) 150, n° 459, citado por [I. HAUSHERR], "Contemplation", 1818.

¹¹⁷ E. VIMERCATI, "Physis", *EFB*, 8596.

¹¹⁸ T. ŠPIDLÍK, *La espiritualidad*, 91ss.

¹¹⁹ A. GUZZO, "Natura", 7735.

escolios de Evagrio fundan tal exégesis en sus propios términos: mejor la *theologikē* que la *phusikē* (*Esc.* 2–*Qo* 1,2)¹²⁰.

Esc. 247–*Pr* 22,20 sigue a Orígenes¹²¹ cuando sostiene en *Eclesiastés* una prefiguración salomónica de la *phusikē*, después de la *praktikē* de los *Proverbios* y antes de la *theologikē* del *Cantar de los cantares*. De hecho, se trata de una partición estoica¹²². Solo Evagrio sigue el esquema de las tres disciplinas para la argumentación sistemática y para la hermenéutica que realiza¹²³.

Hablando de la “contemplación del Juicio y de la Providencia” a partir del primer escolio, propone una historia cósmica de la salvación. Esta es determinada por Cristo con la distribución del conocimiento a los *logikoi* –los ángeles, los hombres y los demonios– que tienden a unirse contemplativamente a Dios¹²⁴.

5.3. Contemplar los *logoi*

Los *logoi* son otro de los conceptos de la física estoica que incluye elementos de la *panspermia* de Anaxágoras. Precisamente, las razones seminales (λόγοι σπερματικοί) son potencialidades que determinan el desarrollo de las cosas (cf. la *phusis*). Al respecto, Plotino afirma que se hallan en el alma¹²⁵.

Sobre ello, Evagrio aplica la perspectiva protológica: “Nacimos [o somos creados] teniendo semillas de virtud [ἀρετῆς σπέρματα], pero no de malicia” (*CG* I,39)¹²⁶. “La fe es un bien interior que se halla de modo natural [πέφυκε] incluso en aquellos que no creen aún en Dios” y luego conduce a la caridad (*Pra* 81)¹²⁷. Uno de los dos estados apacibles del alma (*Pra* 57) “proviene de las semillas naturales [φυσικῶν σπερμάτων]”, así como sus frutos espirituales¹²⁸.

¹²⁰ SC 397, 58ss.

¹²¹ *Comentario al Cant*, *Prólogo* 3,1.3.

¹²² SC 170, 38, citando a Séneca y a Plutarco.

¹²³ SC 340, 29, trad. y citado por S. HERNÁN, “La capacidad”, 45.

¹²⁴ SC 397, 16ss.

¹²⁵ “*Logos spermatikos*”, en *Encyclopaedia Herder*, en línea: https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Logos_spermatikos (consulta: 11/5/2023).

¹²⁶ J. MUYLDERMANS, “Evagriana”, *Le Muséon* 44 (1931) 37-68, 57.

¹²⁷ SC 171, 670ss. Cf. *CG* III,83.

¹²⁸ BP 28, 91.

Para llegar a Dios, la *phusikē* debe ejercitarse en los *logoi* de la Escritura y de la naturaleza (*Pra* 92, *Gno* 18.20). Un ejemplo son los animales, que no aparecen como objeto de contemplación en sí, aunque se mencionen en los libros sapienciales bíblicos (*Carta sobre la fe*, 12).

El intelecto “recibe con el oído los *logoi* que se refieren a [los inteligibles desnudos]” (*CG* II,35), lo cual se refiere a la tradición catequética del pensamiento judeocristiano. Otros objetos que se pueden contemplar son las cosas, los seres creados, los (in)corporales, los siglos y los mundos, Juicio y Providencia (*Esc.* 2–*Qo* 1,2). Más aún, “los que se dan con conocimiento a la *praktikē*” pueden aprender *razones* de lucha contra las pasiones (*Pra* 83). Previa petición a Cristo, se pueden conocer las razones de los demonios violentos, observando los pensamientos (*Pra* 50)¹²⁹.

Desde esta perspectiva, Evagrio prefiere la postura apofática y suplicante de la oración más que la de la ascesis y del análisis eidético, al cual podría deslizarse la *phusikē*: “Perseguimos [...] los *logoi* de las criaturas en vista del *Logos* que da de existir, pero él suele manifestarse en el estado de la oración” (*Or* 52). Además, “*Logos* Dios” (*Or* 51) es uno solo, mientras *logoi* son múltiples¹³⁰.

En *Esc.* 72–*Pr* 6,8, juega de nuevo con ambos significados principales del término *logos*, la palabra y la razón del ser, desarrollando alegóricamente la imagen del panal y de la miel como las cosas y su contemplación:

La cera pasará, dice “el cielo y la tierra pasarán” [*Mt* 24,35]. Pero la miel no pasará, como tampoco pasarán los *logoi* de Cristo, Nuestro Salvador, de las cuales dice Salomón: “Los panales son hermosos [o buenos] *logoi*, y su dulzura cura el alma [*Prg* 16,24]”¹³¹.

Sencillamente transcribiéndolo (*logoi*), es evidente la polisemia del término, aunque en la mayoría de los casos se traduce como “palabras, frases” y, en un contexto contemplativo, como “razones-principios,

¹²⁹ SC 171, 614.672.

¹³⁰ SC 589, 264.

¹³¹ SC 340, 170.

esencias interiores y formas (del ser); energías o pensamientos (divinos)”¹³².

5.4. Plotino

La *phusis* es aquel aspecto del alma individual que permite generar el mundo físico (temporal y múltiple), siendo el alma un *logos* que produce las formas y, confiriéndolas a la materia, los cuerpos (*Enéadas* III,8,2.5 y IV,4,13)¹³³. Se trata de una reelaboración de la doctrina aristotélica de la constitución metafísica de los cuerpos naturales (hilemorfismo; cf. *Pra* 98). La variante de Evagrio es introspectiva: “El contemplativo [ὁ θεωρητικός] es quien forma en su mente [κατὰ διάνοιαν] el mundo sensorial [αἰσθητὸν κόσμον] solo en vista del propio conocimiento” (*Skem* 39)¹³⁴.

Todo esto acontece con un cambio en la relación entre las ideas y las cosas del sistema metafísico, cuando del plano espaciotemporal (o mitológico) platónico se pasa al nouménico (νοῦς) de Plotino. Según él, el Alma es el tercer *orden* de la realidad, después del Uno y el Intelecto. Tanto el *anima mundi*, vinculada al cuerpo del cosmos y sus leyes, como las almas individuales, con sus cuerpos y razones seminales, protagonizan la vida cósmica y solo por ellas empieza la creación en un sentido espaciotemporal. Si al alma se ha llegado por la procesión divina, se vuelve allí por la ascesis y la contemplación, guiadas por el intelecto humano¹³⁵. De lo investigado, sabemos que Evagrio seguía a otro alejandrino: Orígenes. Este distinguía tres principios, tratándoles con un mismo orden (Dios/Trinidad, las naturalezas racionales/el alma, el mundo) en dos ciclos¹³⁶.

Veamos algunos ejemplos clave de Evagrio. “Dios plantó para sí los *logikoi*. Su sabiduría ha ido creciendo en ellos, leyéndoles libros de todos tipos” (*CG* IV,1). La cuarta centuria y otros capítulos de los *CG* explican la diversificación de origen cognoscitivo o de la revelación: el

¹³² *The Philokalia. The complete text [...]*, I, trad. G. E. H. PALMER y otros (Faber and Faber, London-Boston 1979) 363.

¹³³ E. VIMERCATI, “Physis”, 8596.

¹³⁴ J. MUYLDERMANS, “Note additionnelle”, 378. Cf. *CG* V,12.

¹³⁵ G. FAGGIN, “Plotino”, EFB, 8711-8713.

¹³⁶ S. FERNÁNDEZ “El propósito de la estructura del *De principiis* de Orígenes”, *Teología y Vida* 55/2 (2014) 243-261, 245.256ss.

apofatismo (en el Padre), la cognoscibilidad espiritual en “los primarios” (en los nombres de Cristo, *Or* 143) y el conocimiento natural en “los secundarios”, la “sabiduría variada” (ποικίλη σοφία, cf. Ef 3,10) en las criaturas. Al otro extremo está el “Hades [que] es la ignorancia de la naturaleza racional que se produce cuando ella es privada de la contemplación de Dios” (*Esc.* 10–*Pr* 30,15-16)¹³⁷.

6. LOGIKOI

Por último, nos dedicamos a los *logikoi* (λογικαὶ φύσεις)¹³⁸: naturalezas, esencialmente caracterizadas como “racionales”; también “susceptibles de sentido”¹³⁹. Como *naturalezas* presentan características cósmicas, y como *racionales* cognoscitivas, y en ambos casos, la raíz filosófica les admite la conexión con sus principios y desarrollos vitales posibles. Dada la importancia evagriana del ejercicio contemplativo, este las define existencialmente. Sin embargo, se trata de realidades gnósticas, un objeto inaccesible y oculto, que no se ha purificado de las pasiones (*Gno* 25).

Evagrio trata los racionales fundamentalmente en su relación contemplativa con Dios como esencial-generadora (*CG* I,87), y luego en los niveles de la contemplación siempre más cósmicos (*CG* I,27). “Cristo, es una naturaleza racional; [...] tiene en sí el conocimiento del Ser increado (en cuanto Cristo); *logoi* de los siglos (Creador [δημιουργός]) y de los incorpales (en cuanto incorpales)” (*Skem* 1 y 5)¹⁴⁰.

6.1. Los primarios y secundarios, intelectualmente

Los *primarios* (*CG* I,50) son llamados así porque participan del Uno (Plotino), o “Santo” (Trinidad) según Evagrio. Y participan en virtud del *Logos*¹⁴¹, por medio del intelecto individual, originariamente puro.

¹³⁷ SC 340, 488.

¹³⁸ *Esc.* 15–*Qo* 3,10-13; *Pens* 41; *CG* I,63.

¹³⁹ EVAGRIJ, *Spisi in pisma*.

¹⁴⁰ W. HARMLESS – R. R. FITZGERALD, “The *Skemmata*”, 521. Por el conocimiento del Ser o existencial (οὐσιώδη), en *Or* 52.

¹⁴¹ Plotino: “Intelecto”; Evagrio: “Cristo”, en *CG* I,77.

La participación les “nutre”¹⁴² con el “santo conocimiento” (CG I,75), fruto de la contemplación primaria, *theologikē*. Dada su coparticipación intelectual con lo divino, son incorpóreos: intelectos, no aún almas.

Solamente con los secundarios se habla de las “naturalezas” y de la “contemplación natural”; luego, al interior del plan secundario, con respecto a los seres, hay dicotomías ulteriores que producen la multiplicidad: natural primario y secundario, (in)corpóreo. También aquí encontramos a “Cristo [que ahora] enseña las naturalezas racionales sobre su sabiduría, escribiéndola en la naturaleza corporal” (CG III,57).

Lo que divide los primarios de los secundarios es, en sentido teológico evagriano, el juicio (CG I,75; II,64), y en sentido físico, el (primer) movimiento (CG I,50; VI,20), mencionado arriba. Lo primario que tiende a lo divino, y lo secundario que desarrolla lo natural, parecen ser arquetipos de dichas dicotomías ulteriores.

Se podría decir que difícilmente los primarios son “creados, criaturas”, que “existen o son” (seres) y difícilmente se puede hablar de *antes* y *después* del acto noemático divino que divide los primarios de los secundarios. De hecho, la creación psíquico-corpórea y la temporalidad (correspondiente al género mitológico del Génesis bíblico) vienen solo a partir de los “secundarios”, de las naturalezas racionales. Los primarios se comprenden como *imago Dei*¹⁴³.

Evagrio, de hecho, no habla de una “creación doble”¹⁴⁴. Tampoco de lo que divide los primeros y los secundarios en términos de “caída”¹⁴⁵, porque lo secundario al ser natural es bueno y el problema del mal es posterior (CG I,87-89), tratado en términos cognoscitivos (ignorancia) y morales (vicio), no cosmogónicos. En conceptos posteriores, el plano primario especula sobre cómo los *logikoi* provienen de la libre personalidad trinitaria en una procesión atemporal.

¹⁴² Esc. 15–Qo 3,10-13.

¹⁴³ Ser formados según Cristo no es virtual, sino fundamental (E. LÓPEZ, “La visualidad del Logos trinitario: dogma y experiencia”, *Gregorianum* 106/1 [2025] 23-47).

¹⁴⁴ Cf. “contemplación doble”, demoníaca y angélica (CG VI,2), y la creación de un mundo (Esc. 275–Pr 24,22).

¹⁴⁵ SC 438, 284.

Aquí se distinguen, desde el lado creatural, el conocimiento por pasividad y la contemplación por actividad. En el primero, el mediador intelectual principal es el conocimiento, proveniente de Dios y recibido pasivamente por el intelecto individual, “racional”. A esto los seres individuales responden activamente con la contemplación y la veneración de la Trinidad. Sin embargo, la omisión de hacerlo es recuperable gracias a la contemplación natural (CG I,74). Y, mejor aún, si se careciera de ello, Dios ofrece la purificación sensorial (moral), además de procurar providencialmente con otros elementos de la creación.

6.2. Lo primario y secundario natural

En este plano encontramos la *phusikē* como la condición existencial de los seres, fundada en el conocimiento verdadero –obtenido de la Santísima Trinidad (CG I,88)–: “La contemplación natural *primaria* era suficiente para la existencia de una naturaleza racional, y la *secundaria* es suficiente para su conversión”¹⁴⁶ (CG II,13). En otros capítulos escatológicos, Evagrio habla de la unión final (de los *logikoi*) al Uno/Dios (Jn 17,21; 1 Co 15,28), sin usar la *apocatástasis*, idea origenista posteriormente condenada¹⁴⁷.

Aquí se presentan varias dicotomías antropológicas, como la (in)corporalidad, el alma pasional-racional. Además, “la naturaleza secundaria es el signo del cuerpo y la primaria es el signo del alma” (CG I,77)¹⁴⁸. Ramelli descubrió en la traducción siríaca una ulterior distinción entre los corporales: los cuerpos finos, ligeros e inmortales y los cuerpos densos, pesados y mortales¹⁴⁹.

En última instancia, Evagrio habla de las calidades-capacidades que los *logikoi* pueden usar para su perecer inmoralmemente o para vivir bien:

Toda la naturaleza racional fue creada para existir y conocer, y Dios es conocimiento existencial. Naturalidad tiene [su] opuesto en la

¹⁴⁶ O vuelta, *epistrophē* (R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 214).

¹⁴⁷ I. L. E. RAMELLI, *Evagrius's Kephalaia*, xxxi. Ahora bien, según ella, Gregorio de Nisa y Evagrio sostenían la *apocatástasis*, en cuanto defensa de la doctrina trinitaria nicena.

¹⁴⁸ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 197.

¹⁴⁹ I. L. E. RAMELLI, *Evagrius's Kephalaia*, lxx; CG II,72.

inexistencia, y [la posibilidad del libre] conocimiento en el vicio y la ignorancia; pero nada de estos [opuestos] es contrario a Dios (CG I,89)¹⁵⁰.

6.3. Mundos y siglos, juicio y providencia

“El intelecto encarnado contempla todos los siglos” (*Skem* 35)¹⁵¹. Estamos *in medias res* donde los *logikoi* con sus cuerpos son contextualizados espacial (mundo), temporalmente (siglo) y por el designio divino previo (juicio) y final (providencia). Estas cuatro realidades son mencionadas frecuentemente juntos en los escolios a los libros sapienciales¹⁵². Sus *logoi* son un resguardo del ordenado cuidado divino hacia los seres. Considerarlos con especial atención es un conocimiento verdadero [ἀληθής] (*Esc.* 1–*Qo* 1,1) o más exacto [ἀκριβεστέρα] (*Esc.* 2–*Sal* 134,6)¹⁵³. Un *siglo* (αἰών), pocas veces distinguido del mundo, es un sistema natural que contiene *logikoi* en base de su cuerpo, proporcionado al estado personal del conocimiento de Dios¹⁵⁴. Un *mundo* (κόσμος) es un don de Dios; usándolo oportunamente, a su tiempo, hacemos el bien (*Esc.* 16–*Qo* 3,10-13)¹⁵⁵.

El concepto del *juicio* (κρίσις) de Cristo¹⁵⁶ es bíblico, pero Evagrio lo interpreta según la metafísica plotiniana como la creación de un siglo. Cuando aborda la providencia (πρόνοια), se sitúa en la tradición estoica y clementina, una línea que, en cierto sentido, se perderá con el tiempo:

Encontrarás los *logoi* acerca del juicio en la diferencia de cuerpos y mundos; y los *logoi* acerca de la providencia en formas que nos llevan del vicio y la ignorancia de regreso a la virtud o al conocimiento (*Gno* 48)¹⁵⁷.

¹⁵⁰ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 204.

¹⁵¹ J. MUYLDERMANS, “Evagriana”, 377.

¹⁵² SC 340,42.

¹⁵³ SC 397, 58; SC 615, 520.

¹⁵⁴ *Esc.* 11–*Sal* 5,12; *Esc.* 275–*Pr* 24,22.

¹⁵⁵ SC 397, 84.

¹⁵⁶ CG VI,57 comenta 2 Cor 5,10: “Todos tenemos que comparecer ante el tribunal de Cristo para recibir cada cual por lo que haya hecho mientras tenía este cuerpo”.

¹⁵⁷ SC 356, 186.

En última instancia, “la distracción temporal que la da Dios” facilita el libre adelanto espiritual a la vez con la venida del “Reino de los cielos [Lc 17,21]”:

De hecho, Dios, en su cuidado providencial por el alma pasible, le dio sentidos y objetos sensibles, de tal manera que, al distraerse con ellas y meditándolos, huiría de los pensamientos (malos) que sus enemigos le arrojarían (*Esc. 15–Qo 3,10-13*)¹⁵⁸.

6.4. *Ángeles y demonios*

La economía divina es compartida. “La contemplación del mundo sensible no está dado en comida solamente a los hombres sino también a otras naturalezas racionales” (CG II,88). Si es cierta la referencia bíblica, insinuada con la “comida”, estamos entrando en el campo del discernimiento espiritual. Según Hb 5,14, “el alimento sólido es para perfectos, que con la *praktikē* y el entrenamiento de los sentidos saben distinguir el bien del mal”¹⁵⁹.

Explicando la creación de los *logikoi*, Evagrio (*Esc. 52–Qo 6,10-12*) aplica la doctrina de los nombres. Los nombres de las naturalezas corporales indican el tamaño, color y forma (de objetos), y los de los incorporeales indican el estado de cada uno de los *logikoi*, esto es, si es digno de elogio o de culpa por una decisión. Dios en el momento de la creación del mundo [κατὰ τὸν τῆς κοσμοποιΐας καιρὸν] libremente asigna el nombre que corresponde al estado de los *logikoi*. Inclinandose hacia la virtud y juzgando digno un *logikē* de *gnōsis*, lo hace un ángel o arcángel. O bien se inclina hacia el vicio y juzga digno de ignorancia otro *logikē*, haciéndolo demonio. Y el hombre “que haga lo que contribuya a la virtud y al conocimiento”, recordando que este mundo es vano¹⁶⁰.

Así, Dios gobierna este mundo providencialmente por medio de los santos ángeles, llenos de conocimiento (*Esc. 38–Qo 5,7-11*). Por los *logoi* de la providencia y del juicio y por los *logoi* de los mundos humanos (CG V,7), por las naciones y por cada hombre en particular¹⁶¹. Esta

¹⁵⁸ SC 397, 83.

¹⁵⁹ Referencia sugerida por R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 253.

¹⁶⁰ SC 397, 148ss.

¹⁶¹ Así la doctrina del ángel custodio: *Esc. 30-31–Qo 4,12*; SC 397, 24.110.128.

naturaleza escucha al hombre, lo esclarece, mueve a orar, ora por él, pero es invisible (*Or* 80). Vale lo contrario con respecto al demonio, que distrae hasta atormentar al hombre (*Or* 64), tienta y causa luchas, se vuelve visible como bestia (*Or* 90-111). “Los cuerpos de los demonios tienen color y forma, pero escapan a nuestros sentidos” (CG I,20)¹⁶².

De este modo,

la contemplación de este mundo es doble: una, visible y densa, atrae a hombres indignos y a los demonios; la otra, inteligible y espiritual, atrae a hombres justos y a los ángeles del Señor (CG VI,2)¹⁶³.

7. CONCLUSIONES

De acuerdo con nuestro análisis, la *theōria phusikē* debe traducirse como “contemplación natural” y no “de la naturaleza”, dado que el adjetivo no denota el objeto sino la calidad del intelecto que contempla. Hemos profundizado en torno a otros 20 términos de este campo semántico, problematizando su traducción. Y dicha terminología ha atestiguado varios idearios filosóficos antiguos, muy distintos a la modernidad.

Se ha descubierto una intersección dicotómica, muy evidente en los seres (*logikoi*, naturalezas). Primero, de lo racional que une la creación, fundamentalmente buena, y que trasciende la sensorialidad (*logoi*). Y segundo, de lo natural, entendiendo las criaturas en su desarrollo espiritual teleológico, al cual se somete hasta la dimensión cósmico-temporal. Las claves están tanto en la Escritura como en Cristo, “*Logos Dios*”. La integridad ecológica de la *phusikē* es profundísima, es decir, cognitivo-existencial. La estructura orgánica del hombre está mediando entre Dios y la creación, de tal manera que la conversión se comprende providencialmente y garantiza la reconciliación.

Más aún, el proceso contemplativo, iniciado por la *praktikē*, propicia el discernimiento de conocimientos y la elección del designio *verdadero* del Creador. Señalado existencialmente por el conocimiento de la Santa Trinidad, origen y fin, uno cuenta con su gracia, evitando de caer

¹⁶² Cf. *Carta LV*; EVAGRIJ, *Spisi in pisma*, 172.135.

¹⁶³ R. DARLING, *Gnostic Trilogy*, 409.

en la ignorancia. De hecho, *phusikē* es tanto una “sabiduría variada” como una compleja amenaza de desviarse del Dios misterioso, inmaterial y simple (*Or* 57.85)¹⁶⁴.

El *liber naturae* o *creaturae* medieval puede entenderse como una herencia de la *phusikē*¹⁶⁵. Del libro (βιβλίον) ya habló brevemente San Antonio (*Pra* 92)¹⁶⁶, y Evagrio lo extiende con los términos que hemos analizado en esta investigación:

La contemplación de los (in)corporales es el libro de Dios, en el cual el intelecto puro es inscrito naturalmente por el conocimiento, y en este libro están escritos también los *logoi* de la providencia y del juicio. A través de este libro se conoce al (...) Creador, por los seres que pasaron del no ser al ser, al Sabio, por los *logoi* depositados en ellos, al Providente, por lo que contribuye a conducirnos a la virtud y al conocimiento, al Juez, nuevamente por los diferentes cuerpos de los *logikoi*, los variados mundos y los siglos que los contienen (*Esc. 8–Sal* 138,16)¹⁶⁷.

¹⁶⁴ SC 589, 271,301. Cf. *Esc.* 333–*Pr* 27,9.

¹⁶⁵ A. SOLIGNAC, “Nature et vie spirituelle”, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique ...*, XI (Beauchesne, Paris 1982), 45ss. Otras obras antiguas aún no mencionadas, modelo para posteriores, son *Naturalis historia* (Plinio el Viejo, s. I) y el *Phusiologos* (Alejandría, siglos II–IV).

¹⁶⁶ SC 171, 694.

¹⁶⁷ SC 615, 553.