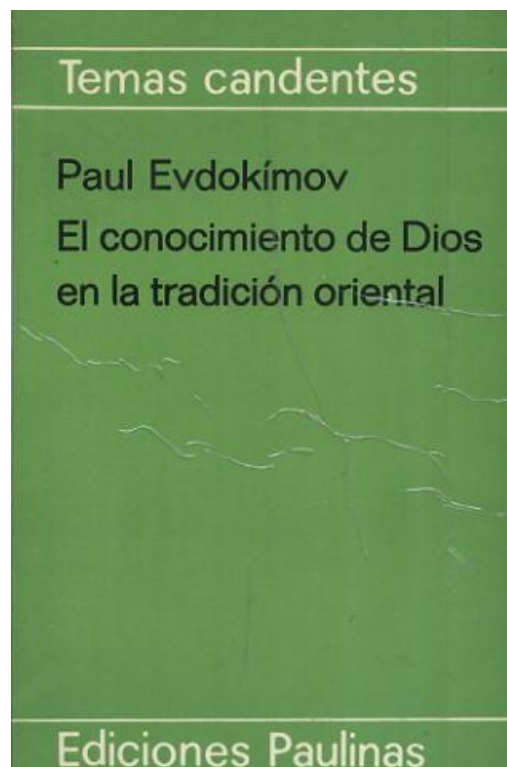
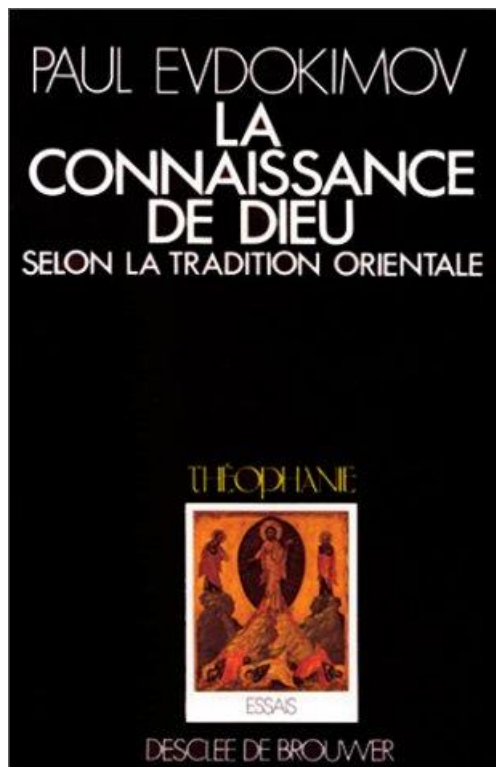


# EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA TRADICIÓN ORIENTAL



**PAUL EVDOKÍMOV**



## ÍNDICE

### Introducción

#### I. Algunas consideraciones previas de orden histórico

#### II. Las premisas gnoseológicas de la patrística oriental

#### III. Las dimensiones catafática y apofática de la teología de los Padres

#### IV. La antropología de los Padres

1. La dimensión trascendente de la existencia humana
  2. La constitución del ser humano
  3. La imagen y la semejanza de Dios
  4. La diferencia entre la imagen y la semejanza
- V. El conocimiento de Dios en la tradición patrística
  1. El conocimiento de Dios en la Biblia
  2. La patrística en sus comienzos
  3. La escuela de Alejandría
  4. La época de los capadocios
5. Los medios teológicos extranjeros al alcance del intelectualismo griego
6. Los autores ascéticos y la aportación del monaquismo
7. Dionisio el Pseudo-Areopagita y el Corpus dionisiano
  8. San Máximo el Confesor (580-662)
  9. San Juan Damasceno (640-749)
10. El aspecto pneumatológico y la mística de la luz
11. El humanismo bizantino y la época pre-palamita
  12. La oración de Jesús
  13. El hesicasmo
14. El palamismo y la síntesis del siglo XIV

#### VI. La búsqueda de Dios en la filosofía religiosa en Rusia

#### VII. El conocimiento de Dios en la tradición litúrgica

1. La antropología de la deificación
2. La liturgia

#### VIII. El conocimiento de Dios en la tradición iconográfica

1. Preliminares históricos y terminológicos
2. El icono, paso de los signos a los símbolos
  3. La sagrada liturgia
  4. La teología de la presencia
5. El fundamento bíblico del icono

6. El icono y la idolatría
7. Teología de la gloria
8. El arte divino

## IX. La experiencia mística a la luz de la tradición oriental

1. El objeto de la experiencia mística
2. La deificación
3. La visión de Dios
4. El lugar de la vida ascética
5. La ascensión mística
- X. El mensaje de la Iglesia

**Paul Evdokímov, *La connaissance de Dieu selon la Tradition Orientale*, X. Mappus, Lyon. Paulinas, Madrid, 1969. (agotado).**

## INTRODUCCIÓN

El texto que presentamos hoy resume las 12 lecciones dadas en la Facultad de Teología de Lión (cátedra de ecumenismo) entre el 28 de febrero y el 5 de marzo de 1966<sup>1</sup>. El tema general de los cursos era el conocimiento de Dios en la enseñanza patristica, litúrgica e iconográfica de la Iglesia ortodoxa.

Este tema nos parece uno de los más aptos para hacer captar cierta diferencia de perspectiva teológica en Oriente y en Occidente y servir así al diálogo ecuménico. Ciertamente el conocimiento de Dios no es un problema: no surge de la especulación filosófica o teológica. Es el misterio de la revelación divina y, por consiguiente, brota de la experiencia directa de ésta. De ahí resulta inmediatamente que no se trata de aportar la solución, por otra parte inexistente a ese nivel, porque precisamente estamos ante el misterio y no ante un problema. Es evidente que nunca se puede racionalizar un misterio; por el contrario, se le puede hacer "luminoso", según la expresión de Gabriel Marcel. Nuestra tarea, pues, será el mostrar cómo se ha planteado este tema en la conciencia eclesial en Oriente y cuáles son los elementos de la tradición que proyectan sobre él alguna luz.

---

<sup>1</sup> Al reproducir los cursos dados oralmente, aligeramos el texto de todo aparato de citas. Los que las busquen, encontrarán lo esencial de ellas en nuestra obra *L'Orthodoxie*, ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1959.

## Capítulo I: ALGUNAS CONSIDERACIONES PREVIAS DE ORDEN HISTÓRICO

Los acontecimientos políticos, a finales del siglo V, separan a Occidente de Oriente. Roma y Bizancio se encuentran forzosamente ante problemas distintos. Las tradiciones locales se forman y la reflexión teológica se sitúa en climas sociales, intelectuales y espirituales heterogéneos.

Pero de todos modos, y en todo caso, se puede adelantar que cada tradición, en su tipo acentuado, presenta siempre cierta individualización de la única revelación según el genio propio de cada una de estas tradiciones. Como dice el historiador Bardy en su estudio *El sentido de la unidad*: «El Oriente más místico, se entrega completamente a la contemplación de los misterios de Dios y a la meditación de la deificación; el Occidente, más moralizador, se ocupa de la manera cómo el hombre rendirá cuentas a Dios». El Occidente reflexiona sobre todo sobre la gracia y la libertad, sobre el pecado original y la predestinación. Así la teología y sobre todo la antropología de san Agustín, más tarde la soteriología de san Anselmo, la gnoseología de santo Tomás, son muy diferentes de la teología de san Atanasio, de los grandes Capadocios, de san Máximo, de san Juan Damasceno, de san Gregorio Palamás. Al principio, estas diferencias no representaban más que aspectos complementarios de la misma riqueza, cuando la casa de Dios, la Iglesia, era una. En un momento determinado el amor a la unidad, el deseo mismo de ser uno se agotó; ahora Oriente y Occidente se buscan, más aún, buscan juntos la unidad en otro tiempo muy real y tan trágicamente perdida en la historia.

Los términos «tradición oriental» o «tradición occidental» hacen sentir inmediatamente su insuficiencia formal: hoy las nociones puramente geográficas han quedado superadas. Sin embargo, se puede hablar de ciertas «dominantes» que se forman y se afirman a través de milenios, a pesar de la coexistencia, en el seno de la misma comunión, de tipos teológicos acentuadamente diferentes<sup>2</sup>

Por medio de sus facultades naturales, el hombre, contemplando el mundo puede elevarse al conocimiento, no de Dios, sino de la gloria de Dios; como filósofo puede formular la noción del Ser absoluto. Pero aquí se pone el límite infranqueable. Según san Pablo, el conocimiento vivo de Dios como Padre celestial es acto gratuito de su revelación.

Más que nunca la existencia humana lleva consigo una exigencia de claridad ineludible, plantea la única cuestión sería que puede dirigirse a todo hombre. Más allá de toda literatura catequética o apologética, al nivel de la conciencia despojada de todo prejuicio, el hombre creyente del siglo XX es invitado a responder: ¿qué es Dios? y el hombre ateo, el que lo niega; tiene que precisar qué es el objeto de su negación.

La pregunta sorprende, y, si la respuesta tarda en llegar, el silencio es reparador. Esta cuestión es reveladora para el hombre mismo, es una manera también de decirle: ¿Qué eres tú?

El que dijere: Dios es Creador, Providencia, Salvador, repasa los capítulos de un manual, o da testimonio de una especulación, de una distancia dialéctica entre Dios y él mismo. Dios, en ese caso, no es el Todo, captado apasionada y espontáneamente, en un dato inmediato de su Revelación. Uno de los ascetas más severos, san Juan Clímaco, decía que hay que amar a Dios como un prometido ama a su prometida. Un amante, un apasionado de su objeto, dirá: «¡Esto es todo!.. ¡esto es mi vida!... ¡no hay más que esto!... todo lo demás no cuenta, es como si no existiera». San Gregorio de Nisa, en el colmo de su asombro, deja escapar simplemente estas palabras: «Tú a quien ama mi alma... »

La tradición patristica renuncia a toda definición formal, porque Dios está más allá de toda palabra humana: «Los conceptos crean ídolos de Dios, sólo la admiración comprende algo», confiesa san Gregorio de Nisa. Para los Padres la palabra de Dios<sup>3</sup> es el vocativo que se dirige al Inefable».

Pero el misterio del Creador se refleja en el espejo de la criatura y hace decir a Teófilo de Antioquía: « Muéstrame tu hombre y yo te mostraré mi Dios». San Pedro habla del *homo cordis absconditus*, el hombre oculto del corazón (1 Pe 3,4) El *Deus absconditus*, Dios misterioso, creó su pareja: el *homo absconditus*, el hombre misterioso, su icono, su imagen viviente.

---

<sup>2</sup> El Oriente conoció teólogos y aun escuelas bajo la influencia latina o protestante; así la Academia de Teología de Kiev en los siglos XVI y XVII fuertemente latinizante (Metrop. Pedro Moguila) o el Patriarca de Constantinopla Cirilo Lukaris en el siglo XVII, formado en la teología de Calvino.

<sup>3</sup> San Gregorio Nacienceno relaciona θεός con αἰθεῖν (quemar), Dios es fuego. Or. 30,18.

La vida espiritual brota en los «pastos del corazón», en sus espacios libres, desde el momento en que en él se encuentran estos dos seres misteriosos, Dios y el hombre. «Lo más grande entre Dios y el hombre, es aman y ser amado», afirman los grandes maestros de la vida espiritual.

«No se puede ver a Dios y seguir viviendo». Esta advertencia bíblica significa para los Padres: no se puede ver a Dios con la luz de nuestra razón, jamás se puede *definir* a Dios porque toda definición es una *limitación*. Y sin embargo «nos es más íntimo que nosotros mismos». A este nivel de profundidad, de su asombrosa proximidad Dios vuelve su rostro hacia el hombre y le dice: «Yo soy el que soy», y por otra parte: «Yo soy el Santo». Escogió entre sus Nombres precisamente el que más le oculta. Es «el tres veces Santo», exclaman los ángeles en el *Sanctus*, poniendo así de relieve el carácter incomparable, absolutamente único, de la santidad divina. La sabiduría, el poder, aun el amor pueden encontrar afinidades y semejanzas; por el contrario sólo la santidad no tiene analogía aquí abajo, no puede ser ni medida, ni comparada con ninguna realidad de este mundo. Ante la zarza ardiente, ante el fuego devorador del *tu solus Sanctus*, todo lo humano no es más que «polvo y ceniza». Cuando la santidad de Dios se manifiesta, provoca inmediatamente el *mysterium tremendum*, el sentimiento formidable e irresistible del «totalmente otro».

Estando delimitados los abismos infranqueables, Dios revela inmediatamente su conformidad misteriosa: «el abismo llama al abismo» y, «como en el agua, el rostro responde al rostro». El Dios «filántropo», «amigo de los hombres», trasciende su propia trascendencia hacia el hombre, lo saca de su nada y lo llama a su vez a trascender su inmanencia hacia el Santo. El hombre puede hacerlo, porque el Santo divino quiso tomar su rostro. Más aún, «el Hombre de dolor» hace ver «al Hombre de deseo»: al eterno amante que ama todo amor y se introduce en nosotros para que podamos revivir en él. Dice a toda alma:; «Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo; porque es fuerte el amor como la muerte, sus llamas son llamas de YHWH» (*Cant 8,6*).

Por eso la Escritura proclama: «Sed santos como yo soy Santo; y cuando Pedro y Pablo quieren definir el fin de la vida cristiana, hablan de la *participación* de la santidad de Dios (2 Pe 1,4; Heb 12,10).

Pero ¿qué significa la *santidad* en el contexto histórico del mundo moderno, mundo profundamente desacralizado? En el mejor de los casos es cortésmente relegada a los claustros, lejos del mundo de los hombres, lo que quiere decir que no interesa al hombre de hoy, la considera como un objeto inútil, que le estorba, buena para ser relegada a los graneros de la historia. Pero hay más: aun en los medios conformistas de la religión establecida, el nombre mismo de Dios provoca en un alma sincera un reflejo inmediato de hastío. La hermosa mediocridad de los «hombres religiosos» que se toman en serio impone su mentalidad hecha de discursos edificantes y de sermones cuyas fórmulas vacías se presentan con ostentación en medio de la inflación verbal universal e impone el estilo pesado de las reglas y coacciones. Una vida religiosa domesticada, socializada, democratizada, segrega las apariencias menos atrayentes. Los Padres del Concilio Vaticano II ¿no afirmaron de la manera más clarividente que el único culpable del ateísmo actual es la cristiandad misma, su teología escolástica, su predicación arcaica, su catecismo inadecuado a su objeto? En estas circunstancias resuena una llamada poderosa a volver a las fuentes, a hacer que resuene de nuevo la voz de los Padres, a escuchar el misterio de la liturgia y el silencio contemplativo del icono, de la imagen, a aprender de la tradición, para conocer lo que su savia misma dice sobre el conocimiento vivo de Dios.

## Capítulo II: LAS PREMISAS GNOSEOLÓGICAS DE LA PATRÍSTICA ORIENTAL

En el pensamiento de los Padres, el plan divino de la creación llevaba ya en germen la Encarnación futura del Verbo. Creación y Encarnación están «coimplicadas», una termina la otra. Por esto la Encarnación hubiera tenido lugar aun fuera de la caída, como la «expresión-límite» del amor divino.

Para hacer presentir y captar este deseo eterno de Dios de hacerse Hombre, la gracia innata estaba implicada en el acto mismo de la creación del hombre. Como lo dice san Máximo el Confesor: «Dios depositó en el corazón humano el deseo de Dios»

y, según san Gregorio de Nisa: «el hombre lleva en sí mismo cierta medida de conocimiento de Dios».

El oriente distingue entre la *razón* y su diferenciación discursiva hasta el infinito, vuelta hacia lo múltiple y lo contrario y por consiguiente «deífuga»; y, por otra parte, el intelecto, la superación de los opuestos y la integración intuitiva hasta la unidad y el uno. Evagrio precisa bien la diferencia de niveles y su jerarquía; «la inteligencia reside en el corazón, el pensamiento en el cerebro». El corazón, centro inextenso, es la sede de la inteligencia en el sentido de la mente-noûs. Esto no es la negación del pensamiento discursivo, sino la ciencia de sus límites y su integración en la «inteligencia renovada». Esta integración no es una simple convergencia, sino una coincidencia en el punto de partida, porque el conocimiento es caritativo y el amor es intelectivo y receptivo de los misterios celestiales. La patrística oriental ignora la distinción entre una «vía del amor» y una «vía del conocimiento», centrada como está totalmente, según lo atestiguan la liturgia y el icono, en la contemplación de la belleza divina donde el Espíritu de verdad es «el resplandor fulgurante de la divina belleza», según san Basilio.

El intelecto, una vez recogido en el corazón, significa la unificación de todo el ser, espíritu, alma y cuerpo, llamado íntegramente al conocimiento luminoso y al amor unitivo. El pecado original hirió ante todo esta unidad separando la razón del corazón, el conocimiento de la axiología, lo que ha falseado todo discernimiento y apreciación. Desde entonces, el pensamiento discursivo sólo es una pérdida o disminución de ser que postula la intuición «sobre-racional» es decir el acto de fe. Evidencia de lo invisible, según san Pablo, la fe es una intuición preconceptual, una captación directa de la realidad; concurre a la integración de todas las facultades del espíritu humano, mental, volitiva y afectiva, en el corazón.

Semejante conexión constitutiva o de continuidad entre las modalidades corporales de la conciencia y sus modalidades espirituales está condicionada por la convergencia de la naturaleza y de la gracia.

La implicación de la gracia en la creación significa que la gracia es «sobrenaturalmente natural» y que la verdadera naturaleza es buena. Según los Padres, seguir la verdadera naturaleza es trabajar en el sentido de la gracia: hay complementariedad entre la naturaleza y la gracia. Así el «corazón-espíritu» es el centro físico y espiritual a la vez y el lugar de unión de la naturaleza y de la gracia deificante. El cuerpo se encuentra naturalmente ordenado a la «transmutación de los sentidos» que inauguran en los santos la transformación del «cuerpo psíquico» en «cuerpo espiritual».

Hay que subrayar una vez más la coincidencia fundamental del amor y del conocimiento en un acto indivisiblemente caritativo e incolectivo, inseparablemente uno en el «corazón-espíritu». Condiciona el *aspecto existencia!, experimental de la fe* y explica por qué la fe ortodoxa no se define nunca en términos de *adhesión intelectual*, sino que brota de la *metanoia* radical de la *noûs*, de la mente, de su cambio por la evidencia y certeza vividas en cierta y paradójica «sensación de lo trascendente». «Señor, la mujer que había caído en gran número de pecados, habiendo *sentido tu divinidad*<sup>4</sup>...» Este término no tiene nada en común con la sensibilidad puramente psíquica y emotiva, sino que significa el realismo concreto, *vivido* por la mente. Se trata de la sensibilidad de la *noûs*, del espíritu que brota de la experiencia mística de las energías iluminantes. Según san Gregorio Palamás, la Transfiguración del Señor fue de hecho la transfiguración de las facultades receptivas de los apóstoles. Por algunos instantes, sus *ojos físicos* fueron transformados, abiertos, y pudieron, más allá de la kenosis del Señor, contemplar su gloria divina.

Por eso san Simeón el Nuevo Teólogo afirma que el que no es *consciente* de haberse revestido de Cristo, se anula la gracia del bautismo. Diádoco emplea el término de «sensación», Macario de Egipto habla de la «sensación espiritual», carisma de la captación de

---

<sup>4</sup> Maitines del Miércoles Santo, poema de Cassia.

la presencia divina. San Gregorio de Nisa llama a esta conciencia concreta y real de la presencia de Dios en el alma, «sentimiento de la parusia» y habla del «sentimiento de Dios» y del «sentido de Dios» (*epignosis*): «Hay, dice, cierto tacto del alma por el que toca al Verbo». San Máximo lo llama «sensación superior» y dice: «Llamo experiencia al saber mismo en acto que tiene lugar más allá de todo concepto... *participación* del objeto, que se revela más allá de todo pensamiento». Para san Gregorio, semejante participación realizada por medio de la contemplación constituye una verdadera Θεολογια ο Θεογνωσια. Así mismo para san Simeón, teologizar es referir lo que se ve por medio de la luz divina, es traducir en términos teológicos la comunión con Dios, relatar su contenido.

Ciertamente la teología incluye un elemento doctrinal, el kerigma, la didascalia y la catequesis; pero, más profundamente, la Iglesia cultiva la savia misma de la teognosía escuchando a sus santos, alimentándose de su experiencia del Espíritu Santo y del Verbo. Como lo muestra el título del tratado del Pseudo-Dionisio—Περί Μυστυχηζ Θεολογιαζ—«De la teología *mística*», mística al contrario de toda teología cerebral, significa «teología del misterio» que no se conoce sino por *revelación* por parte de Dios y por *participación* receptiva por parte del hombre. Capta las palabras de Dios en el interior de las «fanías», a la luz de las manifestaciones de Dios. La trascendencia de Dios nos enseña que nunca jamás se le puede conocer desde el exterior, que jamás se puede partir hacia Dios sino partiendo de él, encontrándose ya en él, siendo tocado por su proximidad ardiente.

Todas las luchas dogmáticas por la Verdad, en tiempo de los Concilios ecuménicos, no defendían ningún conocimiento formal, teórico y abstracto, sino miraban a precisar la única vía salvadora y por eso altamente *práctica*, de la unión con Dios.

Al contrario de toda curiosidad gnóstica, los Concilios respondían a las cuestiones de vida o muerte espiritual para el hombre. Precisamente para preservar la teología de las desviaciones sectarias y heréticas, la experiencia mística de los Padres, su conocimiento de Dios, está estructurado siempre dogmáticamente y modelado sobre la *Opus Dei* sobre la vivencia litúrgica. Así la teología rebasa la mera construcción de un sistema doctrinal y, esencialmente vida, toma un sentido muy amplio de la doxología litúrgica, «para, como dice san Pablo, recapitular todas las cosas en Cristo» (Efesios, 1,10), en sinaxis eucarística. Los dogmas definidos por los Concilios están emparentados en su misma formulación con el género doxológico y por eso entran tan fácilmente en el cuerpo mismo de la liturgia. Así mismo, en los Padres, su reflexión teológica frecuentemente se convierte en oración y diálogo con Dios. San Isaac el Sirio ve en estos instantes «la llama de las cosas». Quizá es la mejor definición de la teología: arte, mucho más que ciencia sistemática, contempla la verdad oculta de las cosas celestiales y terrestres. Teognosía viviente, aunque incluyendo el elemento de enseñanza, la teología aparece ante todo y en su misma aspiración como: *camino experimental de la unión con Dios*.

La «teología» simplemente, en los Padres significa la contemplación del misterio trinitario —Θεορια τη ζαγιαζ Τριαδοζ, y esto ante todo la luz divina reflejada en el espejo del alma purificada; el alma «recibe en sí el disco del sol» y se abisma en el sentimiento de la presencia, de la venida de Dios. La teología mística es este conocimiento por inhabitación del Verbo. Se trata, pues, desde el principio, no de conocer algo sobre Dios, sino «de tener a Dios en sí». La categoría esencial aquí es lo *lleno* o lo *vacío*, estar vacío de toda substancia espiritual o estar lleno de la presencia divina: *Ave gratia plena* o, en el caso de san Esteban, estar «lleno del Espíritu Santo». Es una toma de conciencia progresiva de la presencia iluminativa del Verbo.

«El que no ha visto a Dios, dice Evagrio, no puede hablar de él»; pero precisa inmediatamente: «Aspirante a ver el rostro del Padre que está en los cielos, no trata, por nada del mundo, de percibir una forma o una figura en el tiempo de la oración». «La oración, advierte san Casiano, no es perfecta si el hombre tiene conciencia de sí mismo y advierte que ora». «El que está en la oración, continúa Evagrio, está revestido de la luz sin forma, es el *lugar* de Dios», lugar teofánico, receptáculo de las revelaciones. Se ve una estrecha unión entre la *teoría* y la *praxis*, entre la contemplación y el acto: «Apresúrate a transformar tu imagen a semejanza del Arquetipo». La categoría fundamental de la *participación* la alcanza el arquetipo eucarístico: «Lo que el ser participado. Dios μετεχομενον, es por naturaleza, transforma necesariamente en eso al ser que participa, το μετεχον, dice san Gregorio de Nisa: «por la unión con el Inmortal, el hombre participa de la inmortalidad».

Ahora se puede comprender mejor la definición de *orante*, que Evagrio da de la teología: «Si eres teólogo, orarás verdaderamente, y si oras verdaderamente, eres teólogo». Al contrario de una especulación sobre los textos, ésta es una vía contemplativa, generadora de unidad.



Después de la «catarsis» ascética de purificación, postula el carisma de la oración. Así en la mente de los Padres, la teología se erige en ministerio carismático, porque «nadie puede conocer a Dios si no es Dios mismo quien lo enseña». «No hay otro medio de conocer a Dios sino vivir en él». «Hablar de Dios es una gran cosa, dice san Gregorio Nacianceno, pero es aún mejor purificarse para Dios». El tropario de *Nona* dice; «Entre los dos ladrones tu cruz apareció como una balanza de justicia, el uno hundiéndose en el infierno bajo el peso de la blasfemia, el otro aligerándose de sus pecados *para conocer la verdadera teología*». Y san Simeón el Nuevo Teólogo: «el hombre perfecto está totalmente poseído del Espíritu, ésta es la gnosis superior, de la que viene la actitud para la función de teólogo».

En función de este estado de oración, el oriente, leyendo las palabras de las Escrituras, trata de trascenderlas hacia aquel que las pronunció: «Antes de toda lectura, ora y suplica a Dios para que se te revele», enseña san Efrén el Sirio. Este es el espíritu del hombre a la escucha del Espíritu de Dios, generador de unidad deificante: «Dios no se une sino con dioses», dice san Simeón. Orígenes exhortaba a sus discípulos de teología a la oración para obtener los «besos del Verbo». Un teólogo, para san Macario, es Θεοδιδακτοζ, «enseñado de Dios», y según san Simeón es el Espíritu Santo quien de un erudito hace un teólogo. El oficio de Pentecostés canta: «El Espíritu Santo hace brotar como de una fuente a los profetas, instituye a los sacerdotes, instruye en la sabiduría a los iletrados, de pescadores hace teólogos». Una vez más no se trata de instruirse intelectualmente sobre Dios, esta ciencia se dará por añadidura; se trata de llenarse de Dios, «para que habiéndole recibido en nosotros, nos hagamos lo que él es». «El que contempla la luz se hace él mismo luz», enseña Palamás. Así «revestirse de Cristo» significa *interiorizarle* actualizando la presencia total de Dios en su Hijo. Esto no es el beneficio de los méritos de la Encarnación, sino la prolongación, la extensión de la Encarnación en el hombre, perpetuada por el misterio eucarístico. Esta es toda la tradición mística de la «oración de Jesús» concebida como eucaristía interior de la presencia de Dios. Nombrar, es hacer presente. Por la invocación incesante del Nombre de Jesús, «el corazón absorbe al Señor, y el Señor absorbe al corazón». «Revestirse de Cristo» es también terminar con él la «liturgia cósmica» interrumpida por la falta; en el sinergismo del obrar divino y del obrar humano, esto es transfigurar el tiempo y el espacio e introducir el mundo en la luz del día octavo en el que «Dios será todo en todos», y en el que el estado de san Pablo: «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí», se convertirá como en una segunda naturaleza.

Los Padres conocían admirablemente la cultura de su tiempo y se servían muy libremente del aparato técnico del pensamiento filosófico y científico, pero jamás se detenían en la teología de los conceptos; aspiraban a la «ciencia que se hace amor», a una teología energética y dinámica. Para san Basilio «la verdadera teología libera de las pasiones»; así mismo Nicetas Stetatos enseña que es un conocimiento activo que se expresa en actos. Según san Máximo, «una teología sin acción es la teología de los demonios»; si los santos, decía, contemplan a la Trinidad, es para traducir inmediatamente su misterio en su alrededor humano inmediato. A esta actitud de la receptividad *activa* responde «el don del Espíritu que revela el sentido de la teología», dice Evagrio. Presupone la epiclesis, la bajada del Espíritu sobre el alma purificada ascéticamente. En último lugar, el verdadero sujeto del conocimiento teológico es el Espíritu Santo, porque es él quien manifiesta al Verbo y hace audibles sus palabras.

«Dios llama bienaventuranza no a algunos conocimientos sobre él, sino a su morada en el hombre, enseña san Gregorio de Nisa pensando en las palabras del Evangelio: «vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14,23). El verdadero teólogo no puede sino decir con san Simeón el Nuevo Teólogo: «Te doy gracias porque tú, el Dios que reina sobre todo, te has hecho un solo espíritu conmigo, sin confusión y sin separación».

Ciertamente los teólogos no se ven acorralados en «lo imposible» de la santidad, pero sin olvidar que para todo teólogo no es imposible el camino, sino que lo imposible es el camino. Sin embargo todo aprendiz en teología debe temblar ante este *ministerio carismático* a fin de tocar el Santo de Dios.

«El que vuelve sus miradas hacia la teología tiene su vida en perfecta armonía con su fe», advierte san Gregorio.

Así la vocación teológica invita a superar toda suficiencia de una ciencia puramente enciclopédica; porque la teología no es asunto de la razón natural, sino, como enseña san Pablo, tiene sus raíces en «la inteligencia de Cristo» (1 Cor 2,16) y pasa a la «inteligencia humana renovada en Cristo». Práctica en sumo grado, es iluminación por las energías deificantes. En su iniciación los Padres ponen la ascesis como preliminar del arte teológico y la oración como un estado —*χαταστασις*— de la inteligencia.



### Capítulo III: LAS DIMENSIONES CATAFÁTICA Y APOFÁTICA DE LA TEOLOGÍA DE LOS PADRES

Vuelta hacia Dios, la teología, bajo su aspecto apofático de la negación de toda definición humana, antropomorfa, se presenta como una aproximación a las tinieblas, franja de la inaccesible luz divina. Su axioma dice: "De Dios sólo sabemos que "es" y no "lo que es". "A Dios nadie le vio jamás; un Dios Unigénito nos lo ha dado a conocer"; la única visión posible del "cara a cara" es la del Hijo encarnado, huella misteriosa del Padre. No hay nunca visión de la esencia de Dios, radicalmente trascendente, pero sí la más real participación de las energías divinas increadas. Para san Isaac el Sirio, la aproximación de Dios no suprime de ninguna manera la fe, sino que la hace superior: es visión de lo invisible pero que no deja de ser invisible.

Dios es incomparable en el sentido absoluto, ningún nombre lo expresa adecuadamente. Su "nombre está sobre cualquier otro nombre" (Flp., 2, 9) y esto "eternamente" (Efesios, 1, 21) porque es el Nombre divino -Adonai-, el Nombre que no puede ser pronunciado. Cuando le llamamos Dios o Creador, no designamos a Dios en sí mismo, sino su faz vuelta hacia el mundo, lo que está "alrededor de Dios". La teología catafática, positiva, "simbólica", no se aplica sino a los atributos revelados, a las manifestaciones de Dios en el mundo. Este conocimiento de Dios en sus actos es una traducción de sus revelaciones al mundo conceptual y no es más que una expresión cifrada; porque la realidad de que da testimonio es absolutamente original, irreductible a todo sistema de pensamiento, hasta el punto de que un "Dios lógico" no sería más que un ídolo fabricado. Alrededor del abismo abisal de Dios, del abismo paternal según Orígenes, hay trazado un cerco de silencio.

El método catafático procede por afirmaciones que limitan a Dios como lo hace toda definición, y por eso su enseñanza es insuficiente; hay que completarla por el método apofático. La teología positiva no es desvalorizada, sino precisada en cuanto a su dimensión y a sus límites. Por el contrario, la teología negativa habitúa a la distancia infranqueable y salvadora: "Los conceptos crean ídolos de Dios" dice S. Gregorio de Nisa, "sólo la admiración capta alguna cosa". "Los misterios se revelan más allá de todo conocimiento, aun más allá de la incognoscencia, en las tinieblas más que luminosas del silencio".

Esto no es agnosticismo, porque gracias a esta incognoscencia misma, por una "intuitividad primordial y simple" se *conoce* más allá de toda inteligencia. La teología negativa es una superación, pero que no se aparta nunca de su base, teología positiva de la revelación. Cuanto más alto se eleva la vertical, más enraizada está en la horizontal. No se trata sólo de la impotencia humana, sino de la profundidad inefable de la esencia divina; Dios es la Persona libre, por consiguiente es misterio por su naturaleza. Las tinieblas deslumbrantes son una manera de expresar la proximidad de lo incomprensible; cuanto más presente está Dios, más próximo está y más escondido

La vía negativa no es una vía negadora; negatividad no es negación. La afirmación triunfa por la negación, único remedio de su propia insuficiencia que obliga a trascenderse, porque "hablar de Dios, dice Orígenes, aun en términos precisos, no es riesgo pequeño... "

La teología negativa tampoco es un simple correctivo y llamada de la prudencia; es una teología autónoma y que posee su propio método y aporta *cierto conocimiento*. Así los términos "super-bueno" o "super-existente" son "negaciones-afirmaciones" y contienen cierta descripción de lo inconcebible. Se sitúa en la experiencia generadora de la unidad, como el misterio de la unión eucarística. Cuanto más incognoscible es Dios en la trascendencia de su Ser, tanto más experimentable es en su proximidad inmanente en cuanto Existente. Al buscar a Dios, el hombre es encontrado por Dios; al perseguir su verdad, esta se apodera del hombre y le transporta a su nivel. "Encontrar a Dios consiste en buscarle sin cesar... ver verdaderamente a Dios es no estar nunca harto de desearle". Es "el eternamente buscado", (san Gregorio de Nisa); no se le encuentra sino buscándole siempre.

La apofasis, en cuanto método, enseña la actitud correcta de todo teólogo: *el hombre no especula sino que se cambia*. En este estado de cambio continuo, de la deificación progresiva, contempla la Mónada una y trina que "permanece escondida en su misma epifanía" según san Máximo.



## Capítulo IV: LA ANTROPOLOGÍA DE LOS PADRES

### *La dimensión trascendente de la existencia humana*

San Focio, patriarca de Constantinopla, transmite bien la inspiración de la tradición patristica al advertir que es en su misma estructura donde el hombre aborda "el enigma de la teología". Creado a imagen de Dios, el hombre se convierte en teología viviente, en "lugar teológico" por excelencia.

Los Padres definen el *tipo* humano partiendo de la *imago Dei* del *Arquetipo* divino; con este elemento divino de la naturaleza humana estructuran la esencia del hombre. Así la antropología alcanza el nivel de una teología del hombre. Ésta, en su amplitud, se remonta hasta el estado anterior al pecado original. Aun después de la caída, el estado edénico, el primer destino no pesa menos con toda su carga sobre el destino terrestre y la vocación del hombre. La escatología es una de las dimensiones del tiempo inherente a la historia; permite un conocimiento místico de las primeras y de las últimas cosas y presupone por consiguiente cierta inmanencia del paraíso y del reino de Dios. "El reino de Dios está cerca, está en medio de vosotros", dice el Evangelio. "El paraíso se ha hecho de nuevo accesible al hombre", dice san Gregorio de Nisa. Según el oficio de la Navidad, el ángel con la espada resplandeciente se aleja del árbol de la vida cuyos frutos -la vida eterna- se ofrecen desde entonces en la eucaristía. A la nostalgia innata de la inmortalidad y del paraíso, siempre normativos de la verdadera naturaleza, corresponde la presencia real del Reino. El tiempo litúrgico es ya la eternidad y el espacio sagrado del templo, litúrgicamente orientado, es ya el Oriente del reino. La eternidad no es ni anterior ni posterior al tiempo. La "nueva criatura" trasciende la historia hacia el advenimiento de las condiciones del reino, manifestadas ya aquí abajo, en la existencia terrestre de los santos. Un encuentro aun furtivo con un santo es ya una ventana abierta sobre el Reino; por esta abertura el sol nos inunda. "El alma cristiana es la vuelta al paraíso", dicen los Padres, y la historia es "la espera del alma ante las puertas del reino". La parte del hombre, su participación en la obra de su salvación, tendrá siempre su lado antinómico. Por una parte, "si Dios mirara los méritos, nadie entraría en el reino", dice Marcos el Ermitaño; y, por otra parte, según el adagio patristico: "*Dios lo puede todo, menos coaccionar al hombre para que le ame*". La verdad no puede ser sino una llamada, una invitación a su festín, invitación que encierra la virtualidad de una negativa posible. La fe es ese sí profundo y sagrado que el hombre pronuncia en la fuente de su ser; y entonces "el hombre es justificado por la fe" (Rom., 3, 28). Por su amor el hombre se coloca libre y totalmente en el objeto de su fe. Pero desde que abandona las cimas del misterio, la razón lanza la red deformadora de su "luz natural". Ya el prefijo "*pre*" en la presciencia y *predestinación* aprisiona la Sabiduría de Dios en las categorías del tiempo y reduce la Encarnación a solo la *soteriología*, a un medio de salvamento.

Ahora bien, la razón profunda de la Encarnación no viene del hombre, sino de Dios, de su deseo de hacerse hombre y de hacer de su humanidad consubstancial a todos una Teofanía, su morada trinitaria: "Vendremos a él y haremos morada en él" (Jn., 14, 23). Según Metodio de Olimpo: "El Verbo bajó para hacerse hombre antes de los siglos". Las grandes síntesis de Máximo el Confesor prolongan la línea indicada por Ireneo y Atanasio: "Dios creó el mundo para hacerse hombre en él y para que el hombre se hiciera en él dios por la gracia y participara de las condiciones de la existencia divina... En su Consejo, Dios decide unirse con el ser humano para deificarlo", lo que no tiene medida común con el perdón y la salvación solamente. Por encima de la curva posible de la caída, Dios esculpió el rostro humano mirando en su Sabiduría a la humanidad eterna de Cristo (Col., 1, 15; 1 Cor., 15, 47; Jn., 3, 11).

A propósito de la Encarnación, el Credo de Nicea confiesa: "por nosotros, los hombres y por nuestra salvación". El padre Sergio Boulgakov precisa: el "por nuestra salvación" designa la *redención* y el "por nosotros, los hombres", la *deificación*. Esta, según san Pablo, es "una sabiduría divina, misteriosa, oculta, que Dios predestinó para nuestra gloria antes de los siglos" (1 Cor., 2, 7). La economía de la Gloria está más allá de toda opción angélica o humana, de Lucifer o de Adán.

A la caída responden la expiación y el juicio, a la Encarnación la deificación y el reino. Lo que hace ver en la Iglesia el organismo de la salvación, los medios de santificación, pero también, y ya la salvación misma, la presencia del reino. La recapitulación en Cristo del cielo y de la tierra

es universal y no excluye a nadie; sin embargo su término realizado es un misterio trascendente del Padre y no permite prejuzgar: a lo más, una esperanza abierta...

La constitución del ser humano

Según la Biblia el alma vivifica al cuerpo, lo hace "alma viviente", y el espíritu "pneumatiza" a todo el ser humano. Lo corporal y lo psíquico existen uno en el otro, regido cada uno por sus propias leyes; lo espiritual no es la tercera esfera, sino el principio de cualificación que se expresa a través de lo psíquico y lo carnal y los hace espirituales. Según las palabras de san Agustín, el hombre puede hacerse carnal hasta en su espíritu, o espiritual hasta en su carne. El espíritu es ese punto avanzado que comunica con el más allá y participa de él.

Demasiado amplio en su significación, el espíritu no puede servir de centro hipostático del ser humano. Hay que buscarlo en la noción bíblica del corazón. Según los judíos, se piensa con el corazón, porque integra todas las facultades del espíritu humano. Es el centro radiante, pero que permanece oculto en su misteriosa profundidad.

Mis sentimientos, mis pensamientos, mis actos, mi conciencia me pertenecen, son míos y de ellos tengo conciencia; pero el yo está más allá de lo "mío"; es trascendente a sus propias manifestaciones. Aquí no se trata del yo empírico, cognoscible, sino del yo espiritual que escapa a toda investigación. Esta es la "noción-límite", centro de la totalidad que Jung llama "*Selbst*", el *uno mismo*. Sólo la intuición mística lo descubre y sólo el símbolo del corazón lo designa. "¿Quién puede conocer el corazón?", pregunta Jeremías, y responde inmediatamente: "Sólo Dios sondea el corazón". También san Gregorio de Nisa subraya esta misma profundidad misteriosa: "Nuestra naturaleza espiritual existe según la imagen del Creador; se parece a lo que está por encima de ella (a su Arquetipo divino); en la incognoscibilidad de sí mismo, manifiesta el sello de lo inaccesible".

La presencia de Dios se manifiesta en los "espacios o pastos del corazón"; y a este nivel se sitúa la *persona*. El "personalismo" filosófico jamás alcanza a dar una definición satisfactoria de la persona humana. La única luz viene del dogma trinitario, porque el hombre en su estructura refleja lo divino. Cada Persona divina es una donación subsistente en el Otro y en la "circuminsesión" de los Tres únicos. Hablando estrictamente, sólo en Dios existe la Persona y sólo Dios personaliza toda persona humana, la sitúa en su verdad.

La Hipóstasis o la Persona en Dios está determinada por sus relaciones, pero es también todo lo que en ella rebasa esas relaciones: el Único en sí mismo. Así también la persona humana escapa a toda definición racional y no puede ser captada sino por medio de una aprehensión intuitiva o revelación mística. También por ella el hombre es "el único" en el poder de rebasarse a sí mismo hacia el Infinito que es Dios. La persona se hace trascendiéndose hacia Dios. A este nivel, la persona en cuanto hipóstasis no nos pertenece en propiedad: la recibimos en la comunión con Dios; es la "identidad por la gracia", según la expresión de san Máximo. La Hipóstasis del Verbo es el lugar de la unión de lo divino y de lo humano. La "persona" de todo ser humano se hace "hipóstasis", cuando también y a imagen de Cristo es el lugar de la comunión entre Dios y el hombre, cuando "enhipostasía" la existencia teándrica "divino-humana". "El hombre, decía san Basilio, es una criatura que ha recibido la orden de hacerse dios"; lo que significa hacerse hipóstasis de su ser deificado. Según san Máximo, la persona está llamada "a unir por el amor la naturaleza creada con la naturaleza increada" (las energías deificantes).

"Dios honró al hombre concediéndole la libertad"; por eso "el Espíritu no engendra ninguna voluntad que le resista. No transforma por divinización sino a la que lo quiere", dice san Máximo. La angustia que el espíritu humano puede sentir viene de lo arbitrario siempre posible y que lo acecha; porque puede rehusar la vida, decir no a la existencia. El hombre está suspendido en cada momento entre el ser que tiene la vocación de realizar y la vuelta a la nada de donde ha sido sacado; éste es el riesgo grande y noble de toda existencia y la tensión suprema de la esperanza: "Siendo capaz el poder divino de inventar una esperanza donde ya no hay esperanza y un camino en lo imposible", dice magníficamente san Gregorio de Nisa. Lo imposible es esa tensión entre lo normativo de la imagen de Dios y lo real caído.

El hombre es un proyecto viviente de Dios. Él debe descifrarlo y construir libremente su destino. Así la existencia es la tensión creadora para descubrir y vivir la propia verdad y entonces la verdad se hace vida: "No conozco la verdad sino cuando se hace vida en mí", advertía profundamente Kierkegaard.

"Ya no os llamo siervos... os llamo amigos" (Jn., 15, 15). Por encima de la ética de los esclavos y de los mercenarios, el Evangelio propone la "ética de los amigos de Dios". Nuestra libertad y

por consiguiente nuestro libre "obrar humano" se convierten en la verdadera libertad cuando se ponen dentro del "obrar de Dios": la verdad es la que hace verdaderamente libres (Jn., 8, 32). La gracia apremia en secreto a toda alma, sin coaccionarla jamás. En respuesta, la fe no es una sumisión ciega, ni simple adhesión, sino fidelidad consciente y total de la persona a la Persona. Estas son las relaciones nupciales; la Biblia se sirve siempre de ellas para describir las relaciones entre Dios y el hombre. Al decir el "fiat", el "sí", me identifico con el ser amado. Dios pide al hombre la realización de la voluntad del Padre, como si ésta fuera la voluntad propia del hombre. Éste es el sentido del "sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto".

Ante Dios, la voluntad humana proclama: "Hágase tu voluntad". Pero podemos decir "sí", porque también podemos decir "que no se haga tu voluntad"; nuestro sí resuena plenamente, porque resuena libremente, porque podemos decir no. Es preciso, pues, que este sí sea engendrado en lo más profundo de nuestro ser; por eso la que lo pronuncia por todos en el momento de la anunciación es una Virgen, nueva Eva, Madre de los vivientes y fuente vivificante. Dios no da órdenes, sino lanza invitaciones, llamadas: "Escucha, Israel", o "sí quieres ser perfecto". Al decreto de un tirano responde una resistencia sorda; a la invitación del Señor del banquete, la aceptación gozosa de "el que tiene oídos... ". En los "vasos de barro" Dios ha depositado su libertad, su imagen. Si es posible el fracaso, si en el acto creador se incluye la hipótesis de la ruina. es que la libertad de los "dioses", su libre amor, constituye la esencia misma de la persona humana.

La palabra latina "*persona*", lo mismo que el "*prosopon*" en griego, significa "máscara". Enseña la inexistencia de un orden humano autónomo; porque existir es participar del ser o de la nada. En esta participación el hombre realiza la semejanza, el icono de Dios, o la desemejanza, la mueca demoníaca de un mono de Dios. San Gregorio de Nisa lo dice claramente: "La humanidad se compone de hombres de rostro de ángel y de hombres que llevan la marca de la bestia". Así el hombre puede reavivar la llama de amor o el fuego de la gehenna; puede convertir su sí en uniones infinitas; puede también con su *no* romper su ser en separaciones infernales. Según san Juan (1 Jn., 3, 2), en el siglo futuro "seremos semejantes a él", semejantes a Cristo en su comunión perfecta de lo divino y humano. El hombre fue creado a imagen de Dios con vistas a esta comunión. Los postulados del conocimiento de Dios se encuentran, pues, en la estructura misma de su ser.

### *La imagen y la semejanza de Dios*

Todos los antropólogos, creyentes o incrédulos, están de acuerdo en la definición del hombre: un ser que aspira a superarse, un ser que tiende hacia lo que es más grande que él. Se necesitaría a un san Pablo para descifrar a ese "dios desconocido", para dar el *nombre* a esa aspiración fundamental cuya fuente es la *imago Dei*. Esa "imagen", para los Padres de la Iglesia, no es una idea reguladora o instrumental, sino *el principio constitutivo del ser humano*.

El pecado, según san Juan (1 Jn., 4, 6), es la "anomía", el desorden, transgresión del límite normativo, constitutivo del ser humano, confusión profunda de los lechos ontológicos de la naturaleza. La perversión reclama el acto terapéutico, reconstrucción de la estructura normativa. La "catarsis ética", purificación de las pasiones, desemboca en la "catarsis ontológica", curación de la naturaleza. Se trata del restablecimiento de la forma primera, de la restauración de la imagen arquetípica.

San Atanasio recoge la afirmación de san Ireneo y formula la regla de oro de la Tradición: "Dios se hace hombre, para que el hombre se haga dios". Insiste sobre el carácter ontológico de la participación de lo divino por medio de la imagen. La imagen es constitutiva hasta el punto que "creación" significa "participación": el hombre es creado como un ser participante, predestinado en su misma estructura a la iluminación de su "*noûs*" que le confiere la facultad innata de la "teognosia", del conocimiento de Dios. También san Basilio dice: "Como en un microcosmo, en ti verás la impronta de la sabiduría divina". Se ve al entendimiento en su intencionalidad original, orientada hacia Dios: "De la naturaleza misma poseemos el deseo ardiente de lo bello... todo aspira a Dios". San Gregorio Nacianceno, hablando del soplido divino, subraya el carisma inicial que irradia la imagen. Así el hombre no sólo está ordenado moralmente a lo divino, sino que es "de la raza divina" como dice san Pablo (Act, 17, 29). Según san Gregorio Niseno, "el hombre está emparentado con Dios", es *deiforme* en su naturaleza, lo que le predestina a la "teosis", a la "deificación", a la comunión más íntima con Dios. Si inteligencia, sabiduría, amor son la imagen de las mismas realidades en Dios, de la imagen de Dios le viene

sobre todo el poder de determinarse libremente por sí mismo. La función axiológica de juicio, de apreciación, de discernimiento hace del hombre el señor que reina sobre la naturaleza, verbo cósmico que participa de las condiciones de la vida divina. Entre Dios y el hombre deificado, la diferencia es ésta: "Lo divino es increado, mientras que el hombre existe por creación". Sobre este plano universal, en función de la imagen, el cristianismo se define como "Imitación de la naturaleza de Dios", la multitud de las hipóstasis humanas unidas en la misma naturaleza humana.

El cultivo de la atención espiritual entre los ascetas hace de ella un verdadero arte de ver todo ser humano como "Imagen de Dios". "Un monje perfecto, dice Nilo de Sinaí, estimará después de Dios a todos los hombres como a Dios mismo". La tradición de los grandes maestros de la vida espiritual sorprende por su tonalidad de alegría y por su apreciación *maximal* del hombre. Terapeutas prácticos, no tienen necesidad de enseñar nada sobre la amplitud de la perversión, sino que su arte de cardiognosis y su penetración en las profundidades del alma hacen ver la "nueva criatura" revestida completamente de la forma divina. Un tropario del oficio de difuntos dice: "Llevo los estigmas de mis iniquidades, pero soy a imagen de tu gloria inefable".

Creada a imagen de Dios, la verdadera naturaleza es buena. Por eso la redención devuelve la naturaleza curada, no a la sobrenaturaleza, sino a su estado inicial, a su verdad "sobrenaturalmente natural".

Al recorrer el campo inmenso del pensamiento patrístico, infinitamente rico y matizado, se tiene la impresión de que éste evita toda sistematización, para salvaguardar toda flexibilidad asombrosa. Sin embargo se pueden sacar de él algunas conclusiones. Ante todo hay que apartar toda concepción substancialista de la imagen. Esta no es depositada en nosotros como una parte de nuestro ser, sino que la totalidad del ser humano es creada, esculpida, modelada "a imagen de Dios". La expresión primera de la imagen consiste en la estructura jerárquica del hombre, con la vida espiritual en el centro. Es el primado ontológico de la vida del espíritu, que condiciona la aspiración fundamental a lo espiritual, al Infinito y al Absoluto. Es el impulso dinámico de todo nuestro ser hacia su Arquetipo divino, aspiración irresistible hacia Dios. Es el eros humano tendido hacia el Eros divino, sed inextinguible, densidad del deseo de Dios, como lo expresa admirablemente san Gregorio Nacianceno: "Vivo, hablo y canto para ti... "

En resumen, cada facultad del espíritu humano refleja la imagen (conocimiento, libertad, amor, creación), y el todo está centrado sobre lo espiritual de lo cual es propio superarse para arrojarse en el océano de lo divino y encontrar allí el aplacamiento de su nostalgia. Todo límite contiene un más allá, su propia trascendencia; por eso el alma no puede descansar sino en el Infinito divino. Es la "epectasis", tensión del icono hacia su Arquetipo. "Por medio de la imagen, dice san Macario, la Verdad lanza al hombre en su persecución". En nuestro deseo de Dios descubrimos ya su presencia, porque "el amor de Dios es siempre operante", dice san Gregorio de Nisa.

### *La diferencia entre la imagen y la semejanza*

Para el genio hebreo, siempre concreto, imagen-*tselem* posee el sentido más fuerte. La prohibición de las imágenes talladas por parte de la ley se explica por la significación dinámica y realista de la imagen: como el nombre, suscita la presencia del que representa; "*Demouth*" que se traduce por similitud, semejanza, incita a considerarse como otro. Se la puede comparar con la noción de "*schaliach*": el "*apostolos*" de un hombre es como otro él mismo.

La "imagen" es entera, sagrada por excelencia, no puede sufrir ninguna alteración. Pero se la puede reducir al silencio y hacerla ineficaz por la modificación de las condiciones ontológicas. La imagen, fundamento objetivo, no puede manifestarse sino en la semejanza subjetiva; la caída la hizo radicalmente inaccesible a las fuerzas naturales del hombre. Sin estar pervertida, la imagen se ha hecho inoperante. San Gregorio Palamás precisa la tradición: "En nuestro ser a imagen, el hombre es superior a los ángeles; pero es inferior en la semejanza porque es inestable; ... después de la caída, hemos rechazado la semejanza, pero no hemos perdido el ser a imagen". Cristo devuelve al hombre el poder de obrar. Los sacramentos del bautismo y de la unción crismal restauran la "semejanza en el acto", lo que libera inmediatamente a la imagen cuya irradiación se hace perceptible en los santos y en los niños. Gracias a la imagen el hombre conservó siempre la libertad de opción. Aun en el tiempo de la Antigua Alianza, el deseo del bien subsiste, sin que sin embargo el hombre pueda actualizarlo en su vida. En su teología de la gracia, los Padres distinguen claramente entre el "libre albedrío de la intención" y el "libre albedrío de los actos". Afirman la plena libertad del deseo de ser salvado, la sed de la



curación, la capacidad de formular el "fiat". Después de la Encarnación, la gracia actualiza la deiformidad virtual. "Ser creado a imagen de Dios" se convierte en "existir a imagen de Dios". Desde entonces, como dice san Máximo: "tiene dos alas para alcanzar el cielo, la libertad y la gracia". A todo esfuerzo de la voluntad responde la gracia para llevarlo a su término. Dios hace todo en nosotros, la gnosis, la victoria, la sabiduría, la bondad y la virtud, sin que nosotros aportemos absolutamente nada sino la buena disposición de la voluntad"; pero esta buena disposición de la voluntad es un acto absolutamente libre que coloca el obrar humano dentro del obrar divino. La "virtud" es esa disposición que dispara la acción de la gracia y hace los actos sinérgicos. En un sentido, el deseo del hombre es ya operante, porque responde al deseo de Dios y así atrae la venida de la gracia. Este es todo el papel inmenso del "fiat" de la Virgen. La Anunciación es como una pregunta que Dios dirige a la humanidad: ¿tienes sed de la salvación, quieres verdaderamente llevar en tus entrañas y engendrar a tu propio Salvador? Y de parte de todos, la Virgen dice sí. Ese sí es la condición objetiva de la Encarnación; el Verbo no podía forzar a la naturaleza humana; la Virgen se la ofrece libremente de parte de todos.

Para los Padres, un ser no es humano sino cuando está maduro por el Espíritu Santo, cuando es efectivamente "imagen que se parece". Un santo es llamado litúrgicamente "semejante". La imagen constitutiva y normativa, en su función de deiformidad, hace reales las palabras: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto". La cristología enseña que en Cristo "los hijos en el Hijo" son realmente los hijos del Padre "semejantes al Hijo". San Gregorio de Nisa subraya la función de la imagen: "para participar de Dios, es indispensable poseer en el ser algo correspondiente al participado". A "Dios es amor" corresponde el "*amo ergo sum*" del hombre. Calixto en la "*Filocalia*" dice: "Lo más grande que sucede entre Dios y el alma humana, es amar y ser amado".

Así, la antropología de los Padres y su noción de la imagen muestran al ser humano deiforme en su estructura misma, destinado a la comunión deificante y capaz de conocer a Dios a la medida de su propia capacidad de recibirle. Como escribe un maestro de la vida espiritual contemporáneo: "Dios se da a los hombres según su sed. A los que no pueden beber más, no da más que una gota. Pero le gustaría dar a raudales, para que a su vez los cristianos pudieran apagar la sed del mundo".



## Capítulo V: EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA<sup>1</sup>

En la Biblia, Dios se revela al hombre como objeto posible de cierto conocimiento. Pero el término «conocer» en los autores inspirados no se relaciona exclusivamente con la inteligencia. Es sabido que según los hebreos se piensa con el corazón.

«Conocer» a Dios sería más exactamente «reconocerle» en el acto de adoración que pone en juego el ser total del hombre y todas las facultades de su espíritu.

Los salmos expresan el estado de esperanza: «Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo me presentaré ante el rostro de Dios?» Si «a Dios nadie lo vio jamás», en el siglo futuro, según san Juan (1 Jn 3,2; 4,12) «lo veremos como es».

Admitiendo la visión beatífica como fin último, la naturaleza y el objeto de esta visión recibirán una interpretación doctrinal muy diferente, según la tradición patrística en Oriente y en Occidente.

En el siglo XIV se plantea el problema desde ambos lados de la cristiandad y recibe las soluciones propias de cada una de estas dos tradiciones. De una parte está la incognoscibilidad radical de la esencia de Dios, aun en el reino, y, de otra, la esencia de Dios se ofrece como objeto de la visión beatífica en el siglo futuro. Para comprender las posiciones de la teología bizantina, hay que recorrer la tradición patrística siguiendo su evolución histórica.

### 1 - El conocimiento de Dios en la Biblia

Conocemos el carácter antinómico de los numerosos textos de la Escritura que desorienta a los exegetas; los doctores de la Iglesia sintieron la misma dificultad desde el principio del Cristianismo. Se pueden clasificar los textos a propósito del «conocimiento-visión» de Dios según su sentido negativo o positivo.

En la serie negativa, están las palabras conocidas del *Salmo* 17,12: Dios «de las tinieblas se hacía el velo». En el *Éxodo* (33,20-23) Dios dice a Moisés: «no puede verme hombre alguno y vivir» (cfr. también Jueces, 6,22; Isaías, 6,5). Las tinieblas o la nube simbolizan la trascendencia divina; testimonian la presencia de Dios y al mismo tiempo la ocultan y la velan. Según san Pablo (1 Tim 6,16), Dios «habita una luz inaccesible, ningún hombre le vio ni puede verle». Para un ser mortal. Dios es claramente inaccesible; lo que afirma por su parte san Juan (1 Jn 4,12; Jn 1,18): «A Dios nadie le vio jamás»; «Un Dios unigénito... nos lo ha dado a conocer».

Un texto intermediario (Mt 11,27); «nadie conoce perfectamente al Hijo sino el Padre; y nadie conoce al Padre enteramente, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo», dice claramente que sólo el Padre y el Hijo se conocen mutuamente; sin embargo según la voluntad del Hijo se puede conceder al hombre cierto conocimiento de Dios.

En la serie positiva, además de las Teofanías numerosas, Dios se aparece a Jacob bajo la figura misteriosa de un ángel y Jacob dice: «He visto a Dios cara a cara». Dios habla a Moisés «cara a cara» y la luz divina se refleja sobre su rostro. Job está seguro de que verá a Dios «el último día» (19, 25-26). Las bienaventuranzas evangélicas prometen: «los corazones puros verán a Dios», y según el *Apocalipsis* (22,4), «los servidores de Dios... verán su rostro». La carta de San Juan, (1, Juan, 32) pone la visión de Dios en relación con la filiación que alcanzará su estado de perfección en el momento de la Parusía: «seremos semejantes a él,

---

<sup>1</sup> Cfr. los manuales de patología de QUASTEN, ALTANER, de CAYRE; el «Diction. de Spiritualité Ascétique et Mystique», art. *Contemplation*, PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique. Initiation théologique*, Paris, 1956; V. LOSSKY, *Visión de Dieu*, 1962; B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, Paris, 1949; L. BOUYER, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Peres*, Paris, 1960; *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961; VAN G. H. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959; O. CLEMENT, *L'essor du christianisme oriental*, Paris, 1964; *Byzance et le Christianisme*, Paris, 1964; G. BARDY, *La Vie spirituelle d'après les Peres des trois premiers siècles*; C. KERN, *Anthropologie de Saint Grégoire Palomas* (en ruso), Paris, 1950.

Además de los textos de los Padres véanse las numerosas monografías sobre su teología: von Balthasar, J. Daniélou, Lot-Borodine, J. Meyendorff, B. Krivochéine, Cadiou, P. Viller, P. Rahner, Walther Volker, Ireneo Hausherr, Warner Jaeger, Marcel Viller, von Ivanika, J. Stigimayr, V. Grumel...

porque lo veremos tal cual es». Asimismo san Pablo en su himno al amor (1 Cor 13,12): «Vemos ahora mediante un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara... conoceré como fui conocido». A las Teofanías de Dios en su creación sucederá la visión «cara a cara», marcada por una reciprocidad de conocimiento tal como resulta de las relaciones entre personas, visión condicionada por el «amor-ágape» y por el Pleroma del reino.

## 2 - La patrística en sus comienzos

Los Padres apostólicos y los Apologistas estaban preocupados sobre todo de definir la actitud de la Iglesia respecto del Judaísmo, la «pretendida gnosis» y la doctrina de los docetas y de trazar así los fundamentos de la tradición. La palabra interior, *logos endiathetos* se ha hecho la palabra pronunciada, *logos prophoricos*. Frente al mundo pagano, expresaban en términos filosóficos la experiencia religiosa del Dios cristiano y de su revelación. Los mártires nos permiten revivir el entusiasmo de su fe ardiente.

Las cartas cristianas de esta época describen, como la *Didaché*, los dos caminos de la vida y de la muerte, de la luz y de las tinieblas. *San Ignacio de Antioquía* centra su misticismo en la idea paulina de la imitación de Cristo y de su habitación en el alma humana. Los cristianos son *teóforos*; estamos llenos de Dios «si le amamos como debemos». Sobre todo hay una identificación de Cristo y de la comunidad en cuanto que cuerpo litúrgico. El amor es el camino más seguro para conocer a Dios. La doctrina de la fe y de la caridad de Ignacio, su amor apasionado a Jesús, nos lo muestra de tipo profundamente contemplativo.

En *Taciano* la incorruptibilidad, por consiguiente la inmortalidad, es un efecto del conocimiento de Dios.

*San Teófilo de Antioquía* (+ 180) dirige una apología en tres libros a un pagano, Autólico. A su petición de que le mostrara a Dios, Teófilo replica: «muéstrame a tu hombre y yo te mostraré a mi Dios»; el hombre a imagen de Dios refleja el mismo misterio inefable. Dios se manifiesta en su creación, pero su visión se coloca en el término de la historia: «Cuando te revistas de incorruptibilidad, verás a Dios, según seas digno de ello..., hecho inmortal, verás al Inmortal». Esta es la visión *escatológica* concedida al ser humano reconstituido después de la resurrección y en la medida de su capacidad receptiva.

Los dos primeros siglos están marcados por la espera de la próxima Parusía. Se forma la creencia en el reino milenarista de los justos. El tiempo final será rico de la comunión más intensa con Dios, pero por el momento sin ninguna precisión sobre el modo y amplitud de su conocimiento. Después de Teófilo, volvemos a encontrarnos con este estado de espíritu, pero más profundo, en la enseñanza de *san Ireneo de Lyon* (150-202). Presenta la idea de una revelación progresiva que va hasta la Encarnación del Verbo. «Sin Dios no se puede conocer a Dios». Incognoscible en su Ser, Dios se revela en su amor encarnado: «El Hijo es lo visible del Padre». El hombre perdió su imagen y su semeja; era preciso pues que Dios recapitulara la raza humana y se hiciera hombre para revelar la imagen perfecta y restableciera la semejanza por el poder del Espíritu Santo. Desde entonces el hombre está colocado sobre el camino del progreso espiritual: pero «lo veremos cara a cara sólo cuando hayamos resucitado». El Padre es incomprendible; pero condescendiendo en su amor, concede a los elegidos la gracia de la visión. Profética en el Espíritu Santo, se convierte en la visión adoptiva por el Hijo y culmina en la visión paternal en el reino. Esta visión de Dios en el siglo futuro hará al hombre inmortal; porque vivir es participar de las condiciones de la vida divina. La visión prefigurativa del Sinaí culmina sobre el Tabor que es ya «el reino que llega en su fuerza». Ver la luz es estar en la luz: ver a Dios es estar en él. «El Verbo se hizo hombre para que los hombres puedan hacerse dioses». De este tema, san Atanasio hará la clave de bóveda de su enseñanza. Pero ya para Ireneo la Encarnación es condición de nuestra deificación y *fuentes de nuestro conocimiento de Dios*. Si la luz del Padre se manifestó en Cristo transfigurado, la visión paternal, propia del siglo futuro, empieza ya aquí abajo durante el reino de los justos. Este reino milenarista inaugura la escatología; los justos se habituarán progresivamente al conocimiento infinito de Dios. La bienaventuranza perfecta, sin embargo, está reservada para el cielo. La visión de Dios diferirá en la medida de la dignidad de cada uno; «sin embargo en todas partes el Señor será visible».

### 3.- La escuela de Alejandría

En Alejandría se ve un ambiente completamente nuevo, propicio para la verdad cristiana, ambiente formado intelectualmente por Plutarco, Ammonio y luego Plotino. Según *Clemente de Alejandría* (150- 215), es evidente que se pueda ser creyente sin cultura ninguna; pero sin una dialéctica filosófica, no se puede asimilar el contenido inteligible de la fe cristiana.

En la corriente helénica, la contemplación natural se coloca en el centro. «La intelección amorosa» inicia en la visión de una «luz admirable», «luz del bien» que ilumina la inteligencia y la invita a superarse. En esta experiencia extática, la inteligencia intenta conquistar el bien, que es, más que Dios lo divino.

En la experiencia cristiana, por el contrario es Jesucristo, el único Mediador, quien abre el acceso a la unión con el Dios trinitario. Dios toma la iniciativa, suprime las distancias, pero exige por parte del hombre una purificación suficiente para hallarse poseído por Dios más que poseerlo. La contemplación mística de Dios es el fruto de un amor personal, de un encuentro entre personas que se dan unas a otras. A la filantropía divina y a su revelación gratuita, responde la adhesión total del hombre a la fuente misma de su vida. Se ve ya la fusión íntima e inseparable del amor perfecto y

del conocimiento perfecto en la inteligencia renovada en Cristo. El Antiguo Testamento preservaba celosamente la trascendencia divina. La Encarnación cambia las condiciones, gracias a la imagen restaurada de Cristo; desde entonces el fin de la vida cristiana se expresa en términos de deificación: θεουσθαι, θεοποιειν y finalmente θεοσιζ. Clemente es el primero que emplea claramente este término. El carácter de espíritu alegórico de la escuela de de Alejandría va más allá de la letra judaica y busca en la Biblia el sentido espiritual. El grado perfecto de un «gnóstico» ya no es una etapa histórica proyectada en el reino de los justos (las doctrinas milenaristas desaparecieron en el siglo III), sino la contemplación de Dios accesible desde el presente y que constituye el fin de la vida cristiana.

En Clemente se ve cierto esoterismo de iniciación en los misterios por el camino de la contemplación. Se debe proceder por eliminación de todo lo que se puede atribuir a los seres. Pasando de la majestad de Cristo, «región de las ideas divinas», hacia el abismo —βυθος— del Padre, se recibe cierto conocimiento de Dios, pero es un conocimiento, no de lo que es, sino de lo que no es. Clemente inicia ya el camino apofático: Dios sobrepasa toda figura, todo nombre, toda noción que son siempre inadecuados a su Misterio. En la cumbre de lo accesible. Moisés entra en la tiniebla —γνοφοζ— que significa lo invisible y lo inefable, el seno —κολποζ— del Padre.

El verdadero conocimiento es una contemplación perpetua, superior a la simple fe. Hay que elevarse a la verdadera gnosis suprimiendo las pasiones y llegando al estado de impassibilidad —απαθεια—, análogo al de los estoicos. «Un gnóstico es un hombre perfecto, un amigo de Dios». Los que tienen el corazón puro verán a Dios eternamente «cara a cara». Pocos hombres pueden alcanzar ese nivel del conocimiento de Dios. Sin embargo, si la visión «cara a cara» se sitúa en el siglo futuro, los gnósticos perfectos gozan de ese conocimiento por anticipado desde aquí abajo.

La contemplación de Clemente es fuertemente intelectualista; la bienaventuranza significa la comprensión de lo Incomprensible. El Verbo «diviniza al hombre por una enseñanza celestial». «Si se propusiera escoger el conocimiento de Dios o la salvación eterna (suponiendo que se pudiera separarlas), el gnóstico perfecto escogería el conocimiento». Así se exalta la gnosis por encima de la salvación y ocupa el sitio que san Pablo reserva al ágape.

En la época de Clemente aún no estaba explicitada la doctrina trinitaria, el término ουσια no designa aún la naturaleza una de las tres Personas divinas. En la contemplación de Clemente, la esencia divina es más bien el abismo del Padre.

Los gnósticos de Clemente forman un círculo casi esotérico; son elegidos que viven en una comunión constante con Dios. Su vida debía terminar necesariamente en el martirio, el ideal sugerido por la época de las persecuciones. En la descripción de Clemente, no son seres históricos, sino más bien una ficción, una utopía del género platónico, que se sitúa lejos de la visión escatológica, pero concreta de san Ireneo.

*Orígenes* (185-255) recoge la enseñanza de Clemente y la funda en datos de la sagrada Escritura. En Cristo, la naturaleza divina y la naturaleza humana se unen, «para que la naturaleza humana se deifique». La contemplación deificadora de la gnosis

se consuma en la unión con Dios. Iniciada en la tierra, tendrá su plenitud en el siglo futuro. El carácter intelectualista hace ver en la divinización la restauración de la condición paradisiaca mucho más que una gracia que eleva al hombre por encima de él mismo. La palabra debe consumarse eucarísticamente, hasta el punto de que el cuerpo y la sangre del Señor representan a su vez la enseñanza de Cristo del que se alimentan las almas. En la doctrina sobre la escatología, después de una purificación por el fuego, las almas entrarán en el paraíso como en una especie de escuela, «lugar de erudición», donde Dios revelará la solución de todos los problemas del universo. La bienaventuranza, como en Clemente, es el conocimiento de Dios, de la simplicidad de su naturaleza por el «entendimiento-espíritu». La plenitud cuando «Dios sea todo en todas las cosas» significa que Dios estará «aun en cada uno», haciéndolo «un solo espíritu con Dios».

Orígenes deriva el alma — $\psi\upsilon\chi\epsilon$  de  $\psi\upsilon\chi\omicron\zeta$ , frío, enfriamiento de la caridad lejos de Dios. Así el hombre «exterior» es una degradación del hombre «espiritual». La vida cae en la existencia temporal y material; el espíritu-*noûs* se hace alma y empieza la ascensión hacia su estado primitivo. Hay que empezar por adquirir el conocimiento de sí mismo y emprender la lucha contra las pasiones —*απατη*, para alcanzar la *πατθεια* y hacer sitio a Dios en el corazón. La unión de las dos naturalezas en Cristo está condicionada por la contemplación de Dios inherente a la humanidad de Cristo. Orígenes formula la doctrina de la comunicación de idiomas —*perijóresis*— e introduce la expresión *θεανθρωποζ* «Dios-hombre». La deificación sigue el camino de la imitación de Cristo, para llegar a ser «un dios en Cristo Jesús». Es la restitución del estado primero: el alma vuelve a ser espíritu; deificado, el espíritu se une con el Hijo en el conocimiento del Padre. Elevado a la cumbre del Tabor, «junto a Cristo», el espíritu se verá irradiado de su luz e «iluminado con la voz del Padre mismo».

Cada uno conoce y contempla a Dios en proporción de la apertura de los ojos del alma y del cierre de los ojos de la sensibilidad. Orígenes esboza una doctrina de los sentidos espirituales y le da un aspecto fuertemente intelectualista; es una interiorización de los sentidos mucho más que su transfiguración. Para Orígenes, «ver» es diferente de «conocer», como las realidades corporales son diferentes de las realidades inteligibles. Así se acentúa fuertemente el aspecto intelectual de la perfección y se manifiesta la oposición entre la «élite» y la masa de los sencillos. Los hombres sencillos siguen la enseñanza moral relacionada con la economía de la humanidad de Cristo; los perfectos capaces de «conocer» siguen la teología relacionada con la divinidad de Cristo y con el conocimiento de la Trinidad. Aquí se plantea la distinción entre la vida activa y la vida contemplativa. La *πραχιζ* prepara la *θεορια*. Las dos hermanas Marta y María son sus figuras, así como Pedro activo y Juan contemplativo. El *Cantar de los Cantares* representa el grado más elevado de la vida contemplativa con el conocimiento de la Trinidad al término de la gnosis. Orígenes es el primero que ve en el *Cantar de los Cantares* las bodas del alma con Cristo. El verdadero gnóstico es Juan que descansó sobre el pecho de Jesús.

Si san Ireneo habla de la visión *escatológica* de la luz del Padre a través del cuerpo glorificado del Hijo, en Orígenes, la visión significa el conocimiento de las realidades inteligibles. Con él se ha planteado el problema de la «contemplación-conocimiento» de Dios aquí abajo. Clemente y Orígenes respondían a los paganos; querían mostrarles «la verdadera filosofía del Evangelio»; era inevitable un acento intelectualista y platónico.

Pero, junto a un griego especulativo, está también Orígenes asceta, hombre de oración y mártir. La tradición necesitará siglos para superar su helenismo y su mística intelectualista (*sic*). Pronto se impondrá cierta salida del mundo como uno de los métodos ascéticos del monaquismo. Pero en el conjunto equilibrado de todos sus elementos y en lo esencial, la tradición pondrá el acento sobre la salvación, en el Verbo encarnado, de la totalidad de la creación. La resurrección de todo hombre en su cuerpo personal confiere a la vida terrestre un valor inestimable.

*San Atanasio* (293-373) es el gran doctor de la doctrina de la divinización. Fin de la Encarnación, renueva la imagen de Dios, restaura el conocimiento de Dios y concede la inmortalidad. El Verbo «se hizo hombre para que nosotros nos hagamos dioses; se hizo visible, para que nosotros nos hagamos una idea del Padre invisible; sufrió ultrajes, para que nosotros tengamos parte en la inmortalidad».

«El Espíritu, que está en el Verbo, nos une con el Padre». Atanasio identifica divinización y filiación, pero subraya fuertemente que no quitan el límite entre Dios y el hombre: «nos hacemos hijos y somos llamados dioses no por naturaleza, sino según la gracia». Vista la distancia producida por la caída, el Verbo realiza una verdadera nueva creación, porque el cuerpo resucitado de Cristo se convierte en la raíz de la inmortalidad de los seres creados.

«El Verbo se hizo portador de la carne, para que los hombres puedan hacerse portadores del Espíritu». El Espíritu termina la misión del Hijo. Por nuestra participación y asimilación a Cristo, el Espíritu nos hace aptos para la gnosis del Padre y de su Logos. Atanasio insiste: el conocimiento no es la fuente sino el fruto de nuestra unión con el Verbo, es carismático. No son el conocimiento natural ni la evasión platónica los que pueden proporcionar la incorruptibilidad y la salvación. Aquí se ve una diferencia radical y una clara demarcación y Atanasio irá a buscar el ideal cristiano precisamente en Egipto, cuna de los grandes maestros de la vida espiritual. En su *Vida de san Antonio*, muestra el heroísmo de los Padres del desierto que realizan la comunión con Dios en su lucha por adquirir la incorruptibilidad, primicias de la victoria de Cristo.

#### 4 - La época de los capadocios

La herejía de Arrio obliga a la Iglesia a eliminar radicalmente toda traza de subordinacionismo origenista y a forjar una doctrina trinitaria firme y precisa. El primer Concilio acepta el término *omoousios* propuesto por san Atanasio; desde entonces, la Iglesia confiesa la esencia Una en tres Hipóstasis, la Trinidad consubstancial e indivisible.

Así Dídimo el Ciego (313-393), aunque apele todavía a Orígenes, emplea sin embargo términos categóricos para afirmar la incognoscibilidad radical de la ουσία, de la naturaleza o esencia de la Trinidad: «invisible, incomprensible, aun para los serafines». El intelectualismo alejandrino se encuentra aquí totalmente superado.

Por el contrario, una fracción del arrianismo, la de los anomeos, profesa un intelectualismo extremo en cuanto al conocimiento de Dios. Para Eunomio (finales del siglo IV), el Padre es una Mónada perfecta. La generación significaría para él corrupción de la esencia simple y el *nacimiento* del Hijo no quiere-decir sino *creación*; ésta es la herejía de Arrio. Eunomio profesaba un optimismo gnoseológico asombroso, diciendo que ¡conocía la esencia de Dios tan bien como se conocía a sí mismo! El análisis de los nombres objetivos y esenciales revela el contenido inteligible y por consiguiente la esencia de las cosas. Así el nombre de Dios «no engendrado» no es sólo una relación entre el Padre y el Hijo, sino revelación de la sustancia misma, hasta el punto de que Dios mismo no sabe nada más sobre su esencia que no sepamos ya nosotros por medio de las nociones adecuadas a la esencia de Dios.

La violenta reacción de los capadocios muestra bien el peligro inminente del intelectualismo en el conocimiento de Dios. *San Basilio* (330-379) conoce todo el valor de la reflexión capaz de percibir las propiedades reales de las cosas, sin pretender sin embargo agotar todo el contenido de su ser. Un residuo misterioso, el fondo de la esencia permanecerá siempre trascendente a todo análisis. Por lo demás el conocimiento de Dios presupone ante todo la Filantropía de Dios que se revela; sus nombres en la Escritura designan su rostro vuelto hacia el mundo. «Conocemos a Dios en sus energías, sin acercarnos a su esencia. Porque si sus energías descienden hasta nosotros, su esencia permanece inaccesible». Es una distinción muy clara y que entrará para siempre en la teología bizantina, distinción entre la *ousía* radicalmente trascendente e inaccesible y las *energías* u operaciones manifestadoras accesibles en cierto sentido inmanentes al espíritu humano, según la gracia de Dios.

Eunomio llevó hasta el absurdo el subordinacionismo de la teología naciente de los primeros siglos, haciendo ver en el Hijo creado por el Padre un instrumento de la creación del mundo. Ahora bien con los capadocios, la Trinidad es exaltada por encima de la economía de las teofanías en la creación. El Hijo es la manifestación absoluta del Ser divino en la eternidad divina. Por su Encarnación nos revela las relaciones interiores de las tres Personas de la Trinidad.

Si en Orígenes la teología es una contemplación de la simplicidad divina y del abismo paternal, con los capadocios la teología es trinitaria por excelencia; no es la contemplación de la *ousía* sino el conocimiento de los únicos de la Trinidad. Este conocimiento viene de la comunión con el «Dios-Trinidad», de «la intimidad y de la unión por amor». Basilio precisa la fuente de este conocimiento: podemos contemplar la imagen del Hijo en el Espíritu Santo y por el Hijo al Arquetipo, al Padre. En adelante toda visión, todo conocimiento de Dios será trinitario.

Si san Basilio muestra reservas respecto del término de la divinización, *san Gregorio Nacianceno* (328-390) lo usa de buen grado. Con mucha audacia, a propósito de la creación del hombre habla de un «soplo de Dios» y aun de una «partícula divina». Comprueba el infinito abismo que separa al Ser de Dios «que no se extiende más allá de las tres Personas de la Trinidad», y las naturalezas humanas que no están más que «emparentadas con la divinidad».

Sin embargo la Encarnación establece «una segunda comunidad mucho más magnífica que la primera» (de Adán). Es una extensión de la realidad de Cristo que se convierte en la transfiguración divinizada: «Es preciso que sea sepultado con Cristo, que resucite con él, que me haga hijo de Dios, que me haga Dios».

Por una parte la esencia divina permanece incognoscible aun para los «amigos de Dios», y, por otra, en la eternidad conoceremos a Dios como nosotros hemos sido conocidos. Esa es la visión cara a cara, cuando «la imagen se elevará hasta el Arquetipo hacia el que hoy tiende». La conversación con Moisés en la nube, la «visión de Dios de espaldas» es preliminar; la luz tabórica «descubre la divinidad del Verbo, disimulada por la carne». La enseñanza de san Gregorio no es clara. Hay pasajes en los que ni siquiera los ángeles pueden conocer la esencia divina y, por otra parte, parece, que la naturaleza de Dios será el objeto del conocimiento al contemplar a la Trinidad. De todos modos, no es una contemplación intelectual de la sustancia divina simple, sino la visión «de las tres luces que no forman más que una sola luz».

La tiniebla debe ser superada. Hay que «unirse totalmente con el Espíritu total»; esta unión con Dios supera con mucho la gnosis. También es totalmente superada la mística intelectualista de Alejandría. La luz de la Trinidad trasciende el entendimiento.

*San Gregorio de Nisa* (325-399), siguiendo a Orígenes, estableció las tres edades de la vida espiritual. A la infancia corresponde el *Libro de los Proverbios*, a la juventud el *Eclesiastés*, a la madurez el *Cantar de los Cantares*. Son *praktiké theoría*, *physiké theoria* y finalmente *theologia*. Sin forzar demasiado estas clasificaciones, la *Vida de Moisés* señala los mismos grados; la zarza que ardía sin consumirse o la iluminación, la nube y la tiniebla. No son etapas propiamente hablando, sino un progreso que tiene lugar por avances y superaciones continuas y que no cesan jamás. Toda iluminación se hace tenebrosa para estimular el progreso hacia una luz mayor.

Después de la purificación preliminar, por encima de las apariencias y de lo sensible hay que aprehender a Dios en sus obras y en sus atributos. En el tercer grado, la contemplación de los inteligibles es trascendida hacia la experiencia de la presencia de Dios. El alma empieza a «ver a Dios en las tinieblas»; es una visión reflejada en el espejo del alma, contemplación mística que Gregorio llama *θεογνωσια*. Diferenciándose aquí de Gregorio Nacianceno, subraya la oscuridad, conocimiento de Dios misterioso y oculto.

La noción de tiniebla tiene un sentido místico. No es el signo de la impotencia natural de lo humano, sino de la inaccesibilidad radical de la esencia divina cuya experiencia constituye la suprema contemplación. Este es ya el comienzo de la teología apofática.

En el caso de Moisés, «entonces Dios apareció en la luz; ahora en la tiniebla». Moisés ve a Dios «en lo invisible y en lo incomprendible». «Aquí ver consiste en no ver», porque «la esencia divina es inaccesible a toda naturaleza intelectual». La tiniebla es luminosa, es tiniebla por sobreabundancia de luz.

En la cumbre de la experiencia mística, el alma está unida con el Verbo por el amor y comprende que Dios escapa al alcance de la inteligencia; sólo la oscuridad de la fe puede coger al Dios trascendente más allá de toda representación. La fe introduce a Dios en el alma y esta es la experiencia de la proximidad de Dios. El alma está rodeada de la noche divina y el Esposo se hace presente, pero no se manifiesta... Da al alma un sentimiento de presencia *αιρθεσις παρουσιας* escapando sin embargo al conocimiento». Cuanto más presente está Dios, más escondido está en su misma epifanía.

Bajo el peso de esta presencia, el éxtasis hace salir al alma de sí misma. «La embriaguez sobria» o el «sueño vigilante» retira al alma de los sueños ilusorios y la presencia divina la cautiva enteramente. El amor es extático, «el eros es la intensidad del ágape», opuesta a todo espíritu de posesión. En una desapropiación total, el alma se centra en Dios que deja contemplar su belleza. El alma crece avanzando en el interior de la tiniebla. La progresión -epectasis, tensión— se continua hasta el infinito aun en el siglo futuro. La perpetua superación, en la que cada punto de llegada se convierte en el nuevo punto de partida, constituye la experiencia de la trascendencia de Dios.

Entre Dios y el alma, se forma «una compenetración mutua; Dios viene al alma y el alma emigra a Dios». Esta es la mística de la inhabitación divina en el alma humana. Porque trinitario. Dios es amor; por esto en Cristo todos están unidos. Una comunidad monástica presenta una imagen fiel del «sacramento del hermano» y del servicio mutuo enraizado en el amor.

Gregorio resume bien todo su pensamiento cuando dice: «Es verdad a la vez que el corazón puro ve a Dios y que nadie ha visto nunca a Dios... Lo que es invisible por naturaleza, se hace visible por sus energías». Es que la bienaventuranza no está en el conocimiento; hay que



«tener a Dios en sí» y contemplar en su imagen purificada las energías deificantes. «El alma reconoce lo que busca (a su bien Amado) sólo en que no capta lo que es». Más allá de la visión inteligible, se abre el camino sublime en el que «la gnosis se convierte en el ágape».

La influencia de s. Gregorio en la espiritualidad, sobre todo en el medio monástico, fue muy grande. Inspiró a Evagrio y a toda la escuela siria; es precursor autorizado del Areopagita. En su esfuerzo común, los capadocios transforman el helenismo alejandrino de Clemente y de Orígenes y superan las concepciones platónicas con el dogma trinitario. Su teología de la Trinidad descarta toda visión inteligible de la sustancia divina, mónada simple, y condiciona la espiritualidad que tiende a la unión agápica más allá de toda gnosis (*sic*).

##### 5 - Los medios teológicos extranjeros al alcance del intelectualismo griego

En Siria las aficiones bíblicas son muy fuertes y el tipo de reflexión es semita. Esta acentúa el temblor sagrado ante lo Inefable y la conciencia de la distancia infinita, lo que descarta toda especulación puramente intelectualista.

*San Efrén el Sirio* generaliza la experiencia de Moisés: todo el que se imaginó haber visto a Dios, se vio a sí mismo y sus imaginaciones. «Y aunque Moisés vio, supo que no había visto». «El Hijo nacido del Padre es el único que conoce al Padre». Los ojos de san Pablo quedaron cegados, porque eran aún más débiles que los de Moisés. Para Efrén, la unión con Dios no se realiza sino en los sacramentos.

En Palestina, *san Cirilo de Jerusalén* (315-386) ahonda en el mismo aspecto sacramental del conocimiento de Dios. Fuera de los sacramentos y de la liturgia, los santos más grandes no pueden sino confesar su ignorancia y aun los ángeles reciben revelaciones únicamente por el Hijo y a la medida de su receptividad. Sólo el Hijo y el Espíritu conocen las profundidades de Dios. Así mismo, según *Epifanio de Chipre*, Dios incognoscible por naturaleza, se da a conocer en su Hijo encarnado y adaptándose a nuestra facultad de percibir.

En Antioquía, *san Juan Crisóstomo* (344-407) no emplea el término que no es escriturario de «divinización», pero acentúa la unión eucarística y desarrolla el tema de la filiación. Redacta contra Eunomio las doce homilias «*Sobre la naturaleza incomprendible de Dios*». A propósito de la visión de los profetas, explica de parte de Dios: «No he mostrado mi esencia misma, sino condesciendo a la debilidad de los que me ven». La visión accesible está en función de la Encarnación que es una condescendencia hipostática. Ni siquiera los ángeles conocen la esencia de Dios. En el siglo futuro los ojos inmortales contemplarán la gloria de Cristo y ésta será la visión cara a cara: se verá a Dios en la humanidad de Cristo. La teología de Teodoro de Ciro está emparentada con la de san Juan. La invisibilidad de Dios es absoluta, aun para los ángeles; viendo el rostro del Padre, no ven más que cierta gloria, manifestación de su presencia. La divinidad permanece oculta en la humanidad de Cristo; en el siglo futuro no se la verá sino a través de la humanidad de Jesús. Así la escuela de Antioquía suprime toda visión, todo conocimiento inmediato de Dios.

*San Cirilo de Alejandría* (370-444) completa las «pruebas escriturarias» con las «pruebas patrísticas» y hace de acuerdo con los Padres una autoridad indiscutida en toda argumentación teológica. El Concilio de Efeso adopta esta «prueba por los Padres» como un elemento de la tradición. Cirilo sintetiza la teología de Atanasio, de los capadocios y de Juan Crisóstomo. Por causa de las dos naturalezas en Cristo, la consustancialidad del Hijo con el Padre y su consustancialidad con los hombres condicionan la salvación y la realidad efectiva de la divinización. El Espíritu Santo en el bautismo hace de los hombres templos de Dios y en la eucaristía, la carne deificada de Cristo nos diviniza. Cirilo elabora sobre todo la noción de la filiación. El Verbo es Hijo por naturaleza; los hombres se hacen «hijos por participación». Participar de la divinidad del Hijo es dejar que resplandezca en nosotros la belleza de la naturaleza inefable de la Trinidad. Cirilo acentúa muy fuertemente la pneumatología; somos deificados por el Espíritu Santo que nos hace semejantes al Hijo. Opuesta a la contemplación platónica la teología de Cirilo coloca en el Espíritu Santo la fuente del conocimiento. Perfecto en el siglo futuro, el conocimiento de Dios será un resultado de la deificación final. La luz de Cristo llenará nuestra inteligencia. La visión de Dios cara a cara será la visión, no de la humanidad sola de Cristo, sino de la Persona divina encarnada, y, en ella, el resplandor de la gloria trinitaria, «la belleza de la naturaleza divina».

*Evagrio el Póntico* (345-399), discípulo de Orígenes y maestro de Isaac el Sirio, tuvo gran influencia en la espiritualidad monástica y en toda la Edad Media bizantina. Por su intelectualismo pronunciado, está cerca de Orígenes; pero también está en la intimidad de los capadocios; se pone bajo la dirección de Macario de Scitis, en Egipto, donde permanecerá hasta su muerte. Acusado con Orígenes, sus escritos circularon bajo el nombre de san Basilio y de san Nilo del Sinaí.

Las investigaciones recientes han demostrado la gran coherencia de la doctrina de Evagrio. Hace ver la división tripartita de la ascensión espiritual. Se empieza por *πρακτικη*, vida ascética que despoja de las pasiones, alcanza la *apatheia* y engendra la caridad. Después está la *φυσικη*, conocimiento de las naturalezas por sus *logoi*. Finalmente está la *Θεολογια*, conocimiento de Dios con *Θεωρια της αηιας Τριαδος* en la cumbre, contemplación de la Santísima Trinidad.

En la vida todo está ordenado con vistas a la contemplación y en función del conocimiento de Dios, hasta el punto de que la «caridad-ágape» es esencialmente el amor del conocimiento. Pero el «conocimiento esencial», experimental de la Trinidad es una gracia. Dios la da a quien quiere. Siguiendo a san Gregorio de Nisa, Evagrio precisa que está por encima de todo pensamiento, sin concepto. Se requiere la desnudez adámica del entendimiento. «Lugar de Dios» se llama al que en la oración está «revestido de la luz sin forma».

La visión directa de la esencia divina es inaccesible; Dios en sí mismo es inasequible. La visión de la luz es indirecta en el alma deificada y en el entendimiento hecho «templo de Dios». Se identifica en el grado más elevado de oración: «si oras verdaderamente, eres teólogo». Por la oración se entra en una luz sin forma. «Por nada del mundo trates de percibir una forma o una figura en el tiempo de la oración». «Esfuézate por hacer tu inteligencia sorda y muda y podrás orar».

El alma pecadora es el entendimiento que ha perdido la contemplación de la Mónada divina. Como, en Orígenes, la *psyché* es una deformación de la *noús* que se aleja de Dios y se materializa. La oración pura, «intelección de la inteligencia», opera la vuelta hacia el estado inicial. La *noús* se queda desnuda, simple, despojada aun de los pensamientos; entonces la luz de la Trinidad brilla en el espíritu. Pero es la inteligencia quien ve la luz. Conociendo a Dios, la *noús* hecha simple se conoce como «lugar de Dios», y receptáculo de luz. «Cuando la *noús* es admitida al conocimiento de la Trinidad, entonces, por gracia, es llamada Dios, por haber llegado a la imagen plena de su Creador»; por eso: «apresúrate a transformar tu imagen a semejanza del Arquetipo». Así la contemplación nos asimila a los que nos hace contemplar. «Bienaventurado el que llegó a la ignorancia infinita», que significa la intelectualidad desnuda de todo conocimiento fuera de la gnosis de Dios. Es una mística intelectualista. La visión de la luz es la cumbre que no conoce transcendencia. La salida extática de la *noús* es inútil, porque es receptora de la luz. Es perfecta en la medida en que contempla a Dios. Entre la inteligencia y lo divino hay cierto parentesco. La perfección es estable; la visión es siempre idéntica a sí misma. La luz de la Trinidad se percibe inmediatamente, sin intermediario; desciende a la *noús* durante la oración.

*San Macario de Egipto*, fundador de los ermitaños del desierto de Scitis, es el autor presunto de las célebres *Homilías espirituales*. Las investigaciones recientes han mostrado la ortodoxia correcta de las *Homilías*; niegan que haya en ellas un escrito mesaliano. Los mesalianos enseñaban que la esencia de la Trinidad era accesible a la percepción sensible por los ojos carnales, que la oración liberaba de las pasiones y suprimía los deberes de la moral y de la disciplina de la Iglesia. El *Ascétikon* de los mesalianos fue condenado en el 383.

Las *Homilías* están emparentadas con el *De instituto christiano* de san Gregorio de Nisa; pero Macario añade a las ideas de Gregorio una aportación de experiencia monástica. Descarta la dialéctica de las tinieblas y describe la experiencia de las realidades divinas, marcada de un carácter personal e inmediato. «Si tu alma se ha hecho ojo espiritual y enteramente luz..., si tu hombre interior se ha establecido en la experiencia y en la plenitud... vives verdaderamente la vida eterna». «Por el contrario, si el hombre no adquiere ahora en su alma el goce incorruptible... es una sal que ha perdido su sabor». La luz se siente como una realidad por excelencia; pero no se precisa la naturaleza de la visión.

Los *apotegmas* coptos atribuyen a Macario la tradición de la «oración de Jesús». No se menciona en las *Homilías*; pero la noción bíblica del corazón está presente constantemente:

«el corazón manda y gobierna a todo el cuerpo. La gracia se apodera de los pastos del corazón». «Los que se acercan al Señor deben hacer su oración en un estado de quietud (*hesiquia*)... aplicando su atención al Señor por el esfuerzo del corazón y la sobriedad (*népsis*) de los pensamientos». «El que se esfuerza cada día por perseverar en la oración, es consumido por el amor espiritual, de un eros divino y de un deseo inflamado por Dios, y recibe la gracia de la perfección santificante».

La mística de la luz en Macario es vivida, lo que la distingue de toda especulación cerebral y la opone a la mística intelectualista de Evagrio y de Orígenes. Macario subraya la percepción consciente de la acción del Espíritu, habla de «sensaciones espirituales» y de lo «divino sentido». Su espiritualidad está fuertemente marcada de un carácter afectivo. Hay que revestirse del Espíritu Santo que produce el silencio y la paz de las almas. En este estado de la *hesiquia*, los grandes misterios de Dios se revelan en un resplandor de luz y de fuego pentecostal. Toda el alma se hace ojos y recibe la luz; secreta aquí abajo, se manifestará después de la resurrección. En el reino, los justos no verán más que a Cristo, la luz de su divinidad; la visión cara a cara será la de Cristo glorificado.

*Diadoco*, obispo de Foticé, une la mística del entendimiento y la mística del corazón, síntesis que compromete a la naturaleza humana total. En el siglo futuro, se verá a Dios en la virtud de su gloria, y, en una belleza sin forma, se hará ver, permaneciendo invisible. Esta es la visión de Dios, no en su naturaleza, sino en su gloria, visión de Cristo transfigurado.

El monaquismo ha desempeñado un papel esencial en la espiritualidad oriental. Forma una vasta estrategia en una lucha sin cuartel contra las potencias del mal y del pecado. La ascesis del combate se coloca en el centro. Se puede mencionar la *Historia lausiaca* de Paladio (siglo V), *el Prado espiritual* de Juan llamado Moscos (siglos VI-VII), las colecciones de las *Apotegmas*, el *Tratado sobre la oración* de Evagrio. *Diadoco* en sus *Cien capítulos* enseña la perfección monástica. *Dorotheo* escribe las 24 *Conferencias* que gozan de gran autoridad.

El mejor intérprete de la espiritualidad monástica es san *Juan Clímaco*, abad del Sinaí (525-605). Su *Escala espiritual* figura la escala celestial vista en sueños por Jacob. Los treinta capítulos o marchas de la ascensión, siguen los treinta años de la vida de Jesús y conducen a la madurez espiritual. La parte final se intitula *La carta al pastor*. Junto a la influencia visible de san Gregorio y del Pseudo-Dionisio, la fuente directa es la experiencia personal de la vida ascética. Se presenta al monasterio como una escuela preparatoria o antecámara del siglo futuro. Ante todo, el monje debe realizar el ideal evangélico; es atleta en su alma y en su cuerpo. La *Escala* es una guía y un método: apartarse de todo para unirse totalmente a Dios («separado de todo y unido a todos»). «Que la escala te enseñe el encadenamiento de las virtudes: la fe, la esperanza, y la caridad que es la mayor». Lo propio del alma pura es el amor incansable a Dios. Se llega al conocimiento de Dios por una adhesión total del alma amorosa. El oficio consagrado a su memoria, dice de Juan que estaba inflamado del fuego del amor divino y no era más que oración incesante, amor inexplicable a Dios. La impasibilidad conduce a la paz del alma libre de las pasiones; la oración une con Dios en una conversación familiar e incesante del hombre y de Dios.

La herencia de los anacoretas egipcios desemboca en Juan Clímaco sobre la «memoria de Jesús» unida a la respiración. El nombre de Jesús asimilado a la respiración atrae su presencia en el corazón del hesicasta. En este clima del Sinaí toma (tiene) sus orígenes el hesicasmo bizantino. Elías el Ecdicos se relaciona con la misma espiritualidad sinaíta; pero en él no se separan la práctica y la contemplación. De la experiencia de la proximidad de Dios hay que volver al mundo en la pura caridad.

El monaquismo cenobítico, activo y social, se desarrolla en Constantinopla. Una comunidad de los *acemetas* recibe el nombre de *Studitas* (del cónsul Studios). Su «*typikon*» es de espíritu basiliano. El monasterio de este tipo es un verdadero hogar que se extiende sobre toda la vida de la ciudad, fuera de los muros del convento. La fuerte tensión entre el humanismo litúrgico y social del espíritu studita y la espiritualidad carismática del Sinaí será muy fecunda para la espiritualidad propiamente bizantina.

## 7 - Dionisio el Pseudo-Areopagita y el Corpus dionisiano

La personalidad histórica del autor del *Corpus* dionisiano está envuelta en el mayor misterio. Algunos estudios recientes hacen ver su parentesco con los capadocios y sobre todo su dependencia de san Gregorio de Nisa; la influencia de Evagrio es también visible. Sus obras

aparecieron en los medios monásticos sirios, probablemente a principios del siglo VI. Es citado por primera vez en el concilio de Constantinopla del año 533. Hacia la mitad de este siglo, Juan, obispo de Escitópolis publica el primer comentario de sus escritos. Máximo el Confesor los incorporará a la tradición como una herencia viva.

El nombre de «Dionisio» quiere decir visiblemente la fidelidad a la tradición de los apóstoles y de los Padres. Es el jefe indudable de la mística cristiana. Se sirve de cierto disfraz neoplatónico para combatir al neo-platonismo en su propio terreno y empleando su propia técnica filosófica.

Dionisio aporta cuadros doctrinales a la realidad de la divinización. Esta se identifica con la asimilación a Dios por medio de la contemplación y filiación divina. Dios se asimila, «como hace el fuego, a todos los que admite a su unión, en la medida de su aptitud propia para recibir la divinización». Cristo nos diviniza por los sacramentos y en la eucaristía «se consuma nuestra comunión y nuestra unión con el Uno». El neoplatonismo queda claramente superado, porque Dios en sí mismo está por encima del Uno y de toda simplicidad accesible al alma. Se está más allá de la *henosis* plotiniana; porque la unificación del alma postula la salida de sí mismo para unirse con el Otro divino; y ésta es la *theosis* ontológica. En esta unión, no hay ninguna identificación con Dios, sino asimilación. Dios no es el  $\epsilon\nu$ , no es la unidad, sino la causa de la unidad y Dionisio exalta, más allá del Uno, el nombre más sublime de la Trinidad.

La inteligencia de los ritos y de los símbolos introduce en la  $\Theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$  sacramental y en el orden jerárquico; cada uno debe practicar una proporcionada a su rango.

La contemplación mística es una pura visión inmaterial más allá del discurso, de los sentidos y de la inteligencia. Penetrando «en la tiniebla que está más allá de lo inteligible... se tratará de un cese total de la palabra y del pensamiento; al término, estaremos totalmente mudos y plenamente unidos con el Inefable».

Dionisio se separa de los Alejandrinos, para quienes la *noûs* es por naturaleza «capaz» de Dios y la vida espiritual es un estado intelectual. El místico escapa a sí mismo y, en el conocimiento por la «incognoscencia», se coloca en la unión. El conocimiento se sitúa al término de la teología negativa y constituye el «paso en el límite». La actividad noética se niega y franquea el umbral del éxtasis, de la unión y de la divinización. Dionisio, prepara una bifurcación entre una teología, ciencia humana, y una teología mística, inefable que «no demuestra la verdad, sino que la hace ver al descubierto, bajo los símbolos y hace penetrar en ella sin razonamiento al alma sedienta de santidad y de luz». Este es el principio místico de la evidencia y de la revelación.

La tiniebla no tiene el sentido privativo; es sobreabundancia y exceso de luz; expresa simbólicamente la trascendencia divina en relación con toda luz. La teología positiva y negativa se completan como la luz y la tiniebla. La docta incognoscencia es un «hiper-conocimiento»; se opone a la ignorancia privativa y significa que Dios escapa a toda referencia.

Dios se comunica (en sus manifestaciones) permaneciendo incomunicable por naturaleza; se da a conocer, permaneciendo incognoscible en lo que es. Las  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma$  son Dios, pero fuera de su esencia. Esta es la distinción fundamental entre la *ousía* radicalmente trascendente y las energías manifestadoras inmanentes. Estas energías no son emanaciones degradadas de la naturaleza una, sino rayos sobreesenciales de la tiniebla divina; Dios está ahí totalmente presente. «Dios se multiplica sin perder su unidad».

En el estado de bienaventuranza, «hechos semejantes a Cristo, gozando de su teofanía visible... iluminados por sus rayos, como los discípulos cuando su divina transfiguración... participaremos en la unión más allá de la inteligencia..., semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección». Todo el hombre entra en comunión con el Hijo encarnado y goza de la visión. Contemplándolo cara a cara, el hombre conoce a Dios en su luz. Sin embargo, en la unión, visión y conocimiento son superados, porque la naturaleza sobreesencial permanece inaccesible.

La dialéctica del amor hace ver que el conocimiento debido a la luz inteligible es generadora de la unidad que manifiesta la presencia divina de orden propiamente místico. Este es el tipo de  $\Theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$  unitivo, inefable y transdiscursivo y que se consuma en el amor extático.

## 8 - San Máximo el Confesor (580-662)

Filósofo de gran fuerza, san Máximo es ante todo un teólogo y un gran maestro de la doctrina de la deificación, cuyo sentido y naturaleza precisa claramente. Heredero de Alejandría,

familiarizado con los Capadocios, integra en la tradición de la teología depurada y equilibrada de Evagrio y de Dionisio y añade todo lo positivo de la escuela de Antioquía y por consiguiente toda la savia de los Evangelios. Descarta los elementos dudosos de un intelectualismo excesivo y precisa los elementos positivos de la mística ya tradicional.

Funda su teología de la divinización en el dogma de Calcedonia. La Encarnación y la divinización son dos caras de un mismo misterio. «Dios se humaniza en su amor del hombre, en la medida en que el hombre se convierte por Dios en dios». El ser es superior a conocer; lo que nos diviniza es el amor. Por eso ninguna ascesis privada de amor lleva a Dios. Purificado por encima de todo razonamiento y de toda concepción, el hombre será inundado de ser.

De la «gnosis física» de los seres, se pasa a la teología, por medio de la «gracia del conocimiento divino», Θεολογικη χαρις. Pero «cognoscible por la contemplación de sus atributos, Dios es incognoscible en su esencia». La contemplación pasa a la unión con Dios en la ignorancia que supera todo conocimiento. El éxtasis hace salir hacia el ágape que tiene prioridad sobre la gnosis. En el término, los hombres son llamados a reunir «por el amor, la naturaleza creada por la naturaleza increada, haciéndolas aparecer en la unidad y en la identidad por la adquisición de la gracia». A la «perijóresis», compenetración de lo creado y de lo increado en Cristo, corresponde el estado de los «dioses por la gracia».

En el siglo futuro, «la realidad secreta, la esencia de Dios, nadie la ha visto, ni la verá». La visión será una revelación energética de la divinidad en la persona de Cristo.

A partir del siglo VII Siria y Egipto caen bajo el poder de los árabes; Constantinopla se convierte en el centro de la vida espiritual del imperio. El interés prestado a las cosas del espíritu confiere a la cultura bizantina y a su teología un carácter profundamente social. La ortodoxia, la pureza de la fe y la solidez dogmática se convierten en una realidad tanto religiosa como nacional. Una larga serie de herejías, cerrada con el monotelismo, obligó a los defensores de la fe a ir más allá de la letra y mostrar el espíritu y el fondo existencial del dogma. La dialéctica, como método, ensancha el campo de las profundizaciones teológicas. Con Leoncio de Bizancio, se utiliza ampliamente la filosofía para la explicación de los dogmas. La razón griega, adaptada a lo finito, pasa a una inteligencia de lo infinito, del discontinuo, elementos del pensamiento místico. La *Mistagogia*, de san Máximo acentúa el aspecto litúrgico de la teología y el sentido del misterio.

## Capítulo VI: LA BÚSQUEDA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA RELIGIOSA EN RUSIA

Basilio Tatakis termina su *Filosofía bizantina*<sup>1</sup> con un capítulo intitulado «Bizancio después de Bizancio». Dice: «Lo que Roma hace en la Edad Media por el mundo occidental y germánico, Bizancio lo hace por el mundo griego, eslavo y oriental». Entre estos mundos: «La Rusia de los Zares, formada por Bizancio, permaneció siendo hasta la aurora del siglo XX, en todas las manifestaciones de su vida, la imagen más fiel de la desaparecida Bizancio». Del alma atormentada y de su sed de la verdad, «Dostoievsky ha dado con su obra genial la expresión más perfecta. El filósofo ruso Kireievsky decía, en el siglo pasado, que en la filosofía bizantina se encuentra el conocimiento perfecto de la verdad. La filosofía eslava, añadía, se fundará en el futuro sobre los autores eclesiásticos de Bizancio. Lo que trató de hacer en nuestros días el filósofo ruso Nicolás Berdiaev en una síntesis filosófica, que quiere coger al hombre en toda su espiritualidad. Y esta espiritualidad, se advierte fácilmente, es la espiritualidad bizantina». Nuestra tarea será mostrar cómo los más grandes filósofos rusos la han asimilado, ahondando en sus temas de manera creadora. Ciertamente nos limitaremos únicamente al tema de nuestra investigación, al conocimiento de Dios.

Desde el principio, la Iglesia asimiló los valores del mundo antiguo. La ciencia y la filosofía se integraron a la teogonía de los Padres. La espiritualidad bizantina constituyó un todo orgánico de la cultura cristiana.

El fenómeno de los tiempos modernos, la «secularización» descompone esta unidad en valores y disciplinas autónomas. «La religión en los límites de la razón» se reduce rápidamente a una de las funciones de espíritu humano separado del Absoluto divino. Dios es relegado a no ser más que «un postulado moral» y finalmente objeto de una «filosofía de la religión».

Según la teología occidental, la razón natural construye una filosofía autónoma, protegida por el principio de la gracia que *non tollit naturam* lo que permite a la teología y a la filosofía natural, coexistir pacíficamente. La Reforma opera una ruptura radical entre las dos; la filosofía goza de una libertad ilimitada, porque no posee ninguna apertura natural sobre la revelación.

El oriente no aceptó jamás el principio de la razón natural, *lumen naturale rationis*. La revelación cristiana no es un complemento de la visión natural. Si en la evolución histórica se forma una filosofía religiosa autónoma y coexiste al lado de una filosofía religiosa, no es ésta la coexistencia de dos sistemas cuya diferencia sería la plenitud, sino la existencia de dos filosofías heterogéneas por naturaleza.

La filosofía rusa pone aquí la unión estrecha, afirma la dependencia indefectible del pensamiento filosófico con relación a su categoría fundamental, como lo dice muy bien B. Vicheslavtzev: «Nosotros pensamos siempre en relación con el Absoluto». Esta unión confiere a toda reflexión filosófica la dimensión religiosa. No se traza nunca claramente ni se define la frontera entre la teología y la filosofía. En Rusia, un teólogo que rebasa los cuadros escolares y un filósofo que reflexiona sobre las realidades últimas de la existencia se llaman por el mismo título «pensadores religiosos». Nicolás Lossky, en su sistema intuitivista del «ideal-realismo» concreto, pone la coordinación gnoseológica del sujeto y del objeto que condiciona la captación intuitiva de la realidad trans-subjetiva, el conocimiento inmediato del objeto allí donde se encuentra. No es una interacción que pasa en la comunión recíproca. Presupone una proximidad íntima, inicia una relación más profunda, que es el amor. Este es todo el sentido patristico de la contemplación (intuición mística en Lossky) donde el objeto es amado en Dios y por lo mismo conocido en Dios. A este conocimiento por el corazón se opone la noción bíblica de «esclero-cardia» que se limita a una simple curiosidad e interés puramente intelectual. Recordemos la doctrina de san Máximo sobre el amor divino que hace del caos el cosmos y se dirige al eros humano, a fin de que se convierta en la intensidad de ágape.

No se trata de ninguna manera de someter la inteligencia a una autoridad exterior. Se trata de su iluminación por su participación de la Sabiduría divina. La razón natural puede lograr resultados asombrosos en el campo científico; pero tan pronto como traspasa la «física» y trata de construir una «metafísica», traspasa su competencia y empieza a vagar entre atolladeros. Por encima de las pequeñas verdades, se pone el conocimiento de la verdad divina.

S. Frank, en su teoría ontológica del conocimiento, desarrolla el principio de la teología apofática. Esta es, quizá, la única respuesta eficaz a la exégesis actual de la escuela de R.

---

<sup>1</sup> París, 1949.

Bultmann y a los escritos del obispo de Woolwich, Juan Robinson. Hay ahí un desconocimiento trágico de la tradición oriental.

La intuición contemplativa en relación con la Omniunidad alcanza el plano metalógico del «conocimiento-vida». La experiencia mística descubre una esfera que no se puede expresar en conceptos, lo Inconcebible donde el conocimiento toma la forma de *docta ignorantia*<sup>2</sup>. Todo ser guarda en su fundamento «el abismo indeterminable del transfinito». Negatividad no es negación. La afirmación triunfa en la negación misma, obligándola a trascenderse hacia el Sí absoluto y la Presencia total. La reducción fenomenológica separa lo esencial de lo accidental y de lo facticio. Las esencias remiten al sujeto trascendental; a su mirada pura, a su intuición apodíctica el mundo aparece como un fenómeno. Pero lo trascendental denota una multiplicidad y la separación «sujeto-objeto» persiste; aunque constituya y produzca esencias, lo trascendental no es el uno, lo único. El *cogito*, así, no es la última realidad, no es el absoluto. ¿Es posible una última reducción? Sí, si reducir significa conocer como relativo y que todo lo relativo no se puede pensar sino en relación con el Absoluto. Más allá de la última reducción, se ponen dos realidades determinadas: el yo que no es el Absoluto, y el Absoluto que es «totalmente otro» que yo, como dice san Agustín: «Conozco a Dios y al alma, y nada más».

Para el occidente, el mundo es real y Dios es dudoso, hipotético, lo que incita a forjar argumentos en favor de su existencia. Para el oriente lo que es dudoso e ilusorio es el mundo; el único argumento de su realidad es la existencia «auto-evidente» de Dios. La filosofía de la evidencia coincide con la filosofía de la revelación. La evidencia, con su certeza en el sentido del «Memorial» de Pascal, es el tipo mismo del verdadero conocimiento pasado por el fuego de la apofasis.

Si el hombre piensa a Dios, es que se encuentra ya en el interior del pensamiento divino, es que ya Dios se piensa en él. No se puede ir hacia Dios sino hablando de él. Este es el comentario oriental del argumento ontológico. El contenido del pensamiento sobre Dios es un contenido epifánico; va acompañado de la presencia evocada. El psicologismo plantea la cuestión clásica: ¿Existe una correspondencia entre lo subjetivo de la experiencia religiosa y la realidad objetiva de su Objeto? La solución simplista será: el hombre mitologiza y dialoga con los elementos de su propia psique, *esse in anima*. Para Nicolás Berdiaev, el error entonces es introducir una distancia especulativa entre la experiencia y su objeto. Ahora bien, la experiencia religiosa es de golpe, inmediatamente, la manifestación de su objeto:

porque Dios es más íntimo al hombre que el hombre mismo.

La razón natural no es una realidad inmutable; no se trata de emplearla, tal cual es, para los asuntos religiosos. La revelación cristiana opera una transformación de la conciencia, una modificación de su estructura; lo que muestra claramente que no es una evolución sino una revolución.

Si la teología sistematiza las verdades reveladas, la filosofía reflexiona libremente sobre los datos de la revelación, pero siempre a la luz de Cristo. Un canto de Navidad dice: «Tu Navidad, Cristo, Dios nuestro, hizo brillar en el mundo la luz del conocimiento; por ella se aprende a conocerte como oriente que baja del cielo». Esta revelación no es una autoridad exterior, como lo dice muy bien Nicolás Berdiaev: «Cristo es el hecho interior del espíritu humano». Un filósofo no persigue, de ninguna manera, un acuerdo entre su filosofía y la teología; sino su fe en la «inteligencia de Cristo» capta su luz, lo que cambia la naturaleza misma de su propia reflexión y la «orienta» libremente hacia la verdad que la liturgia llama «el oriente».

Basilio Zenkovsky expresa lo esencial fundando la gnoseología sobre el prólogo del cuarto evangelio (1,9), que recoge la oración conocida de Prima: «La luz de Cristo ilumina a todo hombre que viene a este mundo»; ésta es también la doctrina de san Pablo sobre la «renovación de la inteligencia» que la transforma en poder de «discernimiento» y conduce al «verdadero conocimiento de Dios». La «verdad-Cristo» es manifestada por el Espíritu de verdad, fuente carismática del conocimiento: «El Espíritu Santo procura todos los beneficios: hace brotar las profecías, instruye en la sabiduría a los iletrados; de los pecadores hace teólogos» (*stichere* de Pentecostés). La filosofía recoge y asimila el fundamento de la gnoseología patrística: la transfiguración de la inteligencia por la fe.

---

<sup>2</sup> El término es de Nicolás de Cusa.

La intuición innata del sentido inherente a toda forma del ser viene precisamente de la luz de Cristo que ilumina a todo hombre. Por eso, ya en los eslavófilos, todo conocimiento existe en función del conocimiento de Dios, en función de la fe. Esta afirmación se refiere a la célebre definición de la Carta a los Hebreos: «la fe es la visión de lo invisible». El hecho primero es la intuición de Dios y sólo después la reflexión sobre este hecho distingue a Dios del mundo y al mundo (objeto) del hombre (sujeto). En este segundo tiempo es cuando se plantea el problema de la relación entre la razón y la fe, entre la axiología y la gnoseología, entre la inteligencia y el corazón. Khomiakov ahonda en la noción del «conocimiento viviente», «conocimiento-vida», «conocimiento-amor»: la verdad no se revela sino al amor mutuo de todos. Pone de relieve la encíclica de los Patriarcas orientales al Papa Pío IX en 1848: «El guardián de la verdad es todo el pueblo de la Iglesia»; ésta es la fórmula de la «sobornost» o «colegialidad».

El análisis fenomenológico demuestra claramente que el verdadero conocimiento nunca jamás es aislado, ni subjetivo; sólo su cualidad de «católico», colegial, condiciona su alcance universal. La noción kantiana de un sujeto trascendental es ficticia, como hipótesis instrumental, y carece de toda precisión. «La búsqueda de la verdad, dice E. Troubetzkoy, busca la conciencia incondicionada a través de mi conciencia individual». Su existencia resulta de la consubstancialidad metafísica de los seres humanos; ésta es toda la significación gnoseológica de la Iglesia. La unidad de la razón y de la fe se establece a la medida de nuestra pertenencia a la Iglesia, «columna y afirmación de la verdad» según san Pablo. El único sujeto verdadero del conocimiento es el Absoluto; con él y por su luz conocemos el mundo y toda realidad y podemos percibir «la llama de las cosas». De ahí que el sujeto humano del conocimiento no es un individuo aislado, sino la persona en cuanto es miembro de Cristo, lo que hace de la Iglesia, el eje espiritual de la historia y el sujeto colegial del conocimiento de Dios.

Los filósofos rusos insisten en la función axiológica de apreciación, que pertenece al «corazón» en el sentido bíblico. La separación de la función axiológica de la función gnoseológica, la separación de la razón y del corazón, de la verdad teórica y de la verdad moral, testimonia la patología original. Si la razón analiza el estado actual del ser, el corazón se refiere a su norma ideal. Ahora bien para Kant, el conocimiento no es posible sino dentro de los límites de la experiencia sensible. Tchaadaev, después de haber leído «La crítica de la razón pura», la llamó «*Apologete adamitischer Vernunft*», doctrina de la razón caída y deformada por el pecado. Este es el terrible desdoblamiento del espíritu humano, tema central de las reflexiones de Dostoievsky.

P. Florensky pone de relieve la tragedia profunda de la ruptura entre el conocimiento lógico de un hecho y la captación intuitiva de su sentido y describe la desesperación última al término del pensamiento discursivo solo. Muestra en la ley lógica de la identidad, una inmovilidad de muerte, una igualdad luciferina: Yo-Yo. Sólo el amor ofrece la salida del aislamiento hacia el otro. El conocimiento de la verdad está al término de una convergencia de la diferenciación discursiva hasta el infinito y de la integración intuitiva hasta la unidad. A una filosofía homiósiana de la semejanza y del aislamiento solitario, se opone la única filosofía cristiana homocósica de la comunión y de la unidad: *finis amoris, ut duo unum fiant*. Esta es la identidad en lo diferente y la diferencia en lo idéntico, transformación ontológica de los seres por las energías del amor. Los dos seres no pueden concordar sino en el Tercero, en Dios, y este acuerdo crea una partecita de la Iglesia. Esta es «la visión de uno mismo en Dios a través del amigo». Entre el Absoluto y la nada no hay más solución que el principio trinitario, porque sólo el conocimiento de la Santísima Trinidad escapa a la duda. Según Kirievsky «el valor del pensamiento filosófico depende ante todo del conocimiento de la Santísima Trinidad»; es el acuerdo y la armonía de lo personal y de lo social. «La Trinidad es nuestro programa social» insistía Fédorov; para Dostoievsky «el socialismo ruso es la Iglesia, porque sólo ella responde a las condiciones del ideal social». Esta es una inmensa antropología trinitaria donde la unicidad de cada uno se consume en el acuerdo sinfónico de todos los «únicos» y donde la eucaristía realiza el «sacramento del hermano». Para V. Soloviev, la Trinidad es el icono absoluto de la consubstancialidad fundada en el amor perfecto. A la filosofía de los principios abstractos opone una metafísica cristiana centrada en la deificación. En el sacramento de la eucaristía, «el hombre recibe substancialmente el Cuerpo omni-único de Cristo, en el que habita la plenitud divina; uniéndose con él, substancialmente, aunque de una manera invisible, participa verdaderamente de la totalidad integral, teándrica y pneumo-somática.

Boulgakov y Florensky insisten en el carácter antinómico del conocimiento. La antinomia fundamental es la de la trascendencia y de la inmanencia de Dios con relación al mundo. Por eso el misterio trinitario se revela y Dios no puede ser conocido sino por su revelación y por su



parusía en el alma humana. Dios trasciende su propia absolutidad por medio de la creación del mundo ex nihilo y de la penetración del ser por sus energías deificantes. El aforismo de Danilevsky enuncia: «Dios quiso crear la belleza y por eso creó la materia». Efectivamente la carne cósmica del mundo y la corporalidad de los seres humanos condicionan la Encarnación del Verbo y constituyen el lugar iconográfico ofrecido a la contemplación. Junto a la palabra, el Espíritu Santo pone la imagen de la belleza. La doctrina sobre los ángeles personifica las ideas, subraya el sentido siempre concreto de la filosofía rusa. La *natura humana capax divini* y la *natura divina capax humani* se encuentran en el amor trinitario. La Encarnación rebasa la soteriología; termina la creación divinizándola.

El cristianismo es la única religión, afirma E. Troubetzkoy, en la que lo divino y lo humano «permanecen en su propia plenitud, en perfecta libertad recíproca y en unión mutua». La transfiguración del Señor significa que «la verdadera fuente de la vida se revestirá un día de sol; ese día nuestra relación con el sol, de exterior se convertirá en interior; la vida misma llegará a estar penetrada de sol, como los vestidos de Cristo en el monte Tabor; esto es lo que justifica la alegría que llena los bosques y los campos bajo los rayos del sol». La iconografía ortodoxa ilustra la verdad bíblica de la sabiduría de Dios cuyo plan sobre el mundo es artístico; Creador en griego significa también poeta.

Pero Dios y el hombre son libres mutuamente; esta libertad es trágica porque sólo ella condiciona la posibilidad de amor. Las líneas verticales y horizontales de la existencia forman la «cruz vivificante», de donde brota el canto del triunfo pascual: «Cristo ha resucitado». Pero el hombre es libre para escoger entre el aspecto nocturno y diurno de la vida, es decir para realizar el «icono viviente de Dios» o «una parodia blasfema», máscara y mueca de mono.

La filosofía de N. Berdiaev está centrada en la libertad. El origen de la libertad y por consiguiente del mal, es trascendente; puede ser presentida, pero jamás definida. El conocimiento separado de Dios se pervierte bajo forma de «objetivación» y de distancia, donde los objetos se oponen al sujeto y donde la naturaleza se opone al espíritu; éste es el mundo de las apariencias y de los fenómenos sometidos a las relaciones causales. Por el contrario, el mundo de los noúmenos no es conocido sino en la experiencia espiritual de la comunión entre el Yo y el Tú; este conocimiento es de naturaleza nupcial, porque la estructura del espíritu es comunitaria. Berdiaev distingue la ética de la ley, «virtud por coacción», la ética de la redención donde el hombre está aún preocupado de sí mismo y de la salvación de su alma; y la ética de la creación preocupada de Dios, de la salvación de su amor al hombre y de la respuesta creadora a este amor.

Si Dostoievsky dijo que el problema de Dios le hizo sufrir toda su vida, a Berdiaev el problema del infierno: cómo conciliar el amor que rehúsa la eternidad del infierno y la libertad que rehúsa toda solución impuesta y exige la elección libre de su destino.

Cristo toma sobre sí el pecado de todos; por eso el «descendimiento a los infiernos» no es una violencia, sino la consecuencia inmediata de la sustitución, porque el infierno es la única esfera ontológica conforme con el pecado. Cristo baja a los infiernos no como triunfador omnipotente, sino como «el mayor pecador». Asume ya ese peso indecible durante su oración hasta el «sudor de sangre»; en el momento de su muerte, su sufrimiento resuena en esta sola y terrible «palabra-grito»: «Padre, ¿por qué me has abandonado?...» La ruptura está hecha por el Padre (el «amor que crucifica»), el Espíritu Santo ya no une al Hijo con el Padre y el Hijo comprueba la ruptura, el abandono; y ésta es la soledad en el interior de la Trinidad, el sufrimiento de Dios, el infierno de Dios. El misterio es tan inefable que lo demás debe ser venerado por el silencio.

«El Cordero es inmolado desde la fundación del mundo»; la inmolación significa para Dios el infierno; significa también que el infierno ha sido preparado desde la fundación del mundo. En este sentido hay que descifrar el «decreto terrible de la predestinación». Es el decreto no sobre el hombre, sino sobre el Cordero inmolado inmerso en los infiernos, en la nada. San Antonio descifró bien este misterio reproduciendo, parece, las palabras del Verbo: «el infierno existe, pero no existe sino para mí solo». Significa que el amor debe ir hasta el término donde la nada volverá a la nada.

Según Bulgakov, el sentido profundo del sacramento de la confesión hace de ella una operación terapéutica donde el pecado es condenado (pero también es separado del pecador que es perdonado). Esta absolución está en función de la separación en «Cristo-Inocente» del pecado universal de los pecadores perdonados.

Según una oración litúrgica, el infierno está destruido, y «el Cristo sale del infierno como del palacio nupcial». El icono del «descendimiento a los infiernos» representa el encuentro de dos Adán, el encuentro de dos inocentes más allá del pecado reducido a la nada. La separación, que aparta el ser del mal, hace brillar la parusía de «Cristo-Inocente» en el corazón del infierno;

esta presencia lo anonada. Cristo venció a la muerte por la muerte; por el pecado aceptado, venció al pecado hecho y redujo la nada a la nada.

San Pablo precisa lo esencial del acto salvador de separación: «Cristo borró el acta dirigida contra nosotros... clavándola en la cruz». Sin embargo el perdón no se impone, es ofrecido. Dios creó el infierno para él solo. Pero al crear al hombre, Dios creó la «segunda libertad» a su imagen, una libertad capaz de poner en jaque a Dios mismo y de obligarle a tolerar el infierno que, esta vez no es la creación de Dios, sino que el hombre mismo y sólo él se prepara libremente. Berdiaev subraya fuertemente que la libertad no es un principio abstracto; es un ser libre. No es un producto de Dios en el sentido de una causalidad; es más bien la limitación aceptada de Dios, para que el otro sea; Dios se limita hasta la cruz vivificante, única respuesta plena del amor divino a todo hombre. Pero «el Espíritu no engendra ninguna voluntad que le resista». «Dios no diviniza sino al que lo quiere», dicen los Padres. En este sentido, «Cristo está en agonía hasta el fin del mundo... »

Berdiaev leyó en la Biblia la idea más sorprendente: «el hombre es el creador creado»; por la profundidad de su caída se puede medir su grandeza inicial. «El Evangelio honra a la creación en silencio para no hacer de ello un deber». El hombre se ve «emparentado» con Dios; por eso san Pablo advierte que es peligroso «extinguir el Espíritu». No es el hombre, sino Dios quien es humano, y el hombre es semejante a Dios en su libertad. El fenómeno original de la religión es el encuentro del Amante con el amado. Berdiaev toma por epígrafe las palabras de Angelo Silesius: «Sé que sin mí, Dios no puede vivir un instante. Si yo soy reducido a la nada, él exhalará el último suspiro». Si Dios languidece junto a su otro él mismo que es el hombre, no es por indigencia, sino por sobreabundancia de su propia plenitud.

Féodorov, uno de los pensadores más originales, que despertó la adhesión entusiasta de Dostoievsky y de Soloviev y a quien Berdiaev apreció mucho, predica una escatología activista y dinámica. El conocimiento abstracto, separado del acto, constituye el pecado, transforma el árbol del conocimiento en árbol de la cruz. La existencia está condicionada por el «sí» de la libertad humana; es la comprensión «condicional» del Apocalipsis. Las predicciones sombrías se realizarán, si el hombre no cambia la historia. El cristianismo no es el anuncio de la expiación, sino la expiación misma; a causa de su efecto último, la fe excluye ya la muerte. El hombre es llamado a seguir a Cristo hasta su resurrección. El pecado está en el olvido de los padres, de los muertos. Si se encuentra la comunión con el todo de la humanidad, se destruye el egocentrismo de los vivientes; la ciencia y la técnica impulsadas hacia su término e inspiradas por la «causa común» podrán acortar los términos y suscitar la resurrección y el paso al reino.

En resumen, es bueno recordar las palabras de Péguy: «todo filósofo no está nunca contra los otros sino junto a los otros, frente a la verdad». Cada pueblo posee su propio genio filosófico en su búsqueda de lo último y de lo único. En Rusia, el carácter concreto está muy acentuado por el hecho de colocar, en el centro de la visión, el destino histórico del hombre y los problemas morales y sociales. El intuitivismo gnoseológico y el personalismo ético desembocan en el carácter transubjetivo y «colegial» de la conciencia, ampliamente abierta sobre la experiencia mística y orientada hacia el balance escatológico. El lado ontológico de la visión juega un papel importante y corresponde a la «transfiguración-deificación» del ser.

La purificación de la conciencia le lleva a la convicción de que el problema de la solución integral del destino es insoluble en los límites del tiempo y que es la historia misma la que exige su fin y la salida de sus marcos. «Buscad el reino de Dios» no significa buscarle en el mundo, sino mediante el mundo. Buscar y encontrar el reino significa transformar, metamorfosear este mundo en reino.

Los temas fundamentales de la filosofía rusa la orientan hacia la «neo-patrística» en el contexto del mundo moderno. El tema del personalismo considera la reconstitución de la integridad del ser humano deificado y resucitado; el tema de la libertad pone al hombre creador a imagen del Creador divino; el tema social dirige hacia la plenitud del reino y de su justicia. La verdadera filosofía brota en los «pastos del corazón», en sus espacios libres, desde el momento en que Dios y el hombre se encuentran allí; la admiración deja simplemente escapar:

«Tú a quien ama mi alma... »

Nicolás Berdiaev veía al Occidente tendido hacia Dios, al Oriente prosternado ante Dios. Todo viene de arriba, del cielo. Dios se inclina sobre el mundo, el Espíritu penetra sus profundidades y Cristo se pone de hecho dentro del hombre.

El pueblo ruso, puede ser el más pecador del mundo, pero da a su patria el nombre de «santa Rusia». Es que el hombre ruso por sus pecados está apegado a la tierra; pero por sus virtudes está totalmente en el cielo. Esto explica que no se encuentre en Rusia ninguna justificación religiosa de los bienes de este mundo, de la propiedad, del poder, de la mentalidad burguesa. El verdadero hombre ruso jamás es atraído por los penúltimos valores; no construye la civilización, no se instala en el lecho intermediario de la historia. Pueblo apocalíptico en sus raíces mismas, aspira a los valores últimos. Eran numerosos los comerciantes o ricos propietarios que pensaban en el fondo de sus almas que su género de vida no podía estar de acuerdo jamás con las exigencias del Evangelio y distribuyeron su fortuna a los pobres y tomaron el camino grande. El espíritu de peregrino es un rasgo nacional. Skovoroda, Gogol, Dostoievsky, Leontiev, Soloviev, Tolstoi y otros muchos, fueron peregrinos en busca de la ciudad Kitega, en busca del reino. Así también fueron los «locos por Cristo» los que, durante los años de persecuciones sangrientas, predicaron sobre las encrucijadas y sobre las plazas públicas el Evangelio del reino.

Se habla frecuentemente del maximalismo del alma rusa. Lo cierto es que la pérdida de la fe suscita inmediatamente el nihilismo extremo. El hombre ruso está con Dios o contra Dios, jamás está sin Dios. El mismo espíritu reaparece en la esperanza de la salvación universal; si pecamos juntos, no podemos salvarnos sino todos juntos, en coro, colegialmente. Por eso el misticismo de los santos rusos es siempre social; es el amor indivisible de Dios y del prójimo lo que hace decir a Soloviev: «se salvará el que salve a los demás».

## Capítulo VII: EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA TRADICIÓN LITÚRGICA

### 1 - La antropología de la deificación

La cuestión de la visión beatífica se plantea en el siglo xiv en oriente y en occidente en contextos doctrinales muy distintos. La constitución *Benedictus Deus* del papa Benedicto XII (29 enero de 1336) declara: «Los elegidos ven la esencia divina con una visión intuitiva y facial, sin ningún intermediario creado que se interponga como objeto de la visión, apareciéndoseles la esencia divina inmediatamente, sin velo, clara y abiertamente, de suerte que en esta visión gozan de la esencia divina misma».

*La Iniciación teológica*, publicada por los Padres dominicos en 1956 (IV, p. 854), cita a san Juan Crisóstomo que niega la visión de la esencia divina por los elegidos, y nota que la doctrina de los Latinos es más firme. Después de haber recordado la constitución de Benedicto XII, el texto precisa: «El dogma de la visión inmediata como lo mostró santo Tomás es solidario del dogma de la creación inmediata por Dios y del de la inmortalidad del alma. El fin responde al principio. No admitir la posibilidad de una visión inmediata... era abolir la concepción del espíritu abierto sobre el infinito y capaz de Dios». La afirmación es clara, el objeto de la visión beatífica es la esencia de Dios.

El padre Congar, en su estudio sobre la *deificación* muestra que, en la teología occidental, la esencia y la existencia en Dios se identifican. Dios es lo que tiene; la simplicidad absoluta del Ser divino prohíbe distinguir la esencia de las energías. En esta perspectiva, el fin último de la vida en el siglo futuro no puede ser sino la *visio Dei per essentiam*. Estando excluida la compenetración de las esencias divina y humana, resulta difícil formular la deificación. No puede ser sino el fruto de la gracia creada, noción que el oriente jamás ha aceptado. El hombre está ordenado a la bienaventuranza, y todo en él tiende hacia la gracia de la *visio beata*. Así la antropología occidental, según el padre Congar, aparece esencialmente *moral*. Centrada sobre el Bien supremo, aspira a ganarlo por acciones meritorias en el orden de las operaciones de la Iglesia militante, a fin de conquistar el mundo.

En oriente, la esencia de Dios permanece eternamente trascendente. Ni siquiera los ángeles tienen acceso a ella. La mano de Yavé disimula el rostro que «nadie puede ver sin morir», porque «ver» y «definir» significa «limitar». Por eso Dios concede su visión rehusándola; «ver a Dios de espaldas» (Exodo, 33,23), es contemplar sus operaciones, sus energías, jamás su esencia. La distinción en Dios entre esencia y energía, no toca de ninguna manera a su simplicidad. Ésta no es un concepto sometido a las leyes de la lógica. Los atributos «lógicos» no agotan el Misterio de Dios y jamás pueden objetivarle. Dios está por encima de todo concepto.

Esta distinción entre esencia y energía funda la *theosis*, el estado deificado del ser humano, su pneumatización por las energías divinas. Así, la antropología oriental no es moral, sino *ontológica*; es la ontología de la deificación. No está ordenada sobre la conquista de este mundo, sino sobre el «rpto del reino de Dios»; es iluminación progresiva del ser cósmico. La Iglesia aparece como el lugar de la metamorfosis por los sacramentos y la liturgia y se revela esencialmente eucaristía, vida divina en lo humano.

Los Padres profundizan la «filiación» paulina en la interpretación joánica: el hijo es aquel en quien Dios hace su morada; ésta es la «inhabitación» de lo divino. San Cirilo de Jerusalén pone en ella un acento muy fuerte, diciendo que los que comulgan se hacen «concorpóreos, consanguíneos de Cristo». La oración de san Simeón Metafraste, que se lee después de la comunión, lo subraya: «Tú que me diste voluntariamente tu carne en alimento, Tú, que eres un fuego que consume a los indignos, no me quemes, Creador mío, sino más bien deslízate en mis miembros, en todas mis articulaciones, en mis lomos y en mi corazón. Consume las espinas de todos mis pecados, purifica mi alma, santifica mi corazón, fortifica mis jarretes y mis huesos, ilumina mis cinco sentidos y establéceme todo entero en tu amor...». El hombre «se transforma en substancia del Rey», advierte Nicolás Cabasilas.

Hay una correspondencia estrecha entre el itinerario sacramental y el camino de la vida espiritual. La iniciación sacramental se consuma en la eucaristía y coincide con la cumbre de la elevación mística que es la *theosis*. Ambas se esclarecen recíprocamente, presentan el mismo acontecimiento, místicamente idéntico: «El hombre se hace según la gracia lo que Dios es según la naturaleza».

Si la vida ascética sube con dificultad «la escala paradisíaca», la vida sacramental ofrece la gracia instantáneamente. Nicolás Cabasilas universaliza y socializa el método monástico de los grandes espirituales, para que todos encuentren lo equivalente en la penetración de su ser por la gracia inherente a la vida en la Iglesia. Para los fuertes la vida heroica de los Padres del desierto, para todos, los sacramentos y la «oración de Jesús».

Una homilía de san Juan Crisóstomo, leída durante los maitines de Pascua, expresa bien la sobreabundancia de la gracia concedida sin medida: «Entrad, pues, todos en la alegría de vuestro Maestro: recibid la recompensa, los primeros como los segundos, los ricos como los pobres, alegraos juntos; los abstinentes y los perezosos honrad este día; los que habéis ayunado y los que no habéis ayunado gozaos hoy...; el festín está dispuesto, participad de él todos...»

Se puede decir que la vida mística es la toma de conciencia cada vez más plena de la vida sacramental. La descripción bajo la misma figura del banquete y de las bodas místicas, muestra la idéntica experiencia eucarística. En la comida del Señor, Cristo «funde en nosotros la realidad celestial de su carne»; a imagen del pan y del vino, el hombre se hace una partecita de la naturaleza deificada de Cristo.

## 2 - La liturgia

Los Padres insisten en la vocación orante del hombre: «teólogo es el que sabe orar», dicen. Aun los dogmas definidos por los Concilios se conciben como fórmulas doxológicas y que entran en la liturgia orgánicamente como piezas propias.

«Orad sin cesar», insiste san Pablo, porque la oración es la fuente y la forma más íntima de nuestro ser. «Entra en tu habitación y cierra la puerta. ora a tu Padre que está en ese lugar secreto». Entrar en sí mismo y hacer allí un santuario de la presencia de Dios; el «lugar secreto» es el corazón humano, lugar del encuentro, lugar de la visitación. La vida de oración, su densidad, su profundidad, su ritmo miden nuestra salud espiritual, el grado de la comunión con Dios y de su conocimiento personal.

«Muy de mañana, se levantó, y salió y se fue a un lugar solitario y allí oraba» (Marcos, 1, 35). El desierto, entre los ascetas, se interioriza y significa la concentración de un espíritu recogido y silencioso. A ese nivel, donde el hombre sabe callarse, se coloca la verdadera oración y el ser es misteriosamente visitado.

El agua que quita la sed, se destila en ese silencio que ofrece el retiro indispensable para abrir el alma hacia lo alto, pero también hacia el otro. A la pregunta: ¿«vida contemplativa o vida activa»? San Serafín respondió: «adquiere la paz interior y una multitud de hombres encontrarán su salvación junto a ti». La paz interior es precisamente la presencia de Dios y de su reino en el alma. En un tiempo de inflación verbal que no hace más que agravar la soledad mala, sólo el hombre de la paz orante puede hablar todavía a los demás, mostrar la palabra hecha rostro, la mirada hecha presencia. Su silencio hablará allí donde la predicación ya no obra, su misterio hará atento a una revelación que se ha hecho próxima, accesible. Cuando el que conoce el silencio habla, encuentra de nuevo fácilmente el frescor virginal de toda palabra. Su respuesta a las preguntas de vida o de muerte viene como el *amén* de su oración perpetua.

«El amigo del esposo está allí y le escucha». Lo esencial del estado de oración es precisamente «mantenerse allí», oír la presencia de Cristo; «haz de mi oración un sacramento de tu presencia». La práctica de la «oración de Jesús» sugiere: «por la mañana pon tu inteligencia en tu corazón y permanece todo el día en compañía de Dios». San Pablo lo dice:

«¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros?» (2 Cor 13,5).

La oración litúrgica viene de la totalidad de la verdad y culmina en ella. Por eso toda regla de oración empieza por una invocación trinitaria, plenitud de la revelación y lleva consigo la confesión del *Credo*.

Si las necesidades del momento inspiran naturalmente la oración individual, por el contrario la oración litúrgica, desparticulariza e introduce de golpe en la conciencia «católica», colegial, según el sentido de la palabra *liturgia* que significa «obra común». Enseña la verdadera relación entre mí y los demás, hace comprender las palabras: «ama a tu prójimo como a ti mismo»; nos ayuda a desprendernos de nosotros mismos y hacer *nuestra* la oración de la humanidad. Por ella se nos hace presente el destino de cada uno.

Las letanías, como olas poderosas, arrastran al fiel más allá de sí mismo y de su círculo íntimo, hacia la asamblea, después hacia los ausentes, hacia los que están en camino y en peligro, sobre la tierra, sobre el amar y los aires, hacia los que penan y sufren, finalmente hacia los

agonizantes. La oración abraza a los que dan órdenes y encarnan el poder, a la ciudad, a las naciones, a la humanidad y pide la paz del mundo y la unión de todos.

En esta comunión el hombre refrescado, renovado por ese dinamismo caritativo, recobra su propia verdad y la esencia verdadera de las cosas. Se rompe la soledad y aun la naturaleza, sumergida en la espera de su liberación, se expande en liturgia cósmica:

«Árboles, hierbas, aves, tierra, mar, aire, luz, todos me decían que existían para el hombre, que testimonian el amor de Dios al hombre; todo oraba, todo cantaba la gloria de Dios» (*Relatos de un peregrino*).

Así la liturgia hace vivir la verdad evangélica: la salvación de una sola alma, abstrayendo de las otras, resulta imposible. El pronombre litúrgico, el «yo», nunca está en singular, sino que designa la asamblea colegial de los fieles. En Oriente, un sacerdote está obligado a no celebrar la liturgia solo; es preciso que al menos haya otra persona, en quien está presente y le asiste el mundo.

La oración litúrgica se erige en Canon, en regla de toda oración. Hablando de la liturgia eucarística, los Padres decían «la oración», sin añadir nada más. Filtra toda tendencia subjetiva, emocional y pasajera; llena de una emoción sana y de una vida afectiva poderosa, ofrece su forma acabada, hecha perfecta por largos siglos y por todas las generaciones que oraron con las mismas palabras. Como los muros de un templo llevan los sellos de todas las oraciones, ofrendas, intercesiones, así también, las oraciones litúrgicas, a través de los milenios, llevan la respiración de innumerables vidas humanas. En ellas oímos la voz de san Juan Crisóstomo, de san Basilio y de otros muchos aún, que dijeron las mismas oraciones, y dejaron en ellas la huella indeleble de su espíritu. Nos ayudan a encontrar de nuevo su llama, asociamos a su oración.

Sin embargo, si la oración litúrgica pone la medida y la regla de toda oración, también ella solicita la oración espontánea, personal, donde el alma canta y habla libremente a su Señor. Nadie puede hacerlo en mi lugar. La oración litúrgica concede al alma y la impulsa a una conversación directa e íntima, que conserva todo su valor propio de un encuentro y de un conocimiento personal de Dios.

San Juan Crisóstomo habla de la casa cristiana como de una «iglesia doméstica», lugar de oración constante: «Que tu casa sea una iglesia, dice, levántate en medio de la noche. Admira a tu Maestro. Despierta a tus hijos, que se unan a ti en una oración común».

Existían y aún existen conventos en que los monjes  $\square 6 \cong \emptyset : 09 \cong 4$ , los que no duermen, están distribuidos en equipos y la oración no se interrumpe jamás, día y noche. En esas vigiliias, los maestros de oración llevan y presentan ante el rostro del Padre las preocupaciones de los hombres, sus sufrimientos, su tristeza y su alegría. Aun el que despilfarra su tiempo y lo mata, es mencionado y recordado en esas oraciones. Todo instante de nuestro tiempo se rejuvenece y se repara con ese contacto de fuego de los espíritus en oración y en adoración incansante. La loca carrera de las manecillas de nuestros relojes se detiene sobre el mediodía inmóvil del amor; la esfera de los misterios litúrgicos recompone el tiempo y lo redime.

En el griego clásico, la palabra  $8,49 \cong \Lambda \Delta (\emptyset \nabla)$  (liturgia) significa función pública; y  $8,49 \cong \Lambda \Delta (\cong H)$  es el que ejerce esas funciones. El Nuevo Testamento hace pasar esta palabra del sentido profano a una significación religiosa y sagrada. En Lucas 1,23, este término designa el servicio litúrgico del sacerdote Zacarías; en los Hechos de los Apóstoles 13,2, el culto del Señor. Es el servicio divino, la «divina liturgia». En la *Didaché* (XV,1) se lee: «Elegíos obispos y diáconos... Estos liturgizan por vosotros la liturgia de los profetas y de los doctores...» Dios se revela y obra siempre en un todo inseparable: palabra, acto, don; pero los hombres no son iniciados en ello sino gradualmente. En efecto, la palabra convoca, habla, se refiere y finalmente se da en alimento. Tal es el contenido del culto litúrgico.

La liturgia oriental de san Basilio y de san Juan Crisóstomo se divide en dos partes: la liturgia de los catecúmenos y la liturgia de los fieles. La liturgia de los catecúmenos es la liturgia de la palabra. Sobre el altar, en el centro, se pone el Evangelio. La liturgia de los fieles es la de la eucaristía; en el centro se pone el cáliz. «Dios habla y eso llega»; lo que la palabra anuncia en el Evangelio se realiza en el cáliz eucarístico.

Entre las dos liturgias se coloca la despedida de los penitentes y catecúmenos: «Que todos los catecúmenos se retiren». Antiguamente esa despedida iba acompañada del cierre de las puertas del templo. Aun hoy, por reminiscencia, el diácono proclama: «Las puertas, las puertas...»

Simbólicamente la puerta de la liturgia de los fieles no se abre sino por el bautismo y la unción del Espíritu y conduce así a la comunión eucarística. El hombre viejo, el pagano, pero también

el penitente y el catecúmeno, muere en el umbral del templo; quien entra y se mantiene en el templo de gloria es el hombre nuevo resucitado en Cristo, el *fiel*. Según el sentido litúrgico, sólo los que comulgaban participaban en la liturgia de los fieles. Y éste es un privilegio terrible.

Efectivamente, según san Máximo y san Simeón de Tesalónica que le sigue, la exclamación «las puertas» no se relaciona de ninguna manera con el templo. Son *las puertas de la historia que se cierran* en el umbral del «misterio temible e inefable». Durante la liturgia de los catecúmenos, se asistió a la venida de la Palabra a la historia. El tiempo centrado en Cristo revela ahora su dimensión escatológica. San Simeón lo dice: «Los catecúmenos son despedidos y los fieles retenidos, porque ese momento revela *el fin de los tiempos*». El fiel proclama su fe diciendo el *Credo* y, en el momento de la comunión, consume el «fuego del siglo futuro», y, por anticipado, resucita y vive realmente la realidad del reino. San Juan Crisóstomo dice que los que comulgan son «como leones»; poderosos con la vida eterna, están en la alegría de las bodas del Cordero y en la luz del reino. «Hemos visto la luz verdadera», porque «hemos recibido al Espíritu celestial», canta la Iglesia al fin de la liturgia; confiesa así la experiencia auténtica del más allá.

El himno llamado el *Kerubikon* testimonia que los fieles, en la liturgia, se identifican místicamente con los ángeles que cantan sin cesar, día y noche, la gloria de Dios. «El amigo del esposo, el que está a su lado y lo oye, se alegra mucho con la voz del esposo» (Juan, 3,29-30) ¿Pueden afligirse los amigos del esposo mientras el esposo está con ellos? «Comiendo la carne del Esposo y su sangre, entramos en la *Koinonia* nupcial», dice Teodoreto de Ciro. Por eso el día del Señor, en los primeros siglos, se celebraba como fiesta de la alegría. Con estremecimiento ante lo Inefable del amor divino, pero también con la confianza de los hijos gozosos del Padre, la «liturgia de los fieles» introduce en la dimensión escatológica del reino y en la fiesta del encuentro.

Poniendo en el centro de la liturgia de los catecúmenos la lectura del Evangelio, la Iglesia enseña la consumación eucarística de la palabra. Efectivamente, «el que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna»; pero también «el que escucha mi palabra... tiene la vida eterna». Según los Padres, la «palabra misteriosamente rota» se consume eucarísticamente. Esta analogía significa que toda lectura de las Escrituras conduce a la presencia real del Verbo. El pueblo, al escuchar la lectura y la homilía, debe sentir lo que vivieron los discípulos de Emaús: «¿No ardía nuestro corazón dentro de nosotros, cuando nos hablaba y explicaba las Escrituras?» La comunión en la palabra prepara la comunión eucarística.

La eucaristía no es un sacramento entre los sacramentos, sino según la expresión de Dionisio, «el sacramento de los sacramentos», su consumación, y, en esta función de integración en la plenitud, la expresión más adecuada de la Iglesia. En su esencia misma la Iglesia aparece como la *koinonia* eucarística, la comunión continuada, perpetuada; la Iglesia está allí donde se celebra la eucaristía, afirma el adagio de los Padres.

La eclesiología de los Padres es eucarística. Así lo dice san Ireneo: «Nuestra doctrina está de acuerdo con la eucaristía y la eucaristía la confirma». En ella está incluido todo y Nicolás Cabasilas observa: «no se puede ir más lejos ni añadir nada». El padre Nicolás Afanassieff llama la atención sobre el texto de los Hechos (2,47): «El Señor añadía (a la Iglesia) cada día los que se salvaban». La traducción de la expresión griega *epí tó autó* por «la Iglesia» es una interpretación excelente y una definición eucarística precisa y adecuada del *esse* de la Iglesia: «El Señor añadía cada día a los que se salvaban al conjunto de los fieles *reunidos en un mismo lugar y para lo mismo*», es decir para la eucaristía.

La enseñanza de los Padres a partir de san Ignacio de Antioquía es unánime: se llama a la eucaristía «remedio» o «levadura de inmortalidad» en el sentido más fuerte. Los fieles participan del Señor sustancialmente, se hacen consanguíneos y concorpóreos de Cristo; porque participan también de las condiciones de la vida divina, reciben el germen de la vida eterna. Es el «alimento verdadero» para el que sabe que sin este alimento muere espiritualmente; antídoto para no morir ya, es la comunión gozosa de amor, su fiesta. Sin ver todavía la humanidad deificada de Cristo, participamos de ella sustancialmente; así entramos en comunión con el Cristo total, anticipación de la plenitud del día octavo.

El Apocalipsis abre su visión sobre lo que ocurre durante la liturgia en la tierra y a la vez en el cielo: «Vi un Cordero como degollado... Vi y oí la voz de una multitud de ángeles que decían con fuerte voz: «Al Cordero, la alabanza, el honor, la gloria y el poder por los siglos de los siglos». Y los cuatro animales decían: «Amén». Y los Ancianos se prosternaron y adoraron» (Apoc., 5, 6-14). Los planos cósmico, humano y angélico, se unen y se juntan en la única eucaristía celebrada en el cielo por el Sumo

Sacerdote, Cristo, asistido de ángeles y de santos, visión representada sobre el icono célebre de «La divina liturgia».

La deificación de la naturaleza humana de Cristo continúa en los que participan de su «carne sagrada». No sólo se han configurado con Cristo, sino que *son* cristificados, verbificados de hecho, «asociados a su plenitud» como dice san Pablo (Col. 2,9). Inocencio, obispo de Tauride, subraya la consecuencia de la perijóresis, comunicación de idiomas de las dos naturalezas: «Comulgamos con Cristo, pero Cristo comulga con nosotros». Dios se humaniza y el hombre se diviniza; a la Encarnación de Dios responde la deificación del hombre. Estas son las bodas místicas de Cristo Esposo con la Iglesia Esposa, pero también con toda alma, personalmente: «comiendo la carne del Esposo y su sangre, entramos en la *koinonía* nupcial».

La liturgia proyecta su propia luz sobre la antropología y pone en el centro la *agiofanía*, manifestación de la santidad con la dimensión esencial de la doxología, adoración y alabanza. Los ángeles, por su naturaleza, encarnan en su mismo ser la doxología. Por eso, durante la liturgia, se acompaña la «pequeña» y la «gran» entrada con la entrada de toda la jerarquía de los ángeles. El hombre se asocia a su canto, ante todo en el *Trisagion*: «Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal»: el Padre, fuente de la santidad, el Santo; el Hijo, el Fuerte, el que triunfa de la muerte; el Espíritu Santo, el Vivificante, Soplo de Vida. Y el segundo canto, el *Sanctus*, resume el tema de la anáfora, la adoración litúrgica trinitaria; el ministerio humano y el ministerio angélico se unen de nuevo en el mismo impulso de adoración: «Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos. El cielo y la tierra están llenos de tu gloria... » De la santidad de Dios fluyen, por participación, todas las formas de la santidad humana, de la santificación y de lo sagrado del mundo. «Sed santos», «sed perfectos», siempre a imagen del único Santo y del único Perfecto. Estas exhortaciones designan el mismo pleroma que se erige en contenido positivo del siglo futuro, lleno de gloria, pero que ha empezado ya aquí abajo.

Un santo no es un superhombre, sino el que encuentra y vive la verdad del hombre en cuanto *ser litúrgico*. Así la definición antropológica en los Padres encuentra su más plena expresión en la adoración litúrgica: el ser humano, es el hombre del *Trisagion* y del *Sanctus*, el que dice por todo su ser: «Canto a mi Dios en cuanto vivo».

«Antonio abad que vivía en la soledad, conoció un día, por una visión, que un hombre de una santidad igual a la suya ejercía en el siglo la profesión de médico; había dado a los pobres todo lo superfluo y cantaba todo el día el Trisagion uniéndose al coro de los ángeles». Por esta «acción» el hombre es «puesto aparte», hecho santo. Según el Apocalipsis, cantar a su Dios es su única preocupación, su único trabajo: «Y todos los ángeles, ancianos y animales cayeron de bruces ante el trono y adoraron a Dios diciendo: *Amén, Aleluya*. Y una voz que salía del trono, decía: «Cantad a nuestro Dios todos sus siervos, que le teméis, pequeños y grandes» (Apocalipsis, 7,11; 19, 4-5).

«Aún no se ha manifestado lo que seremos», dice san Juan; sin embargo el velo que oculta la vida del siglo futuro, se levanta y permite entrever su tonalidad gozosa. Pero aun aquí en la tierra, todo lo que el hombre produce, su creación, su trabajo, sus esfuerzos para construir la ciudad de los hombres y buscar lo único necesario, todo lo que llena su existencia, puede tomar la misma forma orante, litúrgica, sin disminuir nada de sus actividades. Se trata de la actitud del hombre que ocupa su lugar en el mundo y ve el contenido de su trabajo como una tarea que le ha confiado el Padre celestial y que desempeña la gloria de Dios como un acto litúrgico.

En las catacumbas la imagen más frecuente es una figura de mujer en oración, «el orante»: representa la única actitud verdadera del alma humana. No basta *tener* oración, hay que *llegar a ser*, *ser* oración encarnada, construirse en forma de oración y transformar al mundo en templo de adoración, en liturgia cósmica.

El hombre es llamado a ofrecer, no lo que *tiene*, sino lo que *es*. Es un asunto muy querido de la iconografía; sintetiza el mensaje del Evangelio en una sola palabra ΠΥΖΔ: «alegraos y adorad... que toda criatura que respira dé gracias a Dios». Este es el alivio maravilloso del peso del mundo, de la pesadez del hombre mismo. Durante la liturgia, todo está dirigido hacia la parusía divina: El Rey de reyes, Cristo, avanza, 'rodeado de su corte celestial, del cortejo de los ángeles y de los santos; y esto es lo único necesario, el reino encontrado y vivido; el hombre no puede sino hacer brotar de todo su ser el canto de gloria: «Representando místicamente a los querubines, cantemos a la Trinidad vivificante el himno tres veces santo; depongamos todos los cuidados del mundo, para recibir al Rey de todas las cosas, escoltado invisiblemente por los ejércitos angélicos. *Aleluya, Aleluya, Aleluya*». Como en el triple *Amén* de la epiclisis, en «el reino, el poder y la gloria», doxología de la oración dominical, encontramos de nuevo el sello



trinitario, el pleroma. Este reino no sólo viene; el *Memorial* litúrgico es una *anamnesis epifánica*: recuerda lo que viene y da testimonio de su venida, de su parusía. Para responder a su vocación doxológica el hombre es un ser carismático, como lo dice claramente san Pablo: «Habéis sido sellados con el Espíritu Santo de la promesa... y Dios adquirió (a estos hombres sellados con el Espíritu Santo) *para alabanza* de su gloria» (Ef 1,14). No se podría precisar más exactamente el destino litúrgico del hombre.

La meditación patrística se orienta siempre hacia la *opus Dei*, hacia la doxología eternal. «Avanzo cantándote», exclama san Juan Clímaco con la misma alegría que se transparenta a través de las palabras tan aladas de san Gregorio Nacianceno:

«Tu gloria, Cristo, es el hombre al que has hecho como un ángel y cantor de tu gloria.. - Por ti vivo, hablo y canto.., la única ofrenda que me queda de todas mis posesiones». Y san Gregorio Palamás:

«El hombre, iluminado, alcanza cimas eternas... y ya aquí, en la tierra, se hace todo milagro. Y aun sin estar en el cielo, concurre con las fuerzas celestiales en el canto incesante; manteniéndose en la tierra como un ángel, conduce hacia Dios a toda criatura».

Vemos a los grandes espirituales y místicos que siguen la llamada personal, que escalan la subida al Carmelo y al Tabor; son elegidos; el Espíritu los conduce a donde el hombre, contemplando la luz de Dios, llega a ser él mismo luz. Pero sobre el fondo de estos senderos fulgurantes, la Iglesia se dirige a todos y los introduce «graciosamente», gratuitamente, en el tiempo y en el espacio litúrgicos, en el culto que reproduce todos los momentos de la vida del Señor, hechos «contemporáneos» de los fieles; el milagro es que esta experiencia del conocimiento de Dios se ofrece a todos: «Reunidos en tu templo, nos vemos en la luz de tu gloria celestial», canta la Iglesia.

## Capítulo IX: LA EXPERIENCIA MÍSTICA A LA LUZ DE LA TRADICIÓN ORIENTAL

Aun a riesgo de repetirnos reafirmando algunas cosas, vamos a tratar de hacer el balance en una síntesis viva que presente la experiencia de los grandes místicos.

La palabra «mística» está emparentada con la noción bíblica del misterio y designa el lazo de unión más íntimo entre Dios y el hombre, su comunión de naturaleza nupcial. Esta última unión es el secreto de la sabiduría divina, lo oculto de su designio sobre el destino eterno del hombre. La tradición oriental jamás ha distinguido claramente entre «mística» y «teología», es decir entre la experiencia personal de los misterios divinos y el dogma confesado por la Iglesia. Jamás ha conocido el divorcio entre la teología y la espiritualidad, ni la *devotio moderna* con sus formas de piedad individual.

La experiencia mística vive el contenido de la fe común y la teología la ordena y sistematiza. Así la vida de todo fiel, asceta o místico, está estructurada por el elemento dogmático de la liturgia y la doctrina refiere la experiencia íntima de la verdad vivida por los santos y los Padres de la Iglesia. La teología es mística y la vida mística es teológica; ésta es la cumbre de la teología, teología por excelencia, contemplación de la Trinidad.

Cuanto más místicas son la teología y la vida, más concretas son; los sacramentos son místicos por excelencia y son los actos más concretos.

Desde el siglo IV los Padres identifican el misterio de la salvación con la sustancia de los sacramentos, lo que explica en san Cirilo de Jerusalén el título de sus lecciones: *Catequesis mistagógica*, en san Máximo el Confesor el de *Mistagogia* dado a sus meditaciones sobre la liturgia; el Pseudo-Dionisio intitula uno de sus tratados: *Teología mística*.

Así, la «vida mística» significa «vida cristiana», desde que se convierte en la vivencia del amor de Dios que se apodera del ser humano y de lo que el hombre debe ser perfectamente consciente. Hay que subrayar el carácter eminentemente existencial de la fe. Para san Gregorio de Nisa, el hombre que no es movido por el Espíritu Santo no es un ser humano; para san Simeón el Nuevo Teólogo, el que no es consciente de haberse revestido de Cristo, anula la gracia del bautismo.

El culto de los mártires los muestra llenos de la presencia de Cristo, emparentados con Cristo crucificado y resucitado. La catarsis ascética de purificación se reduce aquí al momento sublime de un don total de sí mismo. Ese momento, extendido a toda la vida, constituye la ascesis y los ascetas son los herederos directos de los mártires. La cruz es previa a la luz fulgurante de la resurrección. Sin embargo, si todo místico es asceta, no todo asceta es «místico» en el sentido más particular del que está «colmado de gracia». Así la ascesis nunca es un fin, sino un medio para llegar, *si Dios lo quiere*, al estado de la unidad nupcial entre Dios y el alma humana. Este grado último de la experiencia mística depende de la gracia de Dios; todo lo que el hombre puede hacer aquí es hacer de su ser «lugar de Dios», lugar teofánico de su presencia. No existe ninguna «técnica» que permita hacerse maestro de la experiencia de Dios. El medio más avanzado cultiva el recogimiento silencioso, «hesiquia»; el hombre se prosterna en el colmo de la humildad orante, que es el «estremecimiento del alma ante la puerta del reino»; esta puerta no se abre sino bajo el impulso del acto libre de Dios. La *Escala paradisíaca* de san Juan Clímaco enseña que la caridad madura no se da en el punto de partida, sino al término de la unión con Dios. El Dios bíblico nos ama con amor celoso, que nos desea enteramente; en Dios es donde la caridad universal se despliega sin trabas, cuando Dios se hace «todo en todos».

Si san Juan dice: «seremos semejantes a él», san Pablo habla en presente: «nosotros reflejamos como en un espejo la gloria del Señor; somos transformados en esa misma imagen, cada vez más gloriosa». El rostro descubierto, los cristianos como Moisés reflejan la gloria de Cristo. La contemplación de Dios en Cristo los hace semejantes a Dios. Así la vida cristiana en todos sus grados lleva consigo la gracia de cierta visión de Dios, aunque crepuscular, y que transforma el alma a su imagen; lleva consigo, pues, creer, unirse, conocer y metamorfosearse en imagen y en parecido de Dios.

## 1 - El objeto de la experiencia mística

Sensible en sumo grado a la impenetrabilidad del misterio divino, el oriente niega radicalmente toda visión de la esencia divina, eternamente trascendente. San Juan Crisóstomo niega la visión de la esencia a los santos en el cielo; Marcos de Efeso, en el concilio de Florencia, se la niega aun a los ángeles. La esencia de Dios está más allá de todo nombre, de toda palabra; por eso una multitud de nombres la designa: Bueno, Justo, Santo, Todopoderoso... Cuando decimos: «infinito» y «no engendrado», por esa forma negativa confesamos nuestra impotencia y tocamos el límite puesto por la apofasis. Dios es incomparable en el sentido absoluto por la ausencia radical de toda escala de comparación. La teología catafática, positiva, es «simbólica»; no se aplica sino a los atributos revelados, a las manifestaciones de Dios en el mundo. Se traza un círculo de silencio alrededor del abismo intradivino, alrededor de Dios en sí mismo.

«Las concepciones crean ídolos de Dios, dice san Gregorio de Nisa; sólo el asombro y la admiración captan algo». La admiración es ese sentido muy preciso de la distancia infranqueable, que se sitúa más allá de todo conocimiento, «más allá aun de la incognoscencia, hasta la cima más alta de las Escrituras místicas, donde los misterios simples, absolutos e incorruptibles de la teología se revelan en la tiniebla más que luminosa del silencio» (Dionisio).

No se trata de la impotente debilidad humana, sino de la insondable e incognoscible profundidad de la esencia divina. La oscuridad inherente a la fe protege el misterio inviolable de la proximidad de Dios. En el sentido de cierto velo Isaac el Sirio afirma que aun la visión de Dios no suprime la fe, se hace «una segunda fe», superior a la fe común. Cuanto más presente está Dios más oculto es, más misterioso en su naturaleza misma. La «tiniebla deslumbrante» no es más que una manera de expresar la proximidad más real y al mismo tiempo incomprendible, imperceptible. «Encontrar a Dios consiste en buscarle sin cesar... Ver verdaderamente a Dios es no estar nunca harto de desearle». Dios es el «eternamente buscado». «Permanece oculto en su misma epifanía».

La síntesis palamita expone correctamente la mística ortodoxa. Es la mística paradójica de «la oscuridad divina», franja de su luz. Del conocimiento al nivel del hombre, el Espíritu transporta por participación al conocimiento al nivel de Dios. Esta es la teognosis joánica por la inhabitación del Verbo y la iluminación interior por la luz divina increada. La experiencia mística la vive desde su aspecto interior, oculto, hasta su irradiación exterior: los nimbos de los santos, la luminosidad de su cuerpo, la luz tabórica y la de la resurrección, luz vista por medio de los ojos transfigurados, abiertos por el Espíritu.

## 2 - La deificación

La «teosis», el estado deificado del ser humano, su penetración por las energías divinas expresa el ideal religioso del oriente. La antropología oriental es la ontología de la deificación; iluminación progresiva del ser cósmico y del hombre. Por sus sacramentos y su liturgia, la Iglesia aparece el lugar de esta metamorfosis que da testimonio de la vida de Dios en lo humano. Los Padres profundizan la «filiación» paulina a la luz joánica: el hijo es aquel en quien el Dios trinitario hace su morada. El Espíritu nos conduce al Padre por Jesucristo, haciéndonos «concorpóreos» con él (Efesios, 3,6), imagen visiblemente eucarística. San Cirilo de Jerusalén pone un acento muy fuerte sobre el hecho de que los que participan del banquete del Señor se hacen «concorpóreos y con-sanguíneos» de Cristo. El hombre es verdaderamente cristificado, verbificado, «el barro recibe la dignidad real... se transforma en sustancia del Rey» (Nicolás Cabasilas).

Hay que subrayar una vez más la estrecha unión que existe entre la teología y la mística, entre el itinerario sacramental y la vida del alma en Cristo. La regla de oro de todo el pensamiento patrístico enuncia: «Dios se hace hombre para que el hombre se haga dios»; «el hombre se hace según la gracia lo que Dios es según la naturaleza»; participa de las condiciones de la vida divina. A imagen del pan y del vino, el hombre por la acción epiclética se hace partecita de la naturaleza deificada de Cristo. La eucaristía, «levadura de la inmortalidad» y poder mismo de la resurrección, se une con la naturaleza humana; las energías divinas la penetran y la transfiguran. Se puede decir que la vida mística es la toma de conciencia cada vez más plena de la vida sacramental. La descripción de una y otra bajo la misma figura de las «bodas místicas» muestra la naturaleza idéntica de las dos. Como lo dice Teodoreto de Ciro: «consumiendo la carne del Esposo y su sangre, entramos en la *koinonía* nupcial».

### 3- La visión de Dios

En la tradición judía, Moisés es la figura del que contempla la luz; por eso son Moisés y Elías los que rodean a Cristo transfigurado, porque fueron grandes visionarios. La nube luminosa acompaña al éxodo, cubre el tabernáculo, llena el templo; es el lugar de la *shekinah*, gloria de Dios, signo fulgurante de la presencia divina. El pueblo de la palabra —«escucha Israel»—, cuando se trata de las realidades mesiánicas, oye: «levanta los ojos y ve». La transfiguración del Señor abre la visión propiamente apocalíptica.

Para san Ireneo, la visión de Dios se coloca en la escatología. Alejandría, con Clemente y Orígenes, traza una doctrina fuertemente intelectualista de la «visión-gnosis» de Dios, del abismo del Padre y de la Mónada simple. Por el contrario, san Atanasio pondrá todo el acento sobre la deificación y verá el ideal cristiano en la espiritualidad del desierto que goza de las primicias de la incorruptibilidad. Con los Capadocios, constituye el objeto de la teología del conocimiento de la Trinidad. En san Basilio, la gnosis cede el sitio a la comunión con el Dios Trinidad; la llama «la intimidad con Dios», «la unión por amor». Dice sin embargo:

«aun afirmando que conocemos a nuestro Dios en sus energías, no prometemos acercarnos a él en su esencia misma. Porque si sus energías descienden hasta nosotros, su esencia permanece inaccesible». Toda visión de Dios es trinitaria: en el Espíritu Santo vemos la imagen del Hijo y por él al arquetipo abisal, al Padre. Para Gregorio Nacianceno, es la contemplación «de las tres luces que no forman más que una sola luz», «el esplendor reunido» de la Trinidad que rebasa el entendimiento: «Trinidad, cuyas sombras confusas me llenan de emoción».

San Gregorio de Nisa dice por su parte:

«Así es cierto a la vez que el corazón puro ve a Dios y que nadie vio jamás a Dios. Efectivamente lo que es invisible por naturaleza se hace visible por sus energías apareciendo en ciertos contornos de su naturaleza».

La visión es interiorizada; el alma contempla en su imagen purificada, como en un espejo, la luz divina, permaneciendo Dios imperceptible en cuanto a su naturaleza. Aquí la experiencia mística se centra en la inhabitación del Verbo en el alma y en la tensión de amor, epectasis hacia la naturaleza inaccesible de Dios.

Para san Juan Crisóstomo y la escuela de Antioquía, en el siglo futuro se verá a Cristo revestido de gloria divina, se verá a Dios en la humanidad de Cristo. Por el contrario, para san Cirilo de Alejandría, no será únicamente la naturaleza humana deificada del Verbo, sino la Persona divina encarnada la que se hará ver en la gloria y luz comunes de los Tres Únicos. San Máximo da una síntesis vigorosa: la visión de los elegidos se presenta como una revelación energética de la divinidad en la Persona de Cristo; su cuerpo será una teofanía visible. Esta es una visión que sobrepasa el entendimiento, así como los sentidos; se dirige a todo el hombre: una comunión de la persona con el Dios personal. San Atanasio el Sinaíta se refiere a la «visión cara a cara» (Mateo, 18,10; 1 Cor 13,12), precisando que se dice «de persona a persona», y no «de naturaleza a naturaleza». No es la naturaleza la que ve a la naturaleza, es la persona la que ve a la Persona. Esta es precisamente la respuesta ortodoxa a los argumentos de los iconoclastas formulada por san Teodoro Studita: la imagen es siempre desemejante al prototipo» en cuanto a la esencia»; pero le es parecido «en cuanto a la hipóstasis» y «al nombre». Es la Hipóstasis del Verbo encarnado y no su naturaleza divina o humana, la que está representada en los iconos de Cristo. Se trata, pues, de una comunión con la Persona de Cristo, en la que se compenetran las energías de las dos naturalezas, la naturaleza creada y la naturaleza increada. Así el culto de los iconos inicia ya la visión de Dios. San Juan Damasceno la profundiza y precisa: en la unión hipostática, la humanidad de Cristo participa de la gloria divina y nos hace ver a Dios. La visión «cara a cara» es una comunión con la Persona divina de Cristo.

San Simeón, el Nuevo Teólogo, hace pasar del contexto cristológico al plano pneumatológico, a la luz increada que el Espíritu Santo revela y de la que el hombre participa totalmente. Su experiencia trasciende los límites del ser creado; es una salida hacia el misterio del «día octavo». La contemplación mística alcanza la visión escatológica. En el siglo futuro, el Espíritu Santo aparecerá en todo como luz, pero será la Persona de Cristo la que será vista en una comunión personal con cada uno.

La síntesis palamita termina la tradición patristica, supera el dualismo de lo sensible y de lo inteligible. La trascendencia divina significa que Dios se da a conocer al hombre entero, sin que se pueda hablar de una visión propiamente sensible o intelectual. La frontera se sitúa entre lo creado y lo increado. Esto no es ni reducción de lo sensible a lo inteligible, ni materialización de lo espiritual, sino comunión del hombre entero con lo increado, unión de la persona humana con Dios por encima de toda limitación de la naturaleza creada. «La naturaleza divina es participable no en sí misma, sino en sus energías». «El que participa de la energía divina, se hace él mismo, de alguna manera, luz», dice Palamás. Esta luz no es ni material, ni espiritual, sino divina, increada; se comunica a todo el hombre y le hace vivir en la comunión con la Santísima Trinidad, bienaventuranza del siglo futuro. Este es el estado deificando, en el que Dios será todo en todos, esplendor inefable de su gloria, anticipada en los sacramentos y asimilada progresivamente en la experiencia de los santos. Esta es la escatología inaugurada, porque, como dice Palamás: «no hay más que una sola y una misma luz divina: la del Tabor, la contemplada por las almas purificadas desde ahora, la de la parusía y los bienes eternos futuros».

#### 4 - El lugar de la vida ascética

Negativamente y visto desde abajo, el ascetismo es la «lucha invisible», incesante, sin descanso; positivamente y visto desde arriba es la iluminación, adquisición de los dones, el paso al estado carismático.

Un asceta empieza por la visión de su propia realidad humana. «Conócete a ti mismo», porque «nadie puede conocer a Dios si primeramente no se conoce a sí mismo». «El que ha visto su pecado es más grande que el que ha visto a los ángeles». El arte ascético representa una especie de escafandra para descender y explorar los abismos propios, poblados de monstruos. Después de esta «instantánea» del abismo propio, el alma aspira realmente a la misericordia divina: «desde el abismo de mis iniquidades, invoco el abismo de tu gracia». La elevación es gradual y hace subir con dificultad «la escala paradisiaca». El clima de la humanidad, cada vez más profundo, envuelve toda la duración de la vida ascética. Se llama la atención sobre la fuente espiritual del mal; éste no viene de la naturaleza, sino que se consume en el espíritu. La ascesis aspira al dominio de lo espiritual sobre lo material y lleva consigo una rehabilitación ascética de la materia. El pecado carnal es el pecado del espíritu contra la carne.

El esfuerzo ascético convierte las pasiones y las hace converger hacia la espera silenciosa del momento en que Dios revista al alma de la forma divina. El eros purificado pasa por un desprecio radical de todo espíritu de posesión egocéntrica y se hace amor en el sentido más fuerte: «la intensidad del ágape», como dice san Gregorio de Nisa: «Ver realmente a Dios es no encontrar nunca hartura para este deseo». Cuando el alma descentrada de sí misma en una «despreciación-humildad» total, «la gnosis se transforma en amor-uniión».

#### 5 - La ascensión mística

El camino místico alcanza las cimas de la libertad de los hijos de Dios; pero interiormente está sostenido y estructurado por el dogma vivido en la liturgia y los sacramentos. Fuera de la Iglesia no hay mística. Sin embargo, el amor místico es lo menos «organizable»; la vida mística no posee ninguna técnica; éste es el campo de la ascesis.

El corazón se abre en toda la medida de su receptibilidad hacia la proyección en el hombre del misterio de la Encarnación, de la habitación del Verbo, realizada y perpetuada ya por la eucaristía. Sólo Dios hace conocer a Dios; el Espíritu Santo une con el Hijo y por él con el Padre. La cumbre de la vida mística, según san Simeón está en el encuentro personal con Cristo que habla en nuestros corazones por el Espíritu Santo.

Abrevada en la fuente litúrgica, guiada por el dogma, la vida mística, sobria y despojada, sorprende por su equilibrio perfecto. Su «pasión impasible» descarta radicalmente toda búsqueda de los fenómenos visuales o sensitivos, excluye toda curiosidad. Aun el éxtasis es el hecho, no de lo perfectos, sino de los novicios: «Si veis a un joven subir por su propia voluntad al cielo, cogedle por el pie y tiradle hacia la tierra, porque eso no le sirve de nada». La taumaturgia, la *fama miraculorum*, es el hecho no del espiritual, sino del psíquico. «No te esfuerces por discernir durante la oración alguna imagen o figura; sé inmaterial en presencia del Inmaterial», aconseja Evagrio.

Apariciones raras, vienen siempre como una gracia y vencen la resistencia instintiva de los místicos. Visión de luz increada, luminosidad del cuerpo y su aligeramiento hasta la levitación, pero ninguna llaga sangrante, ningún dolorismo. El oriente venerará en la cruz no tanto el leño del suplicio cuanto el árbol de la vida que reverdece de nuevo en el corazón del mundo. Signo de victoria, la cruz estrecha entre sus brazos al mundo y rompe las puertas del infierno. Esta es la experiencia cada vez más inmediata del Transfigurado y del Resucitado que hace brotar un estremecimiento de alegría pascual. Esta es la mística del sepulcro sellado y resplandeciente de donde brota la vida eterna.

El Oriente no conoce confesiones, memorias, autobiografías de santos. El lenguaje de los místicos, en lo poco que han dejado de sus escritos, es diferente del de los teólogos. Hablan en términos de experiencia siempre antinómica y paradójica, en términos de comunión y de amor. La vida mística es esencialmente la vida en lo divino y lo divino en oriente no es ante todo el poder, sino la fuente del brote de la «nueva criatura». El estado místico muestra la superación de la condición misma de la criatura. Dios es más íntimo al hombre que el hombre lo es a sí mismo y la vida en lo divino es más «sobrenaturalmente natural» al hombre que la vida en lo humano. En un bautizado, Cristo es un hecho interior. Esta es la experiencia antinómica de la nada y del Absoluto; sin suprimir el hiato del abismo ontológico, Dios lo llena con su presencia. Un ser viene de la nada y vive las condiciones de la vida divina por participación: «Soy hombre por naturaleza y dios por la gracia». Dios trasciende su propia trascendencia: «Viene súbitamente y, sin confusión, se confunde conmigo... Mis manos son las de un desgraciado; muevo mi mano y mi mano es todo Cristo», dice san Simeón. Esta bajada, la parusía de Cristo, en el alma, la forma a su imagen. Es lo que san Juan Damasceno llama: la «vuelta de lo que es contrario a la naturaleza hacia lo que le es propio».

Visto desde arriba, un santo está ya tejido todo él de luz. Sin intentar una imitación cualquiera, sigue a Cristo, reproduce interiormente su imagen:

«La pureza del corazón es el amor de los débiles que caen». El alma se dilata y se expande en caridad cósmica; asume el mal universal, atraviesa la agonía de Getsemani y se eleva a esa otra visión que la despoja de todo juicio: «El que está purificado ve el alma de su prójimo». El semejante ve al semejante: «Cuando alguien ve a todos los hombres buenos y cuando nadie se le presenta como impuro, entonces se puede decir que es auténticamente puro de corazón... Si ves a tu hermano en trance de pecar, arroja sobre sus espaldas el manto de tu amor», dice san Isaac. Un amor semejante es operante, porque «cambia la sustancia misma de las cosas», según san Juan Crisóstomo.

Esto ya no es el paso de las pasiones a la continencia, del pecado a la gracia, sino el paso del temor al amor: «El perfecto rechaza el temor, desdeña las recompensas y ama con todo su corazón», afirma san Isaac.

El alma se eleva por encima de todo signo determinado, fuera de toda representación y de toda imagen. Lo múltiple deja el sitio al uno y al simple. El alma, *imagen*, espejo de Dios, se hace *morada* de Dios. La elevación mística la orienta hacia el reino: «Si lo propio de la sabiduría es el conocimiento de las realidades, nadie se llamará sabio, si no abarca también las cosas futuras». «Un espiritual de los últimos tiempos, dice san Isaac, recibe la gracia que le conviene». Esta es la visión iconográfica de la «liturgia divina». El coro celestial de los ángeles donde la «oveja perdida», la humanidad, ocupa su sitio, está ante el Cordero místico del Apocalipsis, rodeado del triple círculo de las esferas. Sobre la blancura del mundo celestial resalta la púrpura real de la pasión, tirando al resplandor del mediodía sin ocaso, color iconográfico del amor divino revestido de la humanidad. Es la vuelta del hombre a su dignidad celestial. En el momento de la ascensión de Cristo, ya brotaron los gritos de los ángeles:

«¿Quién es este rey de gloria?» y ahora los ángeles están en un profundo asombro ante el último misterio: la oveja perdida se hace una cosa con el Pastor. El Cantar de los Cantares canta las bodas del Verbo y de su prometida. El amor es el amante; el alma traída cada vez más violentamente se arroja en la tiniebla luminosa de Dios. Se siente la impotencia de las palabras: tiniebla luminosa, embriaguez sobria, pozo de agua viva, movimiento estable...

«Te has hecho hermosa acercándote a *mi* luz; tu acercamiento ha traído sobre ti la participación de *mi* belleza... Acercándose a la luz, el alma se hace luz». A este nivel no se trata de instruirse sobre Dios, sino de recibirle y de convertirse en él. «La ciencia hecha amor» es claramente de naturaleza eucarística: «El vino que alegra el corazón se llama desde la pasión la sangre de la vid», y «la vid mística derrama la embriaguez sobria». «El amor es Dios que lanza la flecha, su Hijo unigénito; después de haber humedecido las tres extremidades de

la punta con el espíritu vivificante; la punta es la fe que no sólo introduce la flecha, sino al Arquero con ella» (san Gregorio de Nisa).

El alma transformada en paloma de luz sube siempre. Toda adquisición se convierte en un nuevo punto de partida. Gracia sobre gracia. «Habiendo puesto una vez el pie en la escala sobre la que se había apoyado Dios, no cesa de subir..., cada paso termina siempre en el más allá». Esta es la escala de Jacob.

Al encuentro del hombre vienen «no sólo los ángeles, sino el Señor de los ángeles. Pero ¿qué diré del que es inefable? ¿Cómo se podrá expresar con palabras lo que el ojo no vio, lo que el oído no oyó, lo que no ha venido al corazón del hombre?», murmura a nuestro oído san Simeón.

Cesa todo movimiento, la oración misma cambia de naturaleza: «el alma ora fuera de la oración». Esta es la hesiquia, el silencio del espíritu, su descanso que está por encima de toda oración, la paz que sobrepuja toda paz. Este es ya el cara a cara dilatado por toda la eternidad, cuando según las hermosas palabras de san Gregorio de Nisa: «Dios viene al alma y el alma emigra a Dios».

El apofatismo oriental da testimonio del Espíritu Santo, Persona que permanece desconocida, pero que manifiesta todas las cosas de Dios y hace real toda vida espiritual. Siempre consciente, ésta profundiza el conocimiento espiritual que san Isaac llama «el sentido de la vida eterna» y «el sentido de las realidades ocultas». Su perfección es la «contemplación-participación» de la luz divina de la Santísima Trinidad, manifestada en la visión de la Hipóstasis de Cristo transfigurado y dada ya desde aquí abajo a los santos que viven ya el festín del encuentro.

Las revelaciones sobre el camino de las ascensiones parecen oscuras y luminosas simultáneamente. Las fulguraciones se oscurecen a medida de las claridades más altas que nos esperan y así hasta la eternidad y el más allá. El mismo Misterio se vela sin cesar para descubrirse también sin cesar, convirtiéndose cada punto de llegada en un nuevo plinto de partida. Pero tampoco el hombre, el sujeto, permanece el mismo. La interiorización hace encontrar de nuevo el cosmos, materia litúrgica de alabanza en el fondo del alma en el silencio cada vez más lleno de Dios. El hombre experimenta transfiguraciones, que son otras tantas superaciones, en una línea de cimas del infinito. Todo es único, nuevo, recibido como una nueva gracia de alegría y dicha pascual.



## Capítulo X: EL MENSAJE DE LA IGLESIA

La constitución *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II, sobre «La Iglesia en el mundo actual», marca un cambio de importancia capital. Es una toma de conciencia en la que la Iglesia, buscando al mundo, se busca a sí misma, mientras que el mundo, por su parte, en sus esperanzas y en sus angustias, interpela e interroga a la Iglesia. Por eso ese texto es como una carta abierta dirigida a todos los hombres, porque a todos concierne la presencia secreta del Evangelio.

Lo que cambia con el pasado aún reciente es el deseo de no declarar *ex officio* todas las soluciones de los problemas del mundo, sino tratar de deducir las «posiciones evangélicas» en el contexto histórico de hoy.

Visiblemente la Iglesia renuncia a decretar. En vez de condenar los errores, el Concilio trata de discernir en las esperanzas del mundo las llamadas implícitas al Evangelio. La Iglesia inaugura así un diálogo con todos los hombres, los invita a todos juntos a desentrañar y descifrar los «signos de los tiempos».

El «pueblo de Dios» se ve colocado en el mundo en misión como «mensajero» entre las naciones y los pueblos. No recibe recetas y soluciones inexistentes a ese nivel; recibe el *riesgo* de formularlas llegado el momento; porque la Iglesia y el mundo se encuentran hoy en una interioridad recíproca abierta sobre el destino último de todos, más aún, sobre el destino de Dios mismo en la historia de los hombres.

Sólo la Encarnación hace verdadera la fórmula antigua: «El hombre es la medida de todas las cosas», cuando ese hombre «en Cristo» se hace rey, profeta y sacerdote de la existencia, una «nueva criatura». La ciudad que los hombres construyen está misteriosamente integrada en la economía divina, en la historia de la salvación. Cristo entró tan profundamente en la humanidad que desde entonces el dominio de la naturaleza cósmica, la emancipación de los pueblos, la obsesión por la paz, la solidaridad del género humano son ocasiones de la apertura de la interioridad humana sobre el amor inmenso de Dios.

La enseñanza escolar aún reciente presentaba la historia de la salvación según la fórmula lineal simplista: creación, pecado, redención. El Concilio la abandona e inicia el dinamismo de una teología del mundo totalmente nueva. Sin embargo, *la Iglesia en el mundo actual*, no es más que una situación de partida. El Señor ha colocado a la Iglesia en el mundo y la ha encargado de una misión apostólica de testimonio y de evangelización. Su amplitud obliga a invertir los términos, a entrever el término, a reflexionar sobre el *mundo en la Iglesia*. Esta visión última de todas las dimensiones de la existencia impone precisar el papel de los ángeles y de los demonios en la vida de los hombres, captar también toda la realidad de la santidad y del martirio en el contexto actual de la historia. Partiendo de Pentecostés, se abre ampliamente una perspectiva cósmica y escatológica. La creación y la Encarnación están «co-implicadas» y manifiestan un solo misterio de Dios que recapitula en Cristo todo lo humano.

No se trata sólo de la salvación; se trata del plan de Dios sobre el hombre y su destino. El hombre es salvado, pero también es promovido a «nueva criatura», llamada a colaborar con Dios en la inauguración del reino de Dios y de su justicia. El hombre toma posesión del *dominium terrae*; es encargado de la gerencia del mundo (Gén 1,28); entra en la libertad del heredero que ha llegado a la mayoría de edad (Gálatas, 4,1).

El Concilio llama a los cristianos «pueblo mesiánico», que proclama y lucha por la realización de las promesas divinas. Según las palabras de Pablo VI, en el corazón de la existencia se coloca a «Cristo hogar supremo de los deseos y de las esperanzas de la historia». Para que puedan pasar de la historia a los corazones de los hombres, hay que despojar la imagen de Dios de todos los espejos que deforman y comprenden que el Mesías bíblico es un Mesías que sufre y es crucificado, por consiguiente, sin efectos aparentes, pero en el que los fracasos resultan en definitiva éxitos, si se los descifra en Cristo muerto y resucitado.

Para precisar el mensaje de la Iglesia después del Concilio, hay que darse cuenta de su contexto histórico. Su palabra no puede tomar todo su poder de «Paráclito-consolador» sino partiendo de los abismos del mundo.

En las sociedades europeas, el ateísmo «masificado» se ha convertido en un hecho corriente, «natural», íntimo de la vida de los hombres. No es una ruptura, mucho menos una rebelión, sino un deslizamiento casi imperceptible, un dejarse ir, el estado amorfo de una disolución lenta

en la terrible *indiferencia*. Ya no hay ninguna agresividad; sencillamente la religión ya no interesa al hombre. La posibilidad de cierta felicidad, poco profunda, poco duradera, pero que basta al menos para el momento dado, hacer vivir a los seres en la ausencia de Dios, como antes vivían en su presencia. Como dice Roger Icor, «Dios es inútil»; no se piensa nunca en él. Hacerse ateo hoy, no es tanto escoger, menos aún negar; más bien es dejarse ir para ser como todo el mundo. Ser religioso, indiferente o ateo, después de todo, para el hombre medio es cuestión de equilibrio psíquico o de temperamento, más frecuentemente aún de opción política.

La forma más corriente del ateísmo se detiene a medio camino y es el agnosticismo: ignora todo y no afirma nada. Pasado al escepticismo, relativiza toda certeza y declara: son problemas insolubles, que nos rebasan; ¡después de la muerte, veremos! Pero todo ateísmo que no obedece a su propia ley inmanente, es decir, a la ausencia de la certeza absoluta, por falta del Absoluto mismo, se convierte en una negación ilícita. Porque rebasa sus límites naturales y construye, por encima del conocimiento empírico, su propia mitología. Ahora bien, forzosamente el ateísmo no tiene ningún contenido metafísico propio, ninguna explicación constructiva y suficiente de la existencia. Su forma corriente es el ateísmo de hecho. invertebrado pero práctico; la contestación filosófica no interviene, sino *a posteriori* para justificar las actitudes, invocar un alivio. Por eso el ateísmo académico ya no se sitúa al término de la reflexión sino en su punto de partida. Tal es la actitud oficial del ateísmo universitario. Las creencias religiosas, el miedo al juicio o la inquietud ante la muerte no dicen nada al hombre, más preocupado de cuestiones políticas y económicas. El elemento religioso deja simplemente de interesar. Así simplificado, aligerado de todo problema metafísico, penetrando en las masas, el ateísmo se identifica con la situación histórica, se pone como consecuencia de las condiciones empíricas. El cientificismo se esfuerza por explicar el mundo sin hacer intervenir a los dioses. Así Laplace al presentar su tratado de la mecánica celeste a Napoleón, hizo notar que su obra no tenía necesidad de la «hipótesis de Dios». Al explicar los secretos de la naturaleza, el hombre no prueba de ninguna manera que Dios no existe; pero deja de sentir la necesidad de Dios. Sin embargo, el cientificismo ya no promete ninguna «dicha»; ha perdido su fuerza de seducción cuando, en lugar de las verdades, no ofrece más que soluciones momentáneamente prácticas e hipnotiza, por un instante, con la gama distractiva de sus técnicas. Es sintomático que la misma indiferencia roe también, en los países del este, la propaganda antirreligiosa, la desarma y la obliga a múltiples diversiones.

La indiferencia es el signo de un alma vacía. Schopenhauer decía: «La vida humana, como un péndulo, se balancea entre el sufrimiento y el hastío». La «literatura existencialista» describe muy precisamente ese estado de cosas. La famosa *Náusea* de Sartre es esa agonía de la naturaleza humana, desde que bordea la frontera movediza del ser y de la nada, de lo humano y de lo demoníaco. En los confines de lo humano, se da un estado de abatimiento de espíritu y de desesperación, con locura o suicidio hasta el punto de que Sartre confiesa claramente: «fui conducido a la incredulidad no por el conflicto de los dogmas sino por la indiferencia de mis abuelos». Los psiquiatras saben que la indiferencia desemboca en la verdadera plaga de los tiempos modernos que es el hastío. Dostoievsky lo puso en el centro de sus reflexiones. Es tiempo de hacer un análisis fenomenológico del hastío y demostrar su naturaleza metafísica y demoníaca. Un poco en todas partes el hombre se aburre y bosteza. Como dijo proféticamente Dostoievsky, la humanidad perecerá no por guerras sino de aburrimiento y hastío: del bostezo, grande como el mundo, saldrá el diablo.

En la misma época, hace un siglo, Kierkegaard previó que la evolución social y el progreso exclusivamente materialista desembocarían en los suicidios masivos. Los países escandinavos han llegado a un nivel de vida avanzadísimo y al número de suicidios fuera de serie, por razón del hastío colectivo. Jorge Friedmann, a pesar de su agnosticismo, en su *Fin del pueblo* judío, lanza un grito dirigido a las religiones: «Mantened algunas reservas de angustia fecunda y saludable, de donde puedan brotar explosiones proféticas de las que tanta necesidad tiene este mundo técnico, esclavo de nuevos ídolos». Sí, frente a los ídolos y a los tranquilizantes terapéuticos, mantener la angustia saludable, ese gusto esencialmente bíblico de *riesgo*, siguiendo a Dios mismo, y del que nos habla Kierkegaard: sentir siempre bajo los pies el abismo móvil del océano. Es que los demonios sufren las modificaciones sociales y se adaptan a la sociología de los hombres; destilan venenos mortales y los introducen entre los hombres bajo forma del hastío infernal, morriña, disgusto de la vida, *acedía* según los ascetas.

El realismo de la fe cristiana le obliga a reconocer su terrible responsabilidad. Los obispos del concilio Vaticano II, sobre todo los que habían llegado de los países marxistas, subrayaron

valiente y fuertemente que el ateísmo moderno es un fenómeno específicamente cristiano en sus orígenes. Dios revela su amor, pero no se impone. Se deja al hombre un margen inmenso de libertad. El «Padre de la mentira» con su «misterio de iniquidad» se instala en ese margen sin fondo y justifica cierto pesimismo del Evangelio, su interrogante que queda abierto: «¿Habrán aún fe cuando el Hijo del hombre vuelva a la tierra?... »

No hay núcleo alrededor del cual se aglutinen una hipocresía más densa que la idea de Dios en un medio cristiano. La afirmación de Kierkegaard es quizá más actual que nunca y los teólogos de hoy vuelven a encontrarla: «Ya no sabemos exactamente qué es el cristianismo». Por eso «el ateísmo es la sal que impide que la creencia en Dios se corrompa», decía el filósofo Lagneu. También Simona Weil advierte que hay dos clases de ateísmo. Uno es una depuración de la idea de Dios, su despojamiento de un contexto sociológico y teológico definitivamente pasado de moda. «Dios ha muerto» ese slogan de choque, que hoy se pregona, significa la muerte del Dios de ciertos teólogos, más precisamente la muerte de cierta teología. Los elementos de la fe purificados y rejuvenecidos son los que constituyen el mensaje actual de la Iglesia. Entre sus temas escogemos la libertad y la alegría que son como una clave de bóveda.

Cuando es interpelado y puesto en juego, el ateísmo de indiferencia se refiere al ateísmo militante, a sus argumentos muy gastados, pero tenaces. El sistema religioso aparece aquí como un instrumento de esclavitud: se piensa a Dios contra el hombre; Dios es el adversario de la libertad y de la dignidad del hombre. Feuerbach, seguido por Marx, declara que el hombre alienado debe eliminar a Dios para recobrar la posesión de su propia esencia. El anarquista Bakunin formula esta tesis de choque que Sartre recoge: «Si Dios existe, no soy libre; soy libre, pues, si Dios no existe». «La conciencia moral, el sentido del riesgo mueren al contacto con el Absoluto», dice Merleau-Ponty. «El destino, añade, ¡es un asunto de hombres que se ventila entre hombres! » Para Nietzsche, la religión cristiana es un «platonismo para el pueblo», una ideología de evasión y de fuga ante lo real. Así, concluye Malraux: «Dios ha muerto, *por lo mismo* ¡ha nacido el hombre! »

Estas fórmulas lapidarias terminan una larga reflexión que tiene su historia propia. La idea muy falsa que la cristiandad misma daba de Dios ha jugado su papel negativo y ha endurecido fuertemente la rebelión de los hombres fuera de la Iglesia. Ya en los primeros siglos, por una deformación flagrante de la enseñanza bíblica, Dios es a imagen del emperador terrestre. En la Edad Media, los pueblos se convierten frecuentemente en bloque, como comunidades políticas y a punta de espada. La idea de Dios sale garante del edificio social y político. Un poco en todas partes Dios se convirtió en *un Dios impuesto*. Su consecuencia inmediata fue el nacimiento de la incredulidad moderna ante el escándalo de la religión a viva fuerza. Como resultado, todo el movimiento inmenso de investigaciones filosóficas y científicas sobre las exigencias de la libertad y de la justicia que hacen al mundo y cuyas raíces son fundamentalmente cristianas, se ha desarrollado, fatalmente, a partir del Renacimiento, fuera de la Iglesia, después contra la Iglesia, deslizándose así, de la negación de un Dios impuesto, al ateísmo. Ahora bien la justicia social que reivindica la revolución industrial se remonta a la imagen evangélica de Cristo pobre, imagen tan fuertemente subrayada por los Padres de la Iglesia y tan desgraciadamente olvidada en la historia. El socialismo de inspiración religiosa en sus principios, se unió con una metafísica materialista. Frente a la predicación cristiana, el mundo obrero en el siglo xix no ve en ésta más que una de las formas de su explotación, al ser proyectada la justicia en el siglo futuro. Se comprende la violencia de Proudhon que, sintetizando la enseñanza de san Basilio y de san Juan Crisóstomo, decía: «la propiedad, es un robo» y deseaba «desfatalizar la vocación del hombre».

En el medio cristiano, a finales de la Edad Media, la *devotio moderna*, las «devociones modernas» marcan el divorcio entre la teología especulativa de escuela y la espiritualidad del pueblo, que se individualiza y consume el desgarramiento de la comunidad eclesial. El romanticismo se levanta contra la religión reducida a la moral, pero su impulso demasiado psíquico resulta impotente. Falto de una teología vigorosa del Espíritu Santo y por consiguiente de la belleza de la cultura, termina por no ser más que un grito de desesperación y de locura de los genios solitarios.

Bajo la presión masiva del racionalismo, del psicologismo y de las técnicas modernas, el sentido bíblico de una transfiguración ontológica del mundo y la significación histórica de Pentecostés no se perpetúan sino en algunos espirituales, a la sombra de los conventos y aislados de la sociedad. Esta decadencia resulta de factores propiamente teológicos, si recordamos el sentido que dieron a la teología los Padres de la Iglesia: en oposición a toda especulación cerebral, un camino de conocimiento experimental de Dios.

Aquí el problema fundamental es el de la libertad. Según Nicolás Berdiaev, la falta de su verdadera solución es una de las raíces más profundas del ateísmo del siglo XIX, que sigue asombrosamente vivo bajo todas las indiferencias de nuestra época. El argumento clásico declara que la coexistencia de Dios y del mal aparecen contradictorias; el conflicto entre la libertad y la necesidad es un callejón sin salida: en este caso, como dice Roger Ikor: «Dios no sirve para nada». Si existiera, sería culpable de la existencia del mal, del sufrimiento de los inocentes. Camus no hace más que profundizar todos los argumentos de Ivan Karamazov.

En el pensamiento religioso de escuela, se comprueba una cosificación o momificación de la eternidad divina que está suspendida sobre el tiempo y el futuro. Según la expresión de V. Soloviev, la obra está escrita y no es dado a ningún actor cambiar en ella ni una sola palabra; pero, en ese caso, se comprende a los filósofos que plantean la cuestión perturbadora: si todo está decidido de antemano, ¿por qué orar? Al parecer el problema complejo de la libertad y de la gracia no aporta ninguna luz; todo lo contrario. El misterio maravilloso, pero inefable, del amor de Dios, una vez conceptualizado y puesto en términos de causalidad, desemboca en la tesis pesimista de la *massa damnata* de san Agustín. Pronto o tarde semejante visión, llama lógicamente, con agudeza trágica, su consecuencia fatal: el «decreto terrible», la doctrina de la doble predestinación. Significa que Cristo en su *miser cordia* (¿o arbitrariedad?) no derramó su sangre sino por los elegidos y que el resto de la humanidad es objeto de la cólera divina, que es *justicia* de Dios. También ahí el ateísmo se rebela y protesta, porque sólo los actos personales suscitan la culpabilidad y por consiguiente la responsabilidad siempre personal.

El concilio Vaticano II ha subrayado con mucho acierto que la concepción antropomórfica y simplista de la presencia divina condiciona el esquema insuficiente de la teología todavía reciente. Esta concepción introducía en la eternidad de Dios las categorías temporales marcadas por el prefijo *pre*: presciencia, predestinación. Ahora bien, si se coloca el origen de los actos divinos en el tiempo, este constituye inmediatamente un sistema determinista y fuertemente deísta. Ya san Juan Crisóstomo, para salvar la libertad humana, trató de distinguir la presencia de la predestinación; hay que confesar que, filosóficamente, esta solución no es suficiente. Hay que creer que, en san Pablo, las expresiones paradójicas no son más que fórmulas humanas queridas que, por contraste, ponen de relieve la grandeza del amor divino sin límites, y sobre todo sin el sentido restrictivo que les ha atribuido san Agustín.

La ausencia de la economía del Espíritu Santo en la teología de los últimos siglos y su cristocentrismo desembocan en la sustitución de la libertad profética, de la deificación de lo humano, de la dignidad adulta y real del laicado, el nacimiento de la «nueva criatura», por la institución jerárquica de la Iglesia, puesta en términos de obediencia y de sumisión.

Por eso, en los países del este, el mero recurso a la trascendencia se declara inmoral, porque contradiría y disminuiría la dignidad humana. El universo autónomo e inmanente de la ciencia, universo planificado, matematizado, cibernizado, excluye toda intervención del más allá. Aquí se opera una prodigiosa perversión de valores: el desconocimiento de la libertad en el medio cristiano desemboca en su destrucción total en el medio ateo.

Dostoievsky previó esta evolución bajo la forma de la sociedad convertida en un inmenso hormiguero o «palacio de cristal» de los socialistas, donde toda rebelión, toda apelación a la libertad son muertas de antemano, destruidas en germen. Todos los escritos de Dostoievsky son un comentario genial de esta evolución, a la luz del relato evangélico de las tres tentaciones de Cristo en el desierto. Ya los Padres de la Iglesia vieron en ese relato las *ultima verba* del mensaje evangélico. A la visión del destino del hombre en la sabiduría divina, el tentador opone su propio proyecto. Toda la historia humana se desarrolla en un escollo sorprendente donde se dice en un sentido o en otro. Satén adelanta la triple síntesis, las tres soluciones infalibles de la existencia humana, infalibles porque representan las tres formas de destrucción de la libertad. Efectivamente, «transformar las piedras en pan» es fabricar en serie y a voluntad el «pan sin sudor», sin esfuerzo; es resolver el *problema económico*, es suprimir el obstáculo, la lucha ascética y la creación. «Arrojarse desde lo alto del templo», es suprimir el templo y la necesidad misma de la oración; es sustituir a Dios por el poder mágico, apropiarse de todos los misterios y resolver así *el problema del conocimiento*. Finalmente, «reunir todas las naciones» por el poder de la espada única, es resolver el *problema político*, inaugurar la era de paz de este mundo.

Si Cristo rechaza las tres tentaciones, triple esclavitud del hombre: el mismo plan demoníaco, por el contrario, se ofrece a los hombres y condiciona su historia. Hay que confesarlo, el

imperio de Constantino, proclamado demasiado rápidamente cristiano, se construyó mezclando la luz y la oscuridad, las tres tentaciones de Satanás y las tres respuestas inmortales de Cristo. En la historia, los imperios y los estados «cristianos», lo mismo que las teocracias, se desploman bajo el impulso del mundo, que rehúsa su sumisión pura y simple a las autoridades eclesiásticas. Las teocracias, tanto orientales como occidentales, son dudosas porque la libertad humana, querida por Dios al precio de su muerte, permanecía desconocida. Ya san Agustín desatiende la primera libertad de elección y no reconoce más que la segunda libertad en el bien escogido o más exactamente impuesto. Aplastado por el *compelle intrare* (Lc 14,23), Agustín justifica la conversión forzada de los herejes, anticipo de la Inquisición y de la política de la espada. Según la fórmula de Berdiaev, ésta es la «pesadilla del bien impuesto»; ahora bien, todo bien que viola y fuerza, se convierte en mal. Hay lugar para recordar las palabras de san Juan Crisóstomo, que traduce bien el espíritu del Evangelio: «El que mata a un hereje, realiza un pecado inexpiable».

Todos los grandes teólogos de hoy dicen que la teología de los últimos siglos perdió el sentido del misterio, se constituyó en ciencia, en especulación abstracta *sobre Dios* y no en pensamiento viviente *en Dios*; ésta es una de las causas profundas del ateísmo contemporáneo. Sorprende que los Padres del Concilio, con un valor y un realismo sumos, lo hayan dicho: el ateísmo de nuestros días se origina en una teología cerebral, en un catecismo sin vida, en una predicación arcaica e insuficiente.

Para la sensibilidad atea, el cristianismo oficial aparece como una religión de la ley y del castigo, que pasa a entredichos sociales. Como lo advierte muy justamente Olivier Clément, el ateo se rebela contra esa concepción infantil de Dios, denunciada por Freud bajo el nombre de *Padre sádico*. Semejante concepción de Dios viene de la regresión judaizante que olvida a la Trinidad y presenta a Dios bajo la figura de Juez celoso, Justiciero temible y aterrador, que prepara desde la eternidad el infierno y el castigo.

F. Boulard, en su encuesta sobre los *Problemas misionales* hace esta observación: «Los practicantes ven en Dios a un señor y a un juez mucho más que a un padre. Dios es un ser lejano e impreciso, en el que no se piensa y por el que no se siente atractivo. Se practica porque se teme. Dios es sobre todo un señor con quien se arreglan las cuentas lo mejor posible, como con el propietario». Cita el testimonio de un párroco: «Mis cristianos, fuera quizá de una o dos excepciones, consideran a Dios como un Dios lejano, a quien hay que someterse cuanto se pueda, no por amor a él, sino por temor de caer en el infierno. Dios no es el Padre... No; Dios es el que ha puesto los diez mandamientos negativos: no harás... *Conclusión*: Dios es el que impide ser hombre». En una encuesta publicada en *Réalité*, un ingeniero confiesa: «Dios es triste, es todo lo que no hay derecho a hacer... lugares sombríos con velas pequeñas, mujeres con oropeles, prohibiciones en los jesuitas. . . » Sartre, por su parte, hace el balance: «necesitaba un creador, se me dio un Amo... »

En una mentalidad puritana o demasiado ascética, el Evangelio se reduce a la observancia de una ley moral; el pecado carnal adquiere una importancia obsesionante que no tiene en el Evangelio donde Cristo perdona a la mujer adúltera e invita a los «justos a arrojar la primera piedra... » Nicolás Berdiaev advierte que el Evangelio es infinitamente más severo con la explotación del prójimo y con la riqueza. El ascetismo mal entendido se deforma en dualismo, en odio ascético de la mujer, del cosmos, de la belleza. La religión de la victoria sobre el infierno se advierte en la religión de la obsesión del infierno, religión «terrorista» basada sobre el temor al castigo.

Frente a la concepción científica, Dios es desterrado al cielo y aun en medio de los creyentes «religiosos», se transforma en «tapagujeros» de las ignorancias humanas. La teología de los manuales, hecha «paternalista», ha hecho de Dios un Padre bonachón, aburrido, moralizante, a imagen del hombre medio. El fulgor trisolar de las Tres Personas deja el sitio a un «Dios bueno» anónimo. Ahora bien, entre la Trinidad y la nada, no existe ninguna tercera solución; por eso, en Heidegger, la libertad y la existencia son —*zum Tode*— para la muerte. Las últimas obras de Simona de Beauvoir, de Sartre, en el momento de su madurez, en la tarde de su vida y sin máscara, sorprenden por una tristeza infinita y punzante que hay que tomar en serio y con inmenso respeto. Son víctimas de un verbalismo teológico de las garantías sobre la eternidad. Tienen la desgracia de no cruzarse nunca con la mirada de un santo, de no sentir nunca a Dios como la presencia viviente e irradiante de la «paternidad trinitaria» en el corazón de todo amor y de toda belleza. Sartre encarna la «conciencia revolucionaria»; pero la única revolución que puede cambiar la faz del mundo no puede venir sino del Evangelio, de las energías transfigurantes del Espíritu, de la «causa común» que reúne a todos los vivientes y a todos los

muerdos en un solo ímpetu de la resurrección. En las *Palabras*, como su abuelo, que se creía Víctor Hugo, Sartre, a través del espejo deformador del medio cristiano de su adolescencia, redujo la Palabra de la vida de los Evangelios al plano de meras «palabras».

Hoy es más que evidente que el optimismo marxista no tiene raíces ni profundidad. Según el testimonio seguro y unánime, las persecuciones de la Iglesia en los países soviéticos se explican por la crisis profunda de la ideología marxista, por la crisis del ateísmo incapaz de responder a la pregunta sobre el sentido absoluto de la existencia personal. El ateísmo sincero bordea sus propios abismos, toca la última desesperación y, en el último sobresalto, interroga a lo desconocido.

Es interesante comprobar que son las revistas más violentas, como por ejemplo «Science et Religion», las que todavía permiten —¡oh paradójica!— defender, al menos indirectamente, la libertad de conciencia. ¡Uno de sus colaboradores encuentra la poesía más auténtica hablando de esa asombrosa «Ave del paraíso», «Ave de fuego», resplandeciente de todos los colores, que era el icono bizantino! El ave maravillosa que escogió la pintura gris de las estepas inmensas de Rusia para incendiar sus espacios con el fulgor de su luz y que el régimen de persecución había matado... Hay lugar para reflexionar sobre el milagro sorprendente de la «primavera» de los iconos que, durante los años sangrientos de las persecuciones, hizo de frescos e iconos ennegrecidos por el tiempo, imágenes como recién pintadas, y que fue declarada por la comisión científica: «causa atmosférica desconocida», pero que para los creyentes es un verdadero consuelo que viene del Paráclito.

En este contexto la Iglesia proclama la verdadera carta dictada por Dios, la de la libertad y de la alegría, las dos dimensiones del Espíritu Santo. Hacia ese centro convergen los textos del concilio Vaticano II, con la *Declaración sobre la libertad religiosa*, lo más importante en su novedad. Se comprende, porque el drama del ateísmo está centrado sobre la libertad.

A la fórmula atea: «si Dios existe, el hombre no es libre», hay que responder precisamente lo contrario: «Si el hombre existe, Dios ya no es libre». El hombre puede decir *no* a Dios, puede hacerse indiferente o proclamarse a sí mismo dios; su libertad es ilimitada. Ahora bien, Dios por su libre decisión, se ha comprometido tan profundamente que ya no puede decir no al hombre, porque, según san Pablo, no hay más que *sí* en Dios y Cristo lo dijo sobre la cruz.

Karl Jaspers descubre la prueba de la existencia de Dios precisamente en la libertad humana, porque la grandeza de ésta da testimonio del Dador y de su don regio: «Soy libre quiere decir: Dios existe». Dios creó la «segunda libertad» a su imagen; corre ese riesgo supremo, el nacimiento de otra libertad. Dios que es libertad deja sitio a la libertad humana, vela su prescencia, para dialogar realmente con su «otro», capaz de poner en jaque a Dios mismo y obligarle a bajar a la muerte y al infierno creado por el hombre. El adagio patristico denuncia que Dios lo puede todo, salvo coaccionar al hombre a amarle; por eso la «salvación por la fe» deja el sitio en oriente a la «salvación por el amor».

En presencia del sufrimiento de los inocentes, de los niños monstruos, de los accidentes y de toda forma del mal que reina visiblemente en el mundo, la única respuesta adecuada, es decir, que en función de la libertad humana Dios renuncia aquí a su omnipotencia y no puede sino sufrir con nosotros. Esta es una debilidad invencible, su «amor loco al hombre» según la expresión de Cabasilas. El *Padre Justiciero* de los ateos y de algunos teólogos extraviados en las nociones del Antiguo Testamento, resulta ser el *Padre que sufre*, el que por amor al hombre crucifica a su Hijo, misterio que chorrea luz la noche de Pascua.

La corriente mística del pensamiento judío presentía ya este misterio. El Rabbi Baruch busca el medio de explicar que Dios es compañero de destierro, un solitario abandonado, un extranjero desconocido por los hombres. Un día, su nieto jugaba al escondite con otro niño. Se esconde pero el otro rehúsa buscarle y se marcha. El niño va llorando a quejarse a su abuelo. Entonces, con los ojos llenos de lágrimas también éste, Rabí Baruch, exclamó: « ¡Dios dice lo mismo! ¡Me escondo, pero nadie me viene a buscar!...»

O esta otra frase tan fuerte: «El arrepentimiento del hombre le abre la puerta de la oración y le reconcilia con Dios. Pero la misericordia divina es el arrepentimiento de Dios... »

Un santo decía a un niño: «Mira, si pudieras jugar con el Señor sería la cosa más enorme que jamás se hubiera hecho. Todo el mundo le toma tan en serio que se le hace mortalmente aburrido... Juega con Dios, hijo mío. Es el supremo compañero de juego... »

Cuanto más misterioso aparece Dios, más envuelve al hombre en su «ardiente proximidad». Un hombre espiritual de nuestros días dice: «Dios se da a los hombres, según su sed. A

algunos que no pueden beber más, no da más que una gota. Pero le gustaría dar a raudales, para que los cristianos a su vez pudieran apagar la sed del mundo... » Simona Weil encontró una imagen sorprendente de la única sed:

«llamar al Espíritu pura y simplemente; una llamada, un grito como cuando, uno está al límite de la sed, cuando padece la enfermedad de la sed, ya no se representa el acto de beber en relación con él mismo, ni aun en general el acto de beber. Sólo se representa el agua, el agua tomada en sí misma, pero esa imagen del agua es como un grito de todo el ser».

La relación «Señor-esclavo» deja el sitio al misterio «Padre-hijo». La salvación no depende de un Tribunal. Es el hecho sorprendente de ese Amor que proclama: «no hay cosa mayor que dar su vida por los demás», y Dios muere para que el hombre viva. Dios contra Dios, en la cruz, tomó el partido del hombre. La gracia y la libertad son dos aspectos del encuentro del amor descendente de Dios y del amor ascendente del hombre. Permite al hombre nacer por segunda vez en la divinidad, como Dios nació en la humanidad, y en la eucaristía, consumir el «sacramento del hermano». San Paisius el Grande oraba por su discípulo que había renegado de Cristo; entonces el Señor se le apareció y le dijo: «Paisius, ¿por quién oras? ¿No sabes que ha renegado de mí?» Pero el santo no cesó de tener piedad y de orar por su discípulo; entonces el Señor le dijo: «Paisius, te has asemejado a mí por tu amor... »

Es tiempo de corregir la concepción «terrorista» de Dios. El único mensaje que puede alcanzar a un ateo sincero de hoy, es el de Cristo bajando al infierno. Una parábola de Macario el Grande lo evoca de una manera conmovedora, mostrando a los hombres caídos, como cautivos, encadenados espalda con espalda, de suerte que nunca pueden mirarse al rostro, para intercambiarse miradas confiadas... El mensaje puede decir: por profundo que sea el infierno en que los hombres ya se descubren, más profundamente está Cristo en espera. Lo que pide al hombre, no es el moralismo de las virtudes, ni la obediencia ciega, sino un grito de confianza y de amor desde el fondo de su infierno. La Iglesia hace contemplar el icono de la *Deisis*, que muestra el paso del juicio a las bodas del Cordero, la superación inefable de la justicia por la misericordia. Se acuerda de un «loco por Cristo» que oró en el momento de su muerte: «¡Que toda la tierra se salve! ¡Que todos los hombres se salven! » Recuerda también las palabras de san Antonio: «el infierno existe, pero para mí solo»; y sabe conservar su espíritu en medio de los infiernos y no desesperar jamás, porque toda desesperación —como toda afirmación demasiado explícita— hiere a la verdad y es Dios quien no desespera jamás.

Cuando el Papa Pablo VI habla del amor elevado a «actividad» esencial de la Iglesia, está en la teología de la salvación por el amor. Nicolás Cabasilas lo precisó bien: «Dios se presenta y declara su amor y pide que se le corresponda...; rechazado, espera a la puerta... Por todo el bien que nos ha hecho, no pide en retorno más que nuestro amor; en cambio nos perdona toda nuestra deuda». Para los grandes místicos, el cristiano es un hombre miserable, pero sabe que hay alguien aún más miserable, ese Mendigo de amor a la puerta del corazón: «He aquí que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa; cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20). El Hijo viene a la tierra para sentarse a la «mesa de los pecadores... »

En Dostoievsky, el pecador Marmeladov evoca a su manera el juicio final: «Entonces Cristo nos dirá: ¡Venid también vosotros! ¡Venid los borrachos, venid los débiles, venid los libertinos! y nos dirá: ¡Seres viles! ¡sois a imagen de la bestia, pero al menos venid vosotros también! Y los sabios dirán y los prudentes dirán: Señor, ¿por qué los acogéis? Y él dirá: Si los acojo, sabios y prudentes, es porque ninguno de ellos se juzgó jamás digno de ello. Y nos tenderá sus brazos y caeremos a sus pies... y estallaremos en suspiros... y ¡comprenderemos todo! ¡Entonces lo comprenderemos todo! Señor, ¡venga a nosotros tu reino!... El hombre no puede sino decir con Macario (*Adolescente*): «Todo está en ti, Señor, yo mismo estoy en ti, recíbeme. . . »

En un mundo de placeres efímeros y de hastío, el mensaje anuncia la presencia del Espíritu «dador de vida», creador de la belleza y de la alegría sin ocaso. Los grandes espirituales dicen algo muy sencillo y límpido: el solo pensamiento de que existe la Trinidad se convierte inmediatamente en fuente que inunda de alegría. El filósofo René Le Senne lo dice también: «Para mí, la prueba principal de la existencia de Dios es la alegría que siento al pensar que Dios existe». La *Historia monachorum* describe la mentalidad de los Padres del desierto: «Su alegría era tan grande que no hay hombre en el mundo que pueda experimentar una semejante. No se encontraba uno solo que estuviera triste.. . » Un Serafín de Sarov decía a todos a manera de saludo: « ¡Mi alegría, Cristo ha resucitado! »

¿Qué se puede decir a un ateo que pide pruebas y garantías? Únicamente esto: cuando el hombre entra realmente en sí mismo, siente como una esperanza que le viene del «Padre que está presente en el secreto». El Padre habla y su palabra no abrumba; da testimonio de una proximidad más fuerte que la soledad y la muerte: «He aquí que estoy a la puerta y llamo». Por

encima de la desesperación y del sufrimiento, más allá de la muerte vencida, Cristo «consigue para nosotros, más allá de toda medida, un peso eterno de gloria», eje inmóvil del Amor sin ocaso. Esto no es una demostración por medio de argumentos sin influencia sobre un corazón que grita su soledad; hay ahí algo infinitamente más grande y sin comparación: una evidencia, una certeza indefectible: Dios existe, está presente, el amigo del Esposo oye su voz y su alegría es grande.

En la carta primera de san Juan el amor de Dios precede a todo y trasciende toda respuesta. Por eso, en lo más profundo del hombre mismo, el amor aparece como desinteresado, como la oblación pura del Siervo de Dios, como la alegría del amigo del Esposo, alegría que subsiste por sí misma, semejante al aire puro y a la luz solar; una alegría *a priori* para todos. Jesús pide a sus discípulos (Juan 14,28) que estén alegres con esa alegría inmensa cuyas razones están más allá del hombre, en la única existencia objetiva de Dios, de su alegría trinitaria. De esta alegría límpida y pura viene la salvación del mundo. Dios lo dice: «Mira, te he amado con un amor eterno». «Como la esposa hace la alegría de su esposo, así tú serás la alegría de tu Dios... »

La Biblia empieza por la alegría divina: «Vio Dios todo lo que había hecho y he aquí que todo era bueno». El Evangelio empieza por la anunciación:

*Ave, gratia plena*. En oriente, el día de la anunciación, todo el mundo compra una jaula con pájaros cautivos y los libera, para asociar a la alegría de los hombres una alegría cósmica: «que toda criatura que respira dé gracias a Dios». El ángel dice a los pastores: «Os anuncio un gran gozo», y Cristo lo afirma: «Os he dicho esto para que mi alegría esté en vosotros y vuestra alegría sea perfecta». Dios hace don al hombre de su propia alegría y ésta es sin medida, alegría sobre alegría. ΧϒϘΔ,, alegraos y adorad... El *Memorial* de Pascal lo inscribe con letras de fuego trinitario: «alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría... »

El libro de Daniel (3,23-30) refiere la historia de tres jóvenes arrojados al horno. Entre los tres «que se pasean por el fuego sin sufrir daño», aparece el *misterioso cuarto* que tiene el «aspecto de un hijo de los dioses». En resumen es todo el misterio de la encarnación y de la salvación, el misterio de la presencia del otro divino junto a todo hombre.

El Espíritu Santo hace que se desvanezcan las tinieblas de la muerte, el temor del juicio, el abismo del infierno. La luz sin ocaso hace de la noche pascual un «festín de alegría». Una homilía de san Juan Crisóstomo, que se lee en los maitines de Pascua, lo ha cantado admirablemente: «El Señor es generoso, recibe al último como al primero, admite al obrero de la hora undécima, como al que ha trabajado desde la primera hora... Entrad pues todos en la alegría de vuestro Maestro: recibid la recompensa, los primeros lo mismo que los últimos; ricos y pobres alegraos juntos; los abstinentes, los perezosos, honrad este día; los que habéis ayunado y los que no habéis ayunado, regocijaos hoy... Que nadie se lamente de su pobreza, que nadie llore sus faltas, que nadie tema la muerte... El festín está preparado; participad de él todos. Que todos se deleiten en el banquete de la alegría... »

Sí, verdaderamente, todo puede desaparecer, como se puede olvidar todo menos estas palabras de ruego del Señor que permanecen: «Os digo esto para que mi alegría esté en vosotros y vuestra alegría sea perfecta».

FIN

