

(19

na:

de  
glã  
for  
cie

Ol  
ed  
bl  
Ci

# FILOCALÍA

DE LOS PADRES NÉPTICOS

Tomo I

  
**MONTE CASINO**  
ediciones  
Zamora

78

---

ESPIRITUALIDAD MONÁSTICA  
FUENTES Y ESTUDIOS

2.ª edición, 2020

ISBN: 978-84-96207-32-5 (Tomo I)  
Depósito Legal ZA 125, 2016

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)  
Ctra. Fuentesauco km. 2  
Tfno. 980 53 16 07; fax 980 53 44 25  
Correo-e: edmontecasino@gmail.com  
Apdo. 299, 49080 Zamora, 2016

# FILOCALÍA

DE LOS PADRES NÉPTICOS



# ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ

ΤΩΝ ΓΕΡΩΝ

# ΝΗΠΤΙΚΩΝ

Traducción del griego, introducción y notas:  
Juan María de la Torre, oco

## PRESENTACIÓN

Simplemente unos párrafos para aclarar el cómo y el porqué de esta publicación. La “Filocalía de los Padres Népticos” es el título adecuado y conveniente para distinguirla de aquella otra primera Filocalía, o florilegio, que elaboraron en pleno siglo IV los capadocios Basilio y su amigo Gregorio de Nacianzo en un clima semianacorético, en la región del Ponto, sobre los mejores textos de Orígenes. Esta segunda antología nada tiene que ver con aquélla, sino que viene a ser una selección de textos en torno a la oración, considerada como el alma máter de la ortodoxia cristiana, sobre todo solitaria, que abarca desde los anacoretas del siglo IV hasta los monjes de la Santa Montaña de Athos del siglo XV, pasando por la escuela sinaítica. Al final, toda esta colección de textos confluye en la oración del corazón y en la llamada “oración de Jesús”. La Filocalía en cuanto tal nace en Venecia en 1782, merced a la publicación de un monje de la península monástica de Athos, en el noreste de Grecia, llamado Nicodemo el Hagiorita, apoyada por su amigo, el obispo Macario de Corinto. Actualizada hoy en cinco volúmenes y publicada en Atenas.

Personalmente nunca me hubiera embarcado en la traducción de esta obra monumental si no hubiera recibido insistentes invitaciones e incluso presiones fraternas por parte de las abadesas benedictinas de la comunidad de Zamora, titulares de la editorial monástica Monte Casino, y de algún superior de la Orden cisterciense. No me ha sido fácil aceptar. He acogido las invitaciones con clara reticencia debido a que se me presentaba por delante una dedicación casi exclusiva que requería un duro trabajo de traducción, silencioso, paciente y casi interminable,

contando para colmo con mi edad ya algo más que provector; y además, sabiendo que existía ya una traducción española-argentina, publicada por la editorial Lumen de Buenos Aires aunque, al parecer, insatisfactoria para algunos lectores, debido también a la carencia de introducciones adecuadas y de presentaciones de autores o guías de lectura.

Después de vencer mil resistencias, tengo la satisfacción de presentar el primer tomo, correspondiente al primero de la edición griega. He cotejado las traducciones inglesa y francesa con el deseo y la intención de presentar un texto flexible y de cómoda lectura. Aunque reconozco que no siempre resulta fácil, porque, además de la temática y los términos, estamos muy poco familiarizados en la jerga habitual de las expresiones y criterios de estos escritores; y eso sin contar con el tono general de esta obra antológica, que es monocorde, y cuyos autores, en general, se adaptan a un patrón común, destacando la doctrina y los principios ascético-místicos de Evagrio Póntico, aunque mantienen una ostensible irregularidad en la extensión y en la expresión de sus contenidos. Por otra parte, me ha parecido conveniente adoptar apartados y epígrafes de la edición francesa en algunos pasajes no numerados de determinadas páginas, para no presentar sin más al lector bloques de texto demasiado compactos y nada atractivos a primera vista para la lectura. Respecto al vocabulario me he mantenido en una relativa parcialidad: He conservado en la traducción términos que me parecen técnicos en cuanto que condensan en su significado una riqueza de contenido intraducible, como “hesyquía”, “hesycastas”, “gnosis”, “gnósticos”, “nepsis”; y también aquellos que son claves para entender este tipo de literatura como “eros”, “idiorritmia”, “anacóresis”; en cambio otros me ha parecido conveniente cambiarlos, como ocurre con la voz “acedia”, por “tedio”. A veces también el término “kenodoxia”, traducido normalmente por “vanagloria” lo invierto por “falsa autoestima”, según exigencia del contexto.

Reconozco que me hubiera gustado una edición bilingüe griego-español; por eso, aconsejado por alguien, hice algunos escauceos con la editorial BAC que, al presentar mi proyecto, me exigieron una edición crítica del griego de la Filocalía. Traté de explicarles que esa condición era imposible de cumplirse debido a una alternativa: Si la publicación pretendía ser la Filocalía de Nicodemo, publicada en 1782, no había más remedio que asumir el texto publicado por el monje hagiórta, y no la edición crítica en contenidos parciales de autores presentados en la antología; porque, en tal caso, algunos párrafos o autores incluso tendrían que desaparecer, y con ello se desmoronaría la misma Filocalía. Pero ellos no entendieron o no quisieron entender. Es lo mismo. Y ante semejante intransigencia frente al texto griego, la Editorial BAC únicamente convino en ofrecerme la posibilidad de publicar la traducción. Pero mi desavenencia fue total. Así pues, volví a la editorial Monte Casino, con la idea de que mi trabajo pudiera ser más accesible a las comunidades monásticas.

La obra completa constará de cinco volúmenes. En este primero me ha parecido oportuno iniciarlo con un denso y extenso prólogo introductorio, para descubrir al lector como en sincronía el precioso tesoro que encierra la Filocalía centrada en la hesyquía y en la oración del corazón; y a su vez como una visión panorámica del contenido de toda la obra. El quinto tendrá en cambio la peculiaridad además de comprender los personajes correspondientes, un apéndice antológico sobre la oración de los escritores monásticos siríacos, y como colofón un epílogo de un estudio sobre el monacato comparado en las grandes religiones desde el ángulo de la experiencia meditativo-oracional. En cada tomo cada personaje tiene y tendrá su introducción particular, pero respetando siempre, pese a su anacronismo, la brevísima reseña de la presentación que Nicodemo el Hagiórta hace a cada escritor.

Confío que el Señor me abrirá los horizontes del futuro y activará mis energías en esta hora de mi vida para llevar a cabo

el plan que presento; y que no me ocurra como al filósofo alemán Martín Heidegger con su obra "Sein und Zeit" (Ser y Tiempo), cuyo segundo volumen, prometido y anunciado, quedó ya para siempre en pura promesa.

Agradezco a la editorial Monte Casino el entusiasmo en la acogida de este primer volumen, elaborado con enorme paciencia y silencio; y deseo que en las comunidades monásticas, sobre todo benedictinas y cistercienses, contribuya a un mayor enriquecimiento y esclarecimiento experiencial del propio carisma monástico y a una mayor inquietud por una vida de oración más real e intensa si cabe.

Juan M<sup>a</sup> de la Torre  
Monasterio Santa M<sup>a</sup> de Osera



## Filocalía y Hesycasmo

La Filocalía es una antología de textos greco-bizantinos, ascéticos y místicos, concernientes a una treintena de autores monásticos, en el arco de un milenio, compilados por Macario de Corinto y Nicodemo el Hagiorita.

Macario Notaras, o de Corinto (1731-1805), monje de Mega Spelaion, entre Corinto y Patras, fue metropolitano de Corinto; pero tuvo que abandonar la ciudad y el Peloponeso por haberse rebelado contra los turcos (1768). Llevó en adelante una vida errante, hasta que llegó a Athos. Allí pronto se enroló en la controversia contra ciertos monjes athonitas. Falleció fuera de la península athonita, en un eremitorio que él mismo se había improvisado, cerca de Xhio.

Nicodemo por su parte (1749-1809) era oriundo de la isla de Naxos. El contacto con tres monjes de la península de Athos, refugiados en Naxos, despertó en Nicolás –su nombre de bautismo– el ideal de vida athonita, que realizó sólo después de una estancia en la isla de Hydra, frente a la península Argólida, junto a Macario de Corinto y al gerente Silvestre, más tarde su director espiritual.

Llegados a Athos en 1775, Nicolás se retiró en el monasterio de Dionisiou. El higúmeno José le impuso el hábito y el nombre de Nicodemo. Nombrado lector del *katholikón*<sup>1</sup> y secretario, el joven

<sup>1</sup> Término que define a la iglesia principal del monasterio bizantino, destinada a todo género de monjes. Es el edificio conventual más importante desde el punto de vista arquitectónico y litúrgico; su situación, en el centro del patio, rigurosamente orientado con el ábside en dirección oeste-este, confirma el asentamiento del corazón del monasterio y el centro de gravitación de la vida monástica.

monje se instaló en el *kellion*<sup>1</sup> de San Antonio. Su existencia fue en adelante compartida entre la *hesyquía*, ocupando diversas ermitas, y una devorante actividad de escritor, sobre todo después de una visita a Athos de Macario de Corinto 1777. A raíz de una estancia junto a su biógrafo Eutimio en Kapsala, Nicodemo quiso incorporarse a la comunidad establecida en Moldavia por Paisij Velickovski. Pero víctima de una tempestad en el curso de una navegación, aprovechó la escala en Thasos para desandar el camino y practicar la *hesyquía* en el *kellion* de San Atanasio. “Prendado de la oración mental” se asoció al anciano Arsenio, que ya había reencontrado en Naxos, y que en ese momento moraba en su *kalyba*<sup>2</sup> encima de la *skita*<sup>3</sup> del monasterio de Pantokrátoros; se sometió a su dirección espiritual y lo siguió en su retiro de Skyropula, casi un árido islote, que describió en una carta a su primo Hieroteo, entonces obispo de Eubea y luego metropolitano de Ioannina.

Vuelto a Athos en 1778, recibió el “gran hábito”, o *megalos-jema*<sup>4</sup>, y consiguió la *kalyba* situada en el alto del *kyriakón*<sup>5</sup>, en el macizo llamado Theonás. Una segunda visita de Macario dio un nuevo impulso a los trabajos del eremita-publicista. Poco después, Atanasio de Paros convocó a Nicodemo en Tesalónica para la edición de las obras de Gregorio Palamas, pero por desgracia no se publicaron. En su vuelta a Athos, Agapios de Peloponeso le animó a publicar el *Pedalion*<sup>6</sup>, fuente de nuevos problemas. Nicodemo de-

<sup>1</sup> Morada monástica individual dependiente de un monasterio independiente. Celda o habitación.

<sup>2</sup> O “*askitikê kalybê*” (*kalybê* = campana), es un chamizo o refugio habitado por un grupito de anacoretas, dos o tres individuos, comprometidos en la ascesis.

<sup>3</sup> Estancia cenobítica bajo la responsabilidad de un prior llamado *dikeos*, que a su vez depende del hígumeno de un monasterio cenobítico.

<sup>4</sup> Suele concederse a veces después de tres años de la profesión del “pequeño hábito, o *microsjema*, cuando el monje se ha mostrado digno en su integridad moral. En los monasterios eslavos suele concederse después de muchos años de rigurosa e irreprochable vida monástica o al acercarse la muerte.

<sup>5</sup> Iglesia principal de la *skita*, donde se celebra la liturgia en los días festivos.

<sup>6</sup> Comentario sobre leyes de la Iglesia griega.

cedió entonces convertirse en *hypotáktikos* (súbdito) del anciano Silvestre, en el monasterio de Pantokrátoros. Pero la imantación de la *hesyquía* le arrancó a aislarse otra vez; se instaló entonces en la *kaliba* enfrente de San Basilio, cerca de la ermita de Eutimio.

En 1805, a los 57 años, Nicodemo solicitó la presencia del hígumeno Cipriano y permaneció con él todo el año. Después, para vivir mejor la *hesyquía*, volvió a su primera *kaliba* en el macizo de Theonás donde permaneció un año. Eutimio lo describía practicando el *hesycasmo* en medio de revuelos causados por la controversia de los *colybadés*, con quienes Nicodemo se había aliado. La composición de una apología precedió un poco a su última enfermedad, en el curso de la cual mejoró un poco su salud gracias a una breve estancia en el monasterio de Koutloumous. Vuelto al *kellion* de los hermanos Skoutarioi en Kapsala les confió la publicación de sus obras todavía inéditas. Allí pidió que le trajeran las reliquias de Macario de Corinto, ya fallecido, y del anciano Partenios. Comulgó en los santos misterios y murió a las seis de la noche, el 14 de julio de 1809, a sus sesenta años. Por decreto sinodal del 31 de mayo de 1955, el patriarca ecuménico, a petición unánime de los monjes de la Santa Montaña, canonizó a Nicodemo, y fijó su fiesta para el 14 de julio.

Desde joven se había despertado en Nicodemo una vocación vertiginosa de escritor profundamente orante. También, como Macario, se alió en la controversia contra ciertos monjes athonitas liberales. Según el hieromonje Eutimio, biógrafo y amigo de Nicodemo, cuando Macario visitó la Montaña Sagrada de Athos en 1777, le confió a Nicodemo el trabajo del primer esbozo de la Filocalía, ya dispuesta casi para publicarse. También le entregó el manuscrito del *Evergetinon* para una posible revisión. Nicodemo los revisó y corrigió en totalidad; redactó un prefacio y notas introductorias. Este depósito de datos, en colaboración con Nicodemo, trató de publicar en Venecia en 1783. El *Evergetinon* venía a ser un antecedente de la Filocalía, un florilegio de las obras de los Padres acerca de la oración y ascesis

(19  
na  
de  
gla  
for  
cie

hesycasta, recopilado por un tal Pablo, ciudadano ilustrado que gozaba de una acomodada posición en Constantinopla, pero que, finalmente renunciando a todo, se había retirado al monasterio de Evergetis, por él mismo fundado; y pretendió elaborar esta compilación como alimento espiritual para sus monjes. La obra constaba de cuatro libros y cincuenta capítulos.

Gran parte del trabajo literario-espiritual de Nicodemo fue realizado en colaboración, compilando, adaptando o parafraseando escritos originales. Su producción literaria forma toda una biblioteca ascética y moral, litúrgica y hagiográfica, escriturística y canónica. Un inventario de 103 títulos, todos de un cierto interés para la espiritualidad.

Macario y Nicodemo estaban profundamente comprometidos en el movimiento de los *colybadés*<sup>1</sup>, tradicionalistas, energicamente opuestos a las ideas de la *Ilustración*, cuyo influjo inyectaba tensión en los ambientes griegos cultivados a finales del siglo XVIII. Los *colybadés* creían que la regeneración de la nación griega no podía hacerse más que por una vuelta a la teología y a la espiritualidad de los Padres. La publicación de la Filocalía se incorporaba así a un programa más vasto de renovación interior, basado en la vuelta a las fuentes auténticas de la fe y de la vida ortodoxa, pero todavía confusamente conocidas.

El proyecto de la obra, como indica el prefacio filocalico, consistía en reunir textos que a lo largo de los años quedaron sin imprimir ni publicar, a causa de su anomalía, o porque se los daba por desaparecidos; y hacerlos fácilmente accesibles a los lectores ortodoxos contemporáneos, monjes o laicos. La Filocalía se vincula a otra colección de textos ascéticos y népticos, *la Synagógé de Pablo Evergetinos*, igualmente editados por Macario y Nicodemo, y publicados por el mismo editor algo más tarde.

<sup>1</sup> de *kólyba*, pastelito litúrgico, compuesto de harina, hierbas, pasas, nueces y azúcar, distribuido en recuerdo de un difunto (o de un santo) al final de un oficio litúrgico, entre los asistentes.

## La Filocalía

En Venecia, en el año 1782 se publicaba la llamada *Filocalía de los santos Népticos*, como una colección de los textos estimados más representativos de la espiritualidad oriental. Si la iniciativa provenía de Macario de Corinto, la valiosa colaboración de Nicodemo fue decisiva para asegurar su riqueza y difusión. Era una enciclopedia o un breviario del *hesycasmo*. Estaba destinada a ejercer un profundo influjo en la espiritualidad ortodoxa moderna, y en otros medios, sobre todo a partir de los años 1950.

→ *Philokalía es amor de lo que es bello y bueno*. San Agustín relacionaba el término con el de *philosophía* pero sin identificarlo con él “como si fueran dos hermanas”<sup>1</sup>; se relaciona más en concreto con el amor de Dios como fuente de todas las cosas bellas y para todo lo que supone la unión con la Belleza divina e increada. Aplicada a un libro la palabra toma el sentido de colección de trozos escogidos, una antología. El término aparece también en Eusebio de Cesarea<sup>2</sup>, pero tiene un sentido impreciso. Basilio y Gregorio de Nacianzo dieron el nombre de Filocalía a una colección de extractos de Orígenes compilados en Annesi en 358-9. La Filocalía ese amor a la belleza; amor, foco imantado que debe atraer al ser humano hacia su misterio de relación con lo trascendente arraigado en sí mismo. La belleza, como escribe Dostoievski, es algo terrible y espantoso. Terrible por ser indefinible, ya que procede de Dios; y Dios no ha creado más que enigmas. Pero en ella los extremos se tocan, las contradicciones se asocian como en parejas. Por eso, la belleza es un agregado de misterios que abruman al hombre<sup>3</sup>.

Precisando más quizá valga la pena señalar que la edición griega, original de 1782, lleva un largo título: *Filocalía de los san-*

<sup>1</sup> *Contra Acad. II. 3,7*: “est vera ac summa sapientiae pulchritudo, eadem ipsa est in rebus incorporalibus atque summis philocalia quae philosophia est, neque ullo modo sunt quasi sorores duae”.

<sup>2</sup> *Hist. Ecl. 6, 20,2*.

<sup>3</sup> *Los Hermanos Karamazov*, 243/117.

(19  
na:  
de  
gl  
fo  
cie  
  
Ol  
ed  
bli  
Ci

*tos Népticos, compilados según nuestros padres santos y teóforos en la cual, por la práctica y la teoría de la Filosofía moral (espiritual), la mente es purificada, iluminada y hecha perfecta. Corregida con el máximo cuidado, e impresa ahora a cuenta del muy honorable y muy amado de Dios el Señor Juan Maurocordato, para el provecho común de los ortodoxos, Venecia 1782, en las prensas de Antonio Bertoli.*

La Filocalía contiene un prefacio de 8 páginas y de breves notas introductorias para cada autor. Estas notas han quedado anticuadas, pese a que los editores proporcionaron un trabajo serio, conforme a los instrumentos y medios que contaban. Los distintos escritos aparecen en orden cronológico, excepto hacia el final. Todos los autores utilizados mantienen sus textos originales griegos, a excepción de los textos de Casiano, traducidos del latín y compilados muy libremente hasta el punto que apenas se reconoce su redacción latina original. El prefacio que encabeza la obra, que pretende expresar el proyecto de conjunto, no ofrece por desgracia detalle alguno acerca del método utilizado para agrupar todo el material. Pero no se puede obviar la pregunta: ¿La elección de los textos fue de propia iniciativa o utilizaron como modelo colecciones encontradas en los manuscritos de Athos o en otra parte? Esta auténtica biblioteca de espiritualidad hesycaista contiene extractos de 36 autores abarcando los siglos IV al XV. Y es posiblemente la publicación más importante en el mundo griego ortodoxo durante los cuatro siglos de la dominación turca.

Según el *hieromonje* Eutimio, biógrafo y amigo personal de Nicodemo, cuando Macario vino a visitar Athos en 1777 traía ya preparada la primera parte de la Filocalía. La confió a Nicodemo, con quien se había encontrado en la isla de Hydra hacia 1773/4 y que había llegado a la Santa Montaña en 1775. Nicodemo, como ya se ha dicho, revisó, y corrigió el conjunto de la obra, redactó el prefacio y compuso las notas introductorias. Al mismo tiempo Macario le confiaba también el manuscrito del

*Evergetinón* para una revisión. Otros testimonios contemporáneos describen la composición de la Filocalía sin mencionar la participación de Nicodemo. Paisij, en su carta al archimandrita Teodosio, del monasterio de San Sofronio, afirma que Macario encontró todos o casi todos los materiales de la Filocalía en las bibliotecas monásticas del Monte Athos, especialmente en la de Vatopedi.

No obstante los antologistas y editores, a los que aquí nos referimos, tenían un claro objetivo puntual. Y el libro se publicó en Venecia en 1782, y en lengua griega; por tanto en un clima extraño a causa de las dificultades insuperables ocasionadas por el Imperio Otomano. Su objetivo era evidente: oponerse al *Siglo de las Luces (la Ilustración)*, que predominaba en Europa. Los coleccionistas espirituales griegos se oponían a que la corriente ilustrada penetrara en el país heleno. Era un intento de cerrar las puertas a la *Razón Ilustrada*. Por su parte, los textos encajaban adecuadamente en el momento de su publicación, porque eran testimonio del derrumbe de la Antigüedad pagana y del Imperio Romano de Oriente, pero abrigando en la espesura de la oscuridad un resplandor de la luz de la trascendencia. ←

Los Colybadés de Athos y el "Sitz im Leben" (ámbito vital) de la Filocalía

Después de la caída de Constantinopla (1453) los humanistas de Bizancio que representaban la oposición al Imperio Otomano emigraron en gran parte hacia el oeste de Grecia, donde se imbuyeron del Renacimiento. Así ocurrió que la universidad de *Ioannina*, en el noroeste heleno, se convirtiera en el mayor centro de la Ilustración griega entre los siglos XVI y XVII. Bajo el gobierno de Turquía, los cristianos ortodoxos se apiñaron en torno a su Iglesia, que había empezado a revitalizarse en los últimos siglos del Imperio bizantino con la renovación del *hesycasmo*.

(1  
na  
de  
gl  
fo  
cie

En la mayor parte de Grecia la población quedaba constreñida por completo a los municipios, humillada y aplastada con impuestos abrumadores, sometida a un trabajo aplastante, sujeta a una tributación injusta y a la persecución por parte de las autoridades otomanas; amenazada con la islamización, se vio inmersa en una gran miseria social y cultural. Las escuelas griegas no podían sobrevivir en las grandes ciudades; aguantaban malamente en ambientes rurales. Tan solo muy contadas escuelas secretas trabajaban durante la noche en parroquias y monasterios, pero sólo podía ofrecer una formación elemental. La inmensa mayoría de la gente padecía la plaga de la ignorancia. Incluso los representantes eclesiásticos se sentían incapaces de ejercer su ministerio de la predicación <sup>1</sup>.

O  
ec  
bl  
Ci

En este contexto histórico cultural se enmarca, tanto en Grecia como en Rusia y Rumanía, la gran renovación espiritual de la ortodoxia. La publicación de la Filocalía en este ambiente es clave. Se aprovecha en cierta medida del desarrollo mental de la *Ilustración*, y se presenta en los países ortodoxos como un antídoto contra la militancia anticristiana.

En Grecia, el iniciador de la renovación griega fue Eugenio Vulgaris (1716-1806), oriundo de Corfú, formado en la universidad italiana de Padua; se pasó luego a la ortodoxia en Patmos. Hombre ilustrado, admirador y traductor de Voltaire, promovía una regeneración mental moral y espiritual en la nación. Pretendía cimentar la renovación sobre la base de la tradición ortodoxa, pero subordinada a una forma que él consideraba esencial. Se entusiasmó con la *Athonias*, la academia fundada en 1743 por el patriarca de Constantinopla Cirilo V como una extensión del monasterio athonita de Vatopedi, al norte del monasterio en la cima de una colina, cuyas ruinas todavía se pue-

<sup>1</sup> Todo viene arrastrándose desde la caída del imperio bizantino con la invasión otomana: el Occidente no reaccionaba mientras los turcos iban imponiendo una ley marcial de islamización en control bestial y terror. Cf. J. HEERS, *Chute et mort de Constantinople 1204-1453*, Paris 2005, sobre todo pp.232-277.

den ver. Esta institución docente contaba con la iniciativa y el soporte financiero del mismo patriarca ecuménico. Su primer director fue el teólogo Neofitos Kafsokalytis.

Diez años más tarde, en 1753, el patriarca ecuménico confiaba a Eugenio Vulgaris la renovación del plan de formación eclesiástica porque lo consideraba plenamente capacitado; y le ofreció el puesto de director de la Academia (1773-1759). Así el moderno movimiento de la Ilustración griega pretendía ejercer una efectiva influencia a través de toda la comunidad monástica athonita. El método de enseñanza de Vulgaris para la renovación y la mejora de la enseñanza en la Iglesia Ortodoxa requería una capacitación sustancial en los estudios clásicos combinados con una exposición de la filosofía europea, incluyendo a Descartes, Leibniz, Wolff y Locke. Este currículo formativo podía ser impartido únicamente en el entorno monástico y prolongarse a voluntad de Vulgaris, que lo estimaba como un firme soporte de los más altos poderes en el interior de la Iglesia griega.

Pero al perder la sede patriarcal de Constantinopla Cirilo V, los círculos monásticos del Monte Athos se animaron a alzarse claramente contra la progresía de los métodos de Vulgaris. Al final, con la sensación de desamparo, Vulgaris dimitió en 1758/9 y fue reemplazado por Nicolás Zerzoulis, que era conocido como uno de los primeros proponentes de la ciencia newtoniana en la educación griega. Pese a todo, a finales del siglo XVIII el ritmo de formación en el Monte Athos iba declinando y su local tradicional se volvía hostil a la enseñanza progresiva en la *Athonias*.

Finalmente la *Athonias* fue clausurada en 1821 al estallar la guerra griega de la Independencia, aunque se reabrió en 1845 en Karyes, el centro administrativo de la República monástica athonita. A la sazón financieramente sostenido por los monasterios y monjes de la región. La función de la Academia volvió a suspenderse por las incidencias de las dos Guerras mundiales,

aunque se reabrió en 1953 junto a la skita de San Andrés, cerca de Karyes. En ese contexto de desarrollo cultural durante el cual iba en aumento el número de monjes, retoñó también un encoiable renacimiento espiritual, que se condensó en el movimiento filocálico proponiéndose un retorno a los orígenes. Como animadores de este movimiento, vulgarmente llamado “*colybade*”, se destacaron los susodichos personajes Macario de Corinto y Nicodemo el Hagiorita, monjes seriamente comprometidos y de intensa espiritualidad. La vida espiritual, no obstante las condiciones restrictivas y humillantes a las que estaban sometidos los monjes, quedaba muy condicionada aunque no lograba extinguirse.

Los estudiosos de este período oscuro de la historia han destacado un debilitamiento athonita de la práctica *hesycasta*, que había tenido en la *Montaña Santa (Athos)* su centro propulsor. Y eso pese a que Paisij Velickovski, un joven ucraniano, llegara a Athos para experimentar la oración del corazón, y se convirtiera en paradigma para el mundo rumano y eslavo. Y si la interminable dominación turca había convulsionado y sometido a dura prueba la estancia athonita en el plano espiritual y material, fue característico en este laborioso período histórico que la *Santa Montaña* representara para el cristianismo Oriental la referencia por excelencia de la religiosidad y del monaquismo. Sus monjes, mediante la vida retirada que llevaban y su adhesión a la tradición llegaban a ser para el pueblo griego un insustituible guía moral y espiritual, ejerciendo gran influencia sobre los fieles, pese a la represión otomana. Los continuos maltratos, las torturas y los asesinatos que incidieron sobre ellos, determinaron un elevadísimo número de “neomártires” que entregaron su vida por la única fidelidad a Cristo, siendo además una garantía para educar a la gente en la fe en medio de la represión. Así un pobre y humilde hieromonje, de nombre Kosmas de Etolia, partió de la *Santa Montaña*, en concreto del monasterio de Filoteu, a la población más remota de Grecia, y se

estableció en un lugar en donde desde hacía años no se veía sacerdote alguno; por eso, encontró a muchos adultos sin bautizar. Semejante situación, ciertamente preocupante, constituía la antecámara de la islamización. La devoción de este paladín del cristianismo, de este hombre solitario que recorría de parte a parte, isla por isla, toda Grecia, suscitó un renacimiento espiritual en todos los territorios cristianos dominados por el imperio otomano. Al final firmó su martirio con su condena a muerte.

Mientras tanto los monjes de Athos seguían revueltos a causa de las innovaciones de Vulgaris; aunque al final se conjugaron contra él, lo denunciaron. Y pese a quedar relevado del cargo y luego cerrar la Academia, Vulgaris mantenía el apoyo de sus discípulos que proseguían con lo mejor de su inspiración, mientras se iban disipando las contradicciones y las acusaciones *de los peligros en la enseñanza*.

Los monjes que se agruparon en torno a Macario de Corinto y Nicodemo el Hagiorita, fueron llamados *colybades*, movimiento que surgió en una controversia a primera vista casi anodina, pero que conmovió la *Santa Montaña* en la segunda mitad del siglo XVIII, por haber prohibido la venta de unos trabajos en sábado, como pretendían los monjes de Santa Ana, porque la actividad mercantil colisionaba con la celebración de la memoria de los difuntos; y esta conmemoración litúrgica no se podía trasladar al domingo, ya que su luto era incompatible con la memoria semanal de la Resurrección; teniendo en cuenta que el trigo hervido (*kólyba*) se trabajaba estrictamente el sábado.

Sin embargo, el verdadero asunto de la controversia superaba en mucho este hecho ya anacrónico. Se trataba realmente de un conflicto más serio entre los seguidores de una estrecha adhesión a la norma, dispuestos a reconciliarse con una tradición, y siendo protagonistas de una profunda renovación espiritual. Esta corriente consideraba que el único sentido de la vida cristiana consistía en una gran fidelidad a las enseñanzas patrísticas y el respeto por la tradición y la normativa de la Iglesia primitiva en

(19  
na  
de  
gl  
fo  
cie  
O  
ed  
bl  
Ci

el ámbito litúrgico. Los *colybadés* presuponían signos específicos y la estrella orientativa que les afianzaba era la anticipación del fin del mundo. Eso les requería una impronta escatológica y al mismo tiempo una moral teológica y eclesial. El punto central que diseñaba su perfil era la tensión de sufrimiento en la Iglesia como justificante antes de la venida de Cristo. Esta <sup>postura</sup> posthistórica justificación les impedía combatir por objetivos de poder y recuperar su libertad política y sus derechos civiles. Pero eso no era un elemento estructural de su creencia diaria ni influía en su actitud ante los acontecimientos históricos. Por el contrario los relativizaban; y sus acuerdos con el tema de cronidad como período de tiempo y oportunidad impactaban en la gente para prepararse en vistas a la sociedad posthistórica. Aquí no existen indicaciones que hayan considerado las cosas y sucesos en orden a atribuirles un carácter nacionalista o con expectativas mesiánico-políticas.

Los *anticolybadés* enfatizaban por el contrario un contexto ideológico de cristiandad política e histórica, que coincidía gradualmente con el significado del helenismo. El dinamismo continuado de este proyecto avanzaba a través de equívocos y restauraciones hacia la final justificación y supremacía de sus ideales, de acuerdo con el estándar de la literatura mesiánica judía y de la interpretación histórica, que estaba ya iniciada en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. De acuerdo con Eusebio, la historia global constituye una parte del misterio de la Divina Economía que culmina en el evento de la encarnación. Con el paso del tiempo se intentaba confirmar y justificar la característica del Estado Romano Constantino, que asumía y consolidaba la función de la Iglesia en esa intervención político-cristiana. Eusebio expresaba la panorámica del curso de la historia combinado con la intervención de Dios, resultando una evolución y una mejora de la vida terrena del pueblo a través de una educación que reivindicaba los principios del Cristianismo. De esta manera, el tiempo final y la Segunda venida de

Cristo se marginaban en la periferia de la literatura cristiana, porque lo que predominaba era las percepciones mesiánicas concernientes a la función de la emergencia del Imperio Romano —el modelo que prevalece en la alianza del Cristianismo con el Imperio Romano que augura el reino terreno de la soberanía divina—. Con este proyecto, se puede afirmar que en estos autores griegos del siglo XVIII el término “romano” se convierte en el de “helénico”.

En esta tarea, llegaremos a una aproximación interpretativa de los escritos de los *colybadés* y los de los *anticolybadés*, en orden a emerger no sólo las percepciones sobre el papel y el curso de la Iglesia en la historia sino también las percepciones mesiánicas que se expresaban en el rol del helenismo. Las expectativas que derivan de estos escarceos opuestos han dado forma a las prácticas específicas que constituyen una continuidad o una discontinuidad en la vida de la Iglesia.

Vale la pena establecer de antemano, que ambos proyectos interpretativos al contradecirse entre ellos en un momento de la historia pero arraigados en una fecunda inspiración, engendraban una literatura y una historiografía específicas. No se pretende expresar aquí ningún juicio de valor; porque eso requeriría más tiempo y preferencias objetivas para esquematizar e interpretar sugerencias que generalmente serían injustas para los protagonistas de ambas corrientes.

Todos los principios interpretativos activados por los escritores eclesiales en orden a aproximar el pasado, el presente y el futuro, son parcialmente anotados por investigadores o estudiados unilateralmente, basados en formas que resultan extrañas a la problemática de los textos.

No resulta ocioso mencionar a algunos escritores *colybadés* y *anticolybadés* como Macario Notaras, o de Corinto, Atanasio de Paros, Nicodemo el Hagiorita y también a Teodoro de Ioannina y Gregorio el Neaskitioti, Genadio Chalepiou y Sergio Makraios. Sin embargo, no es posible disponer de ninguna

presentación comparativa o análisis de cómo esos escritores comprendían la historia y el decurso de la Iglesia y de sus miembros. Pero lo más importante no ha sido todavía estudiado: cómo las propuestas interpretativas de ambas posturas guardan relación con sus raíces cristianas. Lo que resulta interesante es la visión que ambas actitudes mantienen sobre el helenismo como hecho cultural o característica racial.

El análisis aquí quedará limitado a los objetivos previamente mencionados, eludiendo amplias introducciones sobre las personalidades de los protagonistas de estos movimientos. Por tanto, de acuerdo a los ya mencionados *santos colybadés*, la historia se centra en el lugar donde el hombre encuentra a Dios. Pues en este marco es cuando el hombre se siente llamado a “experienciar” la vida de Dios y la comunión con Aquel en el mundo para transformarlo en un mundo de amor. Lo que se denomina renacimiento de la vida eclesial está basado en este preciso criterio. Estos protagonistas insisten en el realismo histórico y niegan el utilitarismo de la alegoría como método de interpretación de las realidades futuras.

La Iglesia constituye una “estricta realidad delimitada” donde el hombre puede encontrar a Dios, lograr la dicha verdadera y la salvación que pretende el ferviente deseo humano. El gozo de este hallazgo está descrito a través de los textos de tres *colybadés* como anticipación del tiempo final. Y apuntan a que la muerte constituye el final de una relativa felicidad plena y la confirmación de sus expectativas. La interpretación de la muerte-céntrica en la presencia histórica corresponde con la noción de que las situaciones políticas y las circunstancias adversas funcionan como ocasión de testimonio y de martirio.

Los misterios de la Iglesia son la referencia central que señalan los objetivos teológicos de los *colybadés*; y sus luchas contra las “formas” e instituciones de un absolutismo establecen los puntos referenciales de manifestación y participación en la nueva realidad establecida por la “Economía” del Hijo en la realidad

del mundo. Naturalmente, los misterios no incluyen una característica histórica o posthistórica, porque la realización del hallazgo y los hechos que derivan de ello, impelen fuera de la realidad histórica, que es finalmente transformada.

Los *colybadés* interpretan la realidad cósmica como la providencia y el plan de la “Divina Economía” cuyo centro es el sacrificio sobre la cruz y la resurrección. Las penas y los tiempos duros son afines por supuesto a la pedagogía y función terapéutica divinas, mientras reclaman en la memoria colectiva la demanda de una imitación del modelo teándrico de Cristo en cada situación histórica.

Los modelos antropológicos de los mártires se proponen al pobre y al esclavo. Las prioridades y el ejemplo de los mártires prevalecen en la más vívida imagen que los cristianos podrían conservar en su mente, mientras viven en penalidades y sufrimientos, y aguantan hasta lo indecible en un ambiente hostil cultural y religioso.

Este ambiente histórico, basado en un criterio racional y adecuadamente caracterizado como hostil, es considerado por los tres santos *colybadés* –Atanasio de Paros, Macario Notaras y Nicodemo el Hagiorita– como terapéutico escenario de martirio y unión de la Providencia de Dios con la voluntad de hombre.

No resulta ocioso también advertir que el lenguaje muy político de Atanasio de Paros, articulado en sus escritos, está teológicamente basado en los trabajos y en la correspondencia entre Macario Notaras y Nicodemo el Hagiorita. Su pensamiento y visiones podrían ser fácilmente caracterizados como ajenos a la realidad política de su tiempo, porque presumen que en la Iglesia las formas políticas sirven al misterio de la salvación.

Las formas políticas podrían tener una función positiva o negativa en la vida eclesial y unas prioridades, sin tener en cuenta el carácter amistoso u hostil de la gente en el poder. Hay numerosos ejemplos que podemos sacar a luz de la historia de la Iglesia bizantina, debido a la política religiosa de los Empe-

(19  
na  
de  
gl  
fo  
ci  
O  
ec  
bl  
C

radores cristianos. Podemos también incluir en este cuadro interpretativo las persecuciones a fieles cristianos que sucedieron como eventos históricos. Este objetivo es analizado no sólo para ser históricamente verificado sino también para ser teológicamente confirmado.

La conclusión de los *tres santos colybadés* –Atanasio, Macario y Nicodemo– es que aquellos que gozan de fe recta, deben buscar no tanto una justificación histórica humana y reconocimiento, sino principalmente la justificación que ofrece Dios a aquellos que se oponen verdaderamente a la moral estándar del mundo material. La actitud de los *colybadés* y la persistencia en la verdad y tradición de la Iglesia está basada en esta perspectiva. Lo que resulta más interesante en este punto de vista es la aproximación analítica del objetivo en una carta sin publicar de Atanasio de Paros. Esta aproximación metodológica tiene en este teólogo dos dimensiones. La primera se refiere a las persecuciones de los santos y a la fidelidad cristiana por los dirigentes herejes o gente de otra religión. Se trata de un boceto que tiene sus orígenes en el comienzo de la historia humana y es asociado con los términos de pecado y corrupción. La segunda se refiere a las muertes y persecuciones ejecutadas en los santos de la Iglesia, obispos, sínodos y jefes de patriarcados contra otros santos de la Iglesia. La apelación de fenómeno tan raro en la historia eclesiástica está hecha adrede por dos motivos. En el primero se demuestra como inútil y casi imposible aplicar una búsqueda razonable y continua en el decurso histórico de la Iglesia. En el segundo, los eventos apuntan a la relación histórica concerniente a las persecuciones que han sufrido por parte de la Iglesia, mientras defendían su verdad y la auténtica tradición. Además los *colybadés* averiguan, a través de una interpretación de la historia, que la política eclesiástica y la tradición acrisolada a lo largo de la historia de la Iglesia no pueden equipararse con la verdad, si esa política no constituye la auténtica expresión de la Iglesia. La autenticidad está delimitada por los

santos y está seguramente preservada en sus vida y escritos. Las tradiciones humanas y las instituciones se formaban a lo largo de la historia en orden a proteger a la Iglesia, no necesariamente a constituir la tradición de la Iglesia, sino esencialmente a practicar lo que estaba bajo evaluación. Las divergentes prácticas de la Iglesia deben ser criticadas y oponerse a ellas, sin tener en cuenta el momento en que ocurren y las formas institucionales que las configuran.

La tragedia histórica de la esclavitud y brutalidad de los turcos se considera terapéutica, al menos desde el ángulo de la metodología pedagógica divina, coincidiendo en los niveles que la literatura teológica no bizantina establece historiográficamente. En el fondo se trata del logro de la auténtica libertad, comprendida como la suprema conquista espiritual, que no sólo se enfoca en orden a la realidad divina sino que también se prevé como un acontecimiento verdadero en la historia humana. Es un continuo “sí” al misterio del amor. La base de este tipo de libertad es la cruz, el martirio y el testimonio de amor. Todo apunta a la exoneración de la gente frente a los fenómenos históricos cambiables. La libertad no se describe ni se considera desde una perspectiva política o histórica. Cuando la libertad coincide con los derechos históricos, se la condena como demoníaca; y esta es la razón por qué sacerdotes y obispos son sancionados cuando participan en movimientos políticos y rebeliones. La identidad nacional de pueblo esclavizado es reconocida, realizada y enaltecida solamente a través de un ejercicio particular de espiritualidad.

La Iglesia no se identifica con una nación específica o una comunidad racialmente concreta. Al contrario de la tradición interpretativa en el pueblo judío. La Iglesia es cuerpo de gente fiel a Cristo, que camina a través de la cruz del sacrificio y de la *pericóresis ascética* (interrelación entre lo humano y lo divino) sin pretender la justificación y felicidad histórica.

El helenismo es considerado como una incautación cultural donde la tradición cristiana y la palabra de la Iglesia han que-

(1  
na  
de  
gl  
fo  
ci  
O  
ec  
bl  
C

dado condicionadas. Esta es la razón por qué ha permanecido vivo a través del lenguaje popular, que constituía la herramienta para disponerlo y fortalecerlo espiritualmente. Por eso, los *coly-bades* trataban de combatirlo mediante la traducción de todos los escritos de la literatura eclesial en orden al progreso de los cristianos. El empeño por la traducción de estas obras irá a la par al mismo tiempo con la condena de aquellos filósofos vinculados a la filosofía griega, que pretendían la libertad política de la nación griega, pero que en realidad estaban inducidos por "la serpiente identificada como perversa".

El ejemplo de resistencia de los neomártires de este pueblo, como lo caracteriza el profesor Argyriou, es la parte más importante de este boceto interpretativo con el que *los tres coly-bades* mencionados evaluaban la presencia histórica y se sentían inspirados para encarar el futuro. Por tanto, no debe parecer extraño que el modelo de neomártir en la obra de *los tres coly-bades* tenga una función dual, es decir, que las funciones didácticas por divulgar modelos específicos antropológicos o funciones en orden al evento fundamental de salvación sean comunitariamente relaciones entre Dios y el hombre.

Incluso la particularidad nacional es considerada desde una perspectiva cristocéntrica que consiste en plena confianza en el amor y la providencia de Dios. En esta perspectiva, se ubican las funciones del martirio en la dimensión redentora para fortalecer espiritualmente a la gente que ha sido esclavizada. Aquí no hay nada utópico en ambos, martirio y mártir, incluso buscando lo que supera la realidad histórica y saltándose la lógica humana. Este es el motivo por el que los escritos de los *coly-bades*, aparte de incluir precisión histórica de los acontecimientos, tratan de interpretar y clarificar aplicando criterios teológicos y términos apocalípticos.

Desde el otro ángulo, el escritor *anticolybade* más destacado y prolífico fue Teodoro de Ioannina; siguen Genadio Chalepiou, Bessarión de Rapsani. Las interpretaciones *anticolybades* constituyen la continuidad de un planteamiento interpreta-

tivo antropocéntrico, que consiste en la creencia del pueblo en su habilidad para administrar sus asuntos presentes y futuros. Sus trabajos implican una obvia necesidad en función de una certeza histórica firme que pretenden afianzar científicamente. El futuro puede ser interpretado a través de los escritos apocalípticos de la tradición cristiana como en el Apocalipsis de Juan. Al mismo tiempo, la justificación histórica y reconocimiento de las naciones son acontecimientos en la historia de los pueblos.

Los *anticolybades* intentan una interpretación cuyo rasgo especial conclusivo demuestra el plan pre-eterno de Dios en la historia. Esta interpretación está basada en esquemas mesiánicos sobre todo de origen judío, que encontramos en la hondura pasada de la literatura cristiana y de la historiografía.

Sus motivos son fundamentalmente teológicos y es la causa por la que ellos defienden, por ejemplo, la autenticidad de los escritos bíblicos como conocimiento previo y son considerados como proscripción de la historia. También demuestran una orientación política sin ambigüedad y un claro propósito político. El derrocamiento del gobierno otomano ya había sido mencionado en los escritos cristianos; y lo que se espera pronto es la revocación del helenismo esclavizado y su atractivo por encima del nuevo rol histórico.

El pueblo elegido de Dios se ha deslizado ya a los griegos que, aunque en minoría, conservan la verdadera relación entre Dios y el hombre. A pesar de los sufrimientos pedagógicos que han tenido que sufrir por fuerza, sobreviven y permanecen como elegidos de entre todas las naciones en un Reino considerado estado intermedio antes de la Segunda Venida.

Las expectativas etnocéntricas están en correlación con la literatura clásica teológica mesiánica. La justificación histórica y reconocimiento están siempre en el foco de la interpretación *anticolybade* sobre los acontecimientos presentes y futuros. La fe recta de los griegos y su insistencia en la tradición de la Iglesia los liberará a través de luchas y sufrimientos. A pesar de su

(1  
na  
de  
gl  
fo  
ci  
  
O  
ec  
bl  
C

etnocentrismo y de sus intentos por demostrar la particularidad nacional de los griegos, aceptan una justificación con un carácter pan-ortodoxo.

Muchos investigadores y escritores eclesiásticos, como Sergio Macario, atribuirán tal rol concreto a un patriarcado eclesiástico o ecuménico. De acuerdo con este análisis, el patriarcado ecuménico, como una institución, siempre preservará y defenderá la verdad correctamente. El acercamiento interpretativo propio de la fe es confirmado a través de un reconocimiento histórico y una justificación eclesiástica.

El helenismo está directamente asociado con una refinada comprensión y concepción del espíritu clásico griego. Este género de cultura constituye un elemento central de la Tradición cristiana, proporcionando los ajustes necesarios en orden a que el hombre pueda racionalmente aceptar esta realidad específica histórica.

Podríamos decir en conclusión que, basado en los escritos que conocemos hasta ahora, la interpretación teocéntrica es un elemento común tanto de *colybadés* como de *anticolybadés*. Sin embargo, sus intenciones, escauceos metodológicos y resultados esperados son completamente opuestos. Es cierto que tanto unos como otros tienen una percepción eclesiocéntrica de la historia. Pero los *anticolybadés* añaden a esta percepción la contribución significadora y definidora de los griegos e insisten en demostrar la importancia de las profecías divinas escritas.

Los principios interpretativos de los *anticolybadés* se proyectan en una percepción utilitaria de la historia por la comprensión pragmática del contexto del "fin de los tiempos". Al mismo tiempo buscan la funcionalidad política en las interpretaciones del *Libro de la Revelación*, el Apocalipsis. Perciben el helenismo basado en términos nacionales y raciales; y lo consideran así para obtener un rol mesiánico en la historia.

Por el contrario, los santos *colybadés* hablan de una perspectiva escatológica de la historia que puede experimentarse en

el presente. Consideran el helenismo como el vehículo de una vieja tradición cristiana que ha tenido un propósito soterialógico claro.

Siendo éste el plan general, los *colybadés*, se habían comprometido a un gran trabajo editorial sobre los Padres de la Iglesia, sin excluir a los hesycastas del siglo XIV, debido a que el *palamismo* era como la aplicación suprema de la tradición patrística. Nicodemo el Hagiorita había preparado la versión completa de las obras de Gregorio Palamas. El manuscrito lamentablemente se perdió en el momento en que iba a imprimirse en Venecia, porque su imprenta se cerró por orden del gobierno austriaco. De hecho lo destruyeron los militares debido a que, según ellos, estaba involucrado en la investigación de textos de propaganda revolucionaria dirigidos a los griegos como escaramuza por parte de Bonaparte.

En 1777 Macario de Corinto llegó para quedarse en Athos. Se afanó en buscar manuscritos. Descubrió el documento llamado *Evergétinon*, que era una valiosa antología de textos ascéticos, que había reunido Pablo Ktitor en el monasterio de Benefactor en Estambul. El *Evergétinon* contiene textos de la época entre los siglos IV y XIV, colecciones filocalicas hesycastas. Con gran celo se dispuso a divulgarlo, y antes de dejar Athos confiaba culminar su propósito. Además dio instrucciones para preparar la edición de la Filocalía enriqueciéndola con un prólogo y notas biográficas de los autores presentados.

La Filocalía griega, impresa en Venecia en 1782, aviva así, como consecuencia de todo lo expuesto, la circunstancia de su adopción, relacionada estrechamente no sólo con la vida monástica de Athos, sino también con el movimiento más amplio de renovación espiritual del pueblo griego. Se habían empeñado seriamente en esta tarea los *colybadés*, que intentaban fomentar simultáneamente la vida litúrgica, la tradición de la enseñanza patrística y la vida interior centrada en la oración del corazón.

Quizá también por eso, la Filocalía, es también un exponente de anacronismos y anticipaciones. Es evidente que se trata siempre de una obra circunstancial, pero que revienta todo horizonte cronológico, pues al fin y al cabo apunta ineludiblemente a la belleza estética, cósmica y moral, simultáneamente de la Vieja Grecia pagana y cristianizada, revistiéndose de un halo silencioso y trascendente, que dimana sin agotarse de una fuente siempre nueva: la revelación evangélica que, a través de Cristo vivo, la "Luz increada" (el *Phos aktiston*), abre el sentido del Dios amor, del Dios luz, del Dios uno, del Dios Trinidad, del Dios vivo. Por eso, el amor a la belleza es a la vez la reminiscencia del Origen y la esperanza del Fin, el "alfa" y el "omega". Pero en concreto, amor de Cristo que en sí colma estos dos objetivos, porque en Él el ser humano recupera su imagen perdida. "Filo-kalía", amor a la belleza, belleza a la vez ontológica y personal que emana del rostro de Cristo y despierta nuestro amor. Belleza de la gloria "tri-solar" que ilumina el icono, y que se manifiesta en cada imagen, transformando el mundo en "zarza ardiente". La belleza es un Nombre divino que en Cristo ha llegado a ser un nombre divino-humano, divino-cósmico, un Nombre, es decir, una modalidad de la presencia divina<sup>1</sup>. ←

En verdad, la Filocalía supera todo afán de conceptualización, que es la máxima tendencia del individuo humano por asegurarse su precariedad innata. La belleza apela a la "meta-noia", que, como su etimología apunta, no es tanto un cambio de la mente cuanto un rebasamiento de sus límites. En eso mismo reclama un vaciamiento, un sepulcro vacío, un abismo intemporal.

La praxis que requiere la Filocalía, la expresan los mismos textos monásticos que incluye. Aquí no se trata de expresar una "acción alguna en relieve" sino más bien una "acción en hueco"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> O. CLÉMENT, *La oración de Jesús*, en *La oración del corazón*, Huelgas, Burgos, 1985, 79.

<sup>2</sup> Expresiones de J. TOURAILLE, en su *Postface a La Philocalie* t.II. Desclée 1995, 845.

Pero ante todo es una ofrenda. El monje borra toda autosuficiencia para ofrecer a Dios su corazón, quebrantado por la conciencia de su propia sombra. La atestación filocalica no induce a lo que se podría atisbar en el orden del mundo. La perspectiva que abre es más bien invertida: no hacia una explosión expansiva de horizontes "espacio-tiempo", sino a una implosión como regreso a la muerte, la puerta de la belleza primera, lo que podríamos denominar en terminología semibíblica "la belleza del séptimo día", en el descanso (*anápausis*) de la belleza de Dios, luz que se expande en el monje y encuentra en su estado de oración pura, algo de la pureza original. Claro que esta perspectiva está muy por encima de cualquier objetivo utilitario, de resultados terapéuticos. Aquí la terapia se activa por sí misma, con la entrada en el sosiego (*hesyquía*), en la sobriedad (*nepsis*), en la ascesis de la mente y, finalmente, en el gozo ontológico del "Yo soy" divino<sup>1</sup>. ↓

#### Fases evolutivas de la Filocalía

La historia de los textos, los tiempos y los lugares muestran cómo el movimiento monástico, a raíz del constantinismo y su lamentable inyección de poder en la institución eclesiástica, ha pasado de la ciudad a los eremitorios del desierto; de Constantinopla y Alejandría a la Tebaida egipcia; luego de los eremitorios a los monasterios cenobíticos, a las comunidades de monjes de Egipto, al Monte Sinaí y al contorno del Mediterráneo; y finalmente, de los monasterios a la ciudad, a los cenobios urbanos de Constantinopla y Tesalónica, para establecerse en último lugar, ya completamente configurado, en la Península helénica del Monte Athos, la *Santa Montaña (Aghion Oros)*, un verdadero Estado de monasterios y eremitorios.

Es pues principalmente en torno a estos cuatro focos, tan concernientes al símbolo como a la historia, pero bien concre-

<sup>1</sup> *Ibid* 850.

(1  
n  
d  
g  
f  
ci  
C  
e  
b  
C

tos –Egipto, Sinaí, Constantinopla y Athos– donde se aglutinan y coordinan el conjunto de textos de la antología filocálica. Claro que no se trata de linderos precisos. La distinción entre tiempo y lugares queda permanentemente difusa y como transfigurada por la ósmosis que los aglutina. Pero el sentido se mantiene: la historia, tanto de los monjes como de los textos, en su fase bizantina y en sus extensiones o en su destello, se difunde físicamente como las parábolas del Reino de Dios: es semilla que reclama su germinación, maduración y fruto; un fruto, que requiere a su vez el grano, por lo tanto, el germen de lo nuevo. En el núcleo de la permanente ósmosis de tiempo y eternidad, los signos mismos de los cuatro lugares apuntados, reales e históricos, pero también emblemáticos y místicos, encarnan y significan cada uno a su manera, uno de los tiempos por donde ha transcurrido el fenómeno monástico, desde el siglo IV al XV, tal y como aparece en la Filocalía. Así:

→ *El primer tiempo*, que testimonian los textos iniciales y sus autores, reales o virtuales, como son *Antonio, Evagrio Pónico, Macario Egipcio, Isaías Anacoreta, Casiano Romano, Marcos Asceta, Diadoco de Fótica, Filemón, Teodoro de Edesa, Juan Damasceno*, ha constituido la corriente egipcia de eremitas y de anacoretas, con sus metástasis en la cuenca mediterránea entre las dos crisis históricas de los siglos IV y VII: el relevo del Imperio romano por el bizantino y la llegada del Islam. En el origen se vislumbra un monacato fundamental, consagrado a una soledad permanente y al martirio en el desierto, en la desnudez cósmica, intentando un diálogo con Dios cara a cara, solo con el Solo, en el umbral de la muerte y del infierno, pero con el intento de recuperar aquel diálogo interrumpido con la expulsión del Paraíso. Todo el mensaje filocálico –su radicalidad y su meta– está ahí en germen: la ascesis corporal, la oración incesante de la mente en el corazón, el combate por la permanencia y la transmisión de la ortodoxia eclesial, el alejamiento de lo creado, la muerte al mundo y el gusto de las primicias de la luz increada.

*El segundo tiempo*, ilustrado en la antología por los testimonios conjuntos de *Máximo el Confesor y de Talasio el Africano*, como por el ejemplo de la *escuela sinaítica* y de su inspiración, personajes como *Hesyquío de Batos, Filoteo el Sinaíta y Juan de Cárpato*, despliega y madura en plena crisis histórica, desde el siglo VII hasta el final del primer milenio, en la división y la interiorización, en la vida nómada y apátrida (xeniteia), en las implantaciones comunitarias, los logros de la soledad cósmica. El monacato se enraíza en lo esencial. Pero el crecimiento natural del germen primordial lo fija en el lugar del corazón; es un secreto envuelto en una dimensión más visiblemente eclesial, que agrupa a los solitarios en solidaridades orgánicas y organizadas. Desde los desiertos de Egipto al Monte Sinaí, y en todo el ámbito mediterráneo, el paso, rápido, de la soledad a la comunión (de la *anacóresis* a la *pericóresis*) teje una red de lugares consagrados a la celebración eucarística, a la creación y a la coparticipación en los Oficios litúrgicos, al compromiso común en los dones teológicos, a la guarda del corazón, a las afinaciones interiores de la ascesis y a la oración incesante; sobre todo por la cantidad de extractos que involucra la obra. Es crucial la presencia de Máximo el Confesor. La Filocalía sugiere en este momento cómo lo esencial del crecimiento del monacato es el amor sacrificial, la historia completamente imantada por la teología, hasta el último pasaje de los lugares del mundo, al lugar de Dios.

*El tercer tiempo*, de los siglos X al XII, viene a ser el fruto del desarrollo, la integración de las experiencias de los distintos monasterios. También aquí se destacan dos polos de testimonios. Una amplia reflexión de Pedro Damasceno, perfectamente centrada en la antología, y el bagaje desconcertante de los monjes formados en el interior de la ciudad, en los centros monásticos urbanos. Todos tienen en común el reconducir la evolución del dinamismo monástico al punto de partida: un gesto y una conciencia infinitamente personales; y con el “Completamente Otro”, como con los demás, si cabe más acentuada que nunca,

(1  
n:  
d  
g  
f  
ci  
C  
e  
b  
C

una relación de corazón a corazón. Se acentúa la finalidad misma de los monasterios: guiar a cada monje al clímax de su interioridad, al martirio de la conciencia como al éxtasis; y finalmente hacer de su inconsciencia personal la irradiación de lo divino, superando los límites de la clausura monasterial, hasta implantar incluso en la misma ciudad un monasterio abierto, a modo de centro radial.

— El cuarto tiempo, de los siglos XIII al XV, conecta y culmina el primero, como el grano en el interior del fruto que aporta un nuevo germen. La Filocalía recoge aquí una nube de sus últimos testigos: *Teófano el Clímaco, Teolepto de Filadelfia, Nicéforo el Solitario, Gregorio el Sinaíta, Gregorio Palamas, Calixto e Ignacio Xantopulos, Calixto el Patriarca, Calixto Telicudes, Calixto Catafigiotes, Simeón de Tesalónica*. Todos ellos, salvo quizá Teófano del que ignoramos todo, ubicados entre Constantinopla y Tesalónica, expresan las turbulencias y los derrumbes reconocidos: la desaparición del Imperio bizantino. Consolidaron sus testimonios en el Monte Athos, concebido a la vez como un resurgir de la Tebaida egipcia, como una sublimación de la ciudad terrestre y como una aproximación a la Nueva Jerusalén. El movimiento monástico se centra ahí, pero suponiendo ya la atestación de lo revelado en la confirmación de la tradición, en la recapitulación del origen y del camino, en la metamorfosis interior, en una defensa decidida y en una ilustración decisiva del *hesycasmo*, en la defensa y mantenimiento históricos de la Iglesia ortodoxa; en fin, en la apertura extática al futuro absoluto, pero también, como a través del fuego, en el paso suspendido hacia un futuro hipotético.

Queda, al final de la obra, un conjunto de textos, al margen de cronología alguna, acerca de la oración, traducidos en griego demótico, en lengua popular, quizá concebible a modo de epílogo; pero que, como desprendido del memorial del conjunto, muestran bien a las claras cuál era en el fondo la intención de los editores de 1782: quizá no sólo proporcionar a los monasterios

una colección filocalica completa cubriendo todo el período bizantino y ordenado cronológicamente, sino también ofrecer a todos los cristianos que soportan su vida de fe en el mundo, el sentido mismo del compromiso monástico, la oración continua; y significar que este mandato del Señor es común a todos y abierto a todos.

### El Hesycasmo y su contenido

El monacato ha sido desde el alba de su desarrollo, un movimiento diversificado. Entre el anacoretismo de san Antonio de Egipto y el cenobitismo de san Pacomio se inscribe todo un abanico de formas intermedias de vida monástica que fueron practicadas por doquier en Oriente cristiano y que se extendieron progresivamente a Occidente. Pero se daba una constante invariable: la oración. Los monjes del desierto llevaban grabado en su corazón el mandato del Señor: “orar y siempre”, hasta hacer de su vida un “estado de oración”<sup>1</sup>. Una oración como ejercicio que dimana del contacto habitual con la Escritura entre los monjes pacomianos. De la Escritura se memorizan textos; a veces, casi toda ella. Se revuelven en la memoria<sup>2</sup> y se retienen en la memoria-corazón, exprimiendo el jugo de los textos y expresándolo a modo de cortas y lacerantes jaculatorias, muchas de ellas extraídas de los mismos salmos. Es la meditación, *meletê*, que deriva en oración en la soledad<sup>3</sup>.

Entre los eremitas, como Antonio, suele hacerse menos palpable esa familiaridad constante con la Escritura; les bastaba alguna expresión evangélica o algún versículo del salterio para horadar su corazón en la presencia del Señor y concentrar sus mentes, pronunciando el nombre de Cristo y expulsar demo-

<sup>1</sup> Cf. I. HAUSHERR, *Comment priaient les Pères*, en *Rev.Ac.Myst.* 1956, 31-58; 284-296.

<sup>2</sup> *De Scripturis quidpiam revolvere memoriter (Praecept. Pac, 116, Boon 44)*.

<sup>3</sup> Cf. H. BACHT, *Meditatio in der ältesten Mönchsquellen*, en *Geist und Leben* 28, 1955, 361ss.

nios<sup>1</sup>. No necesitaban lucubraciones analíticas de los textos; su teología se basa en la *gnosis psilê*, el “conocimiento experiencial simple”, mediante el desarrollo de la gracia bautismal<sup>2</sup>.

Hay a menudo concurrencia y a veces conflicto entre los eremitas, llamados también “hesycastas”, y los cenobitas. El conjunto del movimiento monástico oriental quedó sin embargo siempre unido en su vínculo fundamental al “otro mundo”, y en su convicción que, cualquiera que fuere su forma, la oración es el contenido esencial y permanente de la vida. Algunos centros monásticos como el de *Studios* en Constantinopla pudieron mostrarse relativamente “activistas” comprometidos en un trabajo social, en el estudio, en la copia de manuscritos y en otras obras prácticas; sin embargo, el ciclo litúrgico del oficio permanecía en el centro absoluto de la vida de la comunidad y ocupaba en general la mitad al menos del empleo del tiempo en la organización diaria.

En general la comunidad enseñó a los bizantinos a orar. Los cenobitas desarrollaron un sistema litúrgico que fue progresivamente adoptado por el conjunto de la Iglesia oriental y que se ha mantenido hasta ahora. Y cuando la Iglesia no conocía otro *ordo* (*typikón*), los *hesycastas* creaban una tradición de oración personal y de contemplación incesante. En cualquier caso, la oración se concebía como un medio de lograr el fin de la vida cristiana en cuanto tal: la participación en Dios, la deificación (*theôsis*) que aglutina el Espíritu de Cristo y la humanidad. Habitualmente los cenobitas subrayaban la naturaleza sacramental o litúrgica de esta comunión, mientras que los *hesycastas* enseñaban que esta experiencia debía alcanzarse gracias a un esfuerzo personal. En

<sup>1</sup> Ver, *Vita Antonii* 40,2; 71,2; 78,4; 84,1; “¡Dios mío, acude en mi auxilio; Señor apresúrate a socorrerme! Con toda razón este versículo se ha extraído especialmente de todo el conjunto de las Escrituras. Expresa todos los sentimientos susceptibles en la naturaleza humana; se adapta adecuadamente a todas las situaciones y es eficaz ante todo tipo de tentaciones” (J. CASIANO, *Col X,10*).

<sup>2</sup> Cf. A. GUILLAUMONT, *La prière de Jésus chez les moines d'Égypte*. 127-134; ID, *Une inscription copte sur la prière de Jésus, 168-183*, en *Spir. Or.*, Bella-fontaine 1996.

FELICIDAD EN DIOS EXPRESADA EN UNA ORACIÓN INCESANTE. => TRANSF. PSÍQUICA CONSCIENTE

Bizancio, en épocas posteriores al iconoclastismo, las dos tradiciones se compenetraron más que nunca. San Simeón el Nuevo Teólogo, profeta del misticismo personal, pasó la mayor parte de su vida en comunidades cenobíticas de Constantinopla. Anacoretas y cenobitas no podían oponerse en el ámbito teológico ni en el espiritual; porque se trataba de la misma teología monástica.

Pero, en concreto ¿qué es el *hesycasmo*? Es la misma vida cristiana que, vivida a través de la renuncia y la obediencia en el estado monástico, ha llegado a ser en el fondo de sí misma felicidad en Dios expresada en una oración incesante. Supone un crecimiento desde el nacimiento en el bautismo hasta la edad perfecta de la plenitud de Cristo, y connota a su vez una experiencia, una transformación psíquica más o menos consciente. En esta realidad psíquica se aúnan teología y antropología, lo divino y lo humano, la gracia y la naturaleza. Su unión es tan intensa que resulta embarazoso distinguir lo que procede de un ámbito y de otro, o incluso del diablo<sup>1</sup>. El *hesycasmo* viene a ser la coronación de un sistema evolutivo de espiritualidad que ha logrado su plena madurez en siglos de asimilación de experiencias<sup>2</sup>. Fenómeno histórico complejo que se caracteriza por el más nítido sistema contemplativo que establece la perfección de la persona humana en una unión con Dios mediante la oración incesante. El alma del sistema es la *hesyquía* (sosiego, silencio), siempre un medio, no un fin, que reclama esfuerzo, renuncia y exigencias ascéticas.

En cierta ocasión un hermano preguntó al abad Rufo qué era eso de la *hesyquía*. El anciano respondió: “la *hesyquía* consiste en permanecer *sentado* (*kathesthênai*)”<sup>3</sup>. La *sentada* silen-

<sup>1</sup> Cf. I. HAUSHERR, *Saint Jean Climaque*, en *Théologie de la vie monastique*, Poitiers 1961, 395,400.

<sup>2</sup> Cf. P. ADNES, *Hésychasme*, en *DSp* 7, 381-399; I HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, en *OCA* 176, 1976, 163-237.

<sup>3</sup> *Apoteg. Rufo* 1 (PG 84, 389b); “Si eres silencioso alcanzarás el reposo (*anápausis*)” (*Apotegm. Poemén* PG,84, 341c).

cia los miembros del cuerpo, y poco a poco se logra el reposo o sosiego (*anápausis*).

El Sinaí, centro difusor del hesycasmo

A partir del siglo IV, la península del Sinaí se convierte en tierra de elección para los anacoretas procedentes del desierto de Escete en Egipto. *La mística de la luz* de Orígenes, e incluso *la tiniebla* de Gregorio de Nisa, que había sublimado la figura de Moisés, crea escuela en el lugar mismo en el que Yahvé había otorgado la Ley al Pueblo elegido.

**JUAN CLÍMACO** († 649)

Es el más célebre de los doctores sinaítas. Primero monje del *monasterio de la Zarza Ardiente* (Santa Catalina), luego eremita y, a partir de 639, *higúmeno* del monasterio. Su nombre está asociado a su obra, *Scala* (*Klimax*<sup>1</sup>), con treinta peldaños de subida al monte Tabor de la transfiguración. Los treinta peldaños se reducen a un sistema de virtudes que llevan en sí mismas la garantía del esclarecimiento tabórico<sup>2</sup>.

Las “virtudes” en este marco son participaciones en las “energías” divinas, a la manera de ser de Dios tal y como lo revela Cristo. El hombre está destinado a manifestar la belleza, la bondad, la sabiduría, la vigorosa dulzura, que son otros tantos destellos de lo que el evangelista Juan denomina “la luz de la vida”. Las “virtudes” aparecen así en una relación antinómica con las “pasiones”, porque liberan y transfiguran la energía que las pasiones desvían, confiscan, bloquean. El impulso de la naturaleza, usurpado por las

<sup>1</sup> SAN JUAN CLÍMACO, *Escala Espiritual*, Edición española por T. H. MARTÍN, Sígueme, col. Ichthys 21, Salamanca 1998. ID. *La Escala Espiritual o Escala del Paraíso*. Traducida del griego por Isabel Gil Almolda y Mauro Matthei. Ediciones Monte Casino, Zamora<sup>2</sup>(2004).

<sup>2</sup> W. VÖLKER en su excelente obra *Scala Paradisi, Eine Studie Johannes Climacus und zugleich eine vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1968.

sendas de la nada, provoca las pasiones que desintegran a la persona; pero sobrecogida, reforzada, iluminada por el dinamismo de la resurrección, suscita en sí misma las virtudes, que la unifican y exaltan conforme al “misterio de Cristo”. Mas las virtudes no culminan en la “impasibilidad” (*apátheia*), sin connotación negativa alguna; al contrario, antes bien apuntan a una profunda paz (*hesyquía*), que no se complace en sí misma, porque se halla penetrada por el silencio de Dios, y se abre al infinito por encima de los seres y de las cosas. En esta situación no se ignoran las pasiones, sino que se ven lúcidamente brotar y esfumarse sin turbar lo más mínimo. Por tanto, la *apátheia* sintetiza todas las virtudes: “la diadema del rey no está elaborada de una sola pieza; la impassibilidad no alcanza su perfección si descuida una sola virtud, cualquiera que sea”<sup>1</sup>. Y, además de engendrar el amor, afina los sentimientos, permite sentir los seres y las cosas como desde el interior, vuelve más delicados y atentos las intuiciones, los pensamientos y los comportamientos.

Entre la definición del cristianismo: “imitación de Cristo en cuanto es posible a los humanos”<sup>2</sup>, y la definición de la caridad: “semejanza con Dios en cuanto es viable a los mortales”<sup>3</sup>, se incluye toda la doctrina de la *Scala*. Esta *imitación de Cristo*, que termina en semejanza con Dios, es a la vez participación en su muerte y resurrección gloriosa. Los distintos grados de la *Scala* no son etapas que se pasan; son conquistas. La compunción (*pénthos*<sup>4</sup>) y la iluminación permanecen vinculadas hasta el final de la vida, como la humanidad y la divinidad de Jesucristo. En esta memoria de la muerte que se transforma en memoria de Dios, debe ubicarse el don de lágrimas como carisma de la compunción. Y cuando el hombre recibe el *don de lágrimas*, es el Espí-

<sup>1</sup> J. CLÍMACO, *Scala*, 29,12.

<sup>2</sup> *Scala* I, PG 88, 633b: *mimêma Christou... kata tò dunatòn ànthrôpôn*.

<sup>3</sup> *Scala* 30,1156b: *Agâpê katà poiôtêta omoiósis Theoù kath'oson brotois êfiktôn*.

<sup>4</sup> Ver, *Das « pénthos »*, en W. VÖLKER, *Scala Paradisi, o.c. 164-187*; I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction spirituelle dans l'orient chrétien*, Roma 1944.

ritu que llora dulcemente en él. Las lágrimas espirituales son un agua bautismal que disuelve y ablanda la dureza del corazón. Ternura, *katányxis*, es otra palabra clave en el vocabulario *hesychasta*. Las lágrimas son de “dulzura” (*Juan de Cárpatos*). Lo contrario de la *sklero-kardía*, la dureza de corazón. El que se halla despojado de las “pasiones”, crucificado por la “memoria de la muerte”, purificado e iluminado por lágrimas carismáticas, se transforma en una inmensa ternura paterno-maternal, una gran capacidad de acoger sin juzgar, percibiendo siempre, más allá del pecado, el misterio irreductible de la persona<sup>1</sup>.

El cuerpo ascético de la *Scala* lo constituyen el mecanismo y el control de las pasiones con las obligadas renunciaciones. Las descripciones detalladas y las formas de ascetismo extremas que propugna, las remite a un espiritualismo origenista-evagriano; pero como en el pseudo Macario y en Diadoco, el combate está empapado de oración y del recuerdo de Jesús, que de hecho vienen a ser un correctivo al evagrianismo, puesto que el misterio de la encarnación es el punto de superación del hombre integral y no sólo de la inteligencia; lo cual supone una dedicación exclusiva y una ausencia de cualquier otra preocupación. Por eso Juan Clímaco llega a ser el gran teórico de la *hesyquía*<sup>2</sup>, clave de bóveda de todo el entramado ascético-monástico, como ocurren-temente lo define W.Völker<sup>3</sup>: La obra principal de la *hesyquía* (*silencio, quietud*) es un *estar totalmente libre de preocupaciones (amerimnía) respecto a todas las cosas razonables e irrazonables*. La *hesyquía* es el valladar de la quietud interior, estado del alma sumamente frágil, que no admite pacto alguno con la serie de preocupaciones. La quietud o es total o no existe: “Un pe-

<sup>1</sup> O. CLÉMENT, o.c. 121-123; M. LOT-BORODINE, *El misterio del “don de lágrimas” en el Oriente cristiano*, en *La dolorosa alegría* o.c. 143-209.

<sup>2</sup> Scal 26,14.23,163...; 28,1ss.

<sup>3</sup> *Der Hesychast als Höhepunkt mönchischen Daseins*, en o.c. 278ss, recordando la misma expresión de Juan Clímaco: «desde la *hesyquía* penetrar en el cielo (*ek tēs hesyquías eis ouranōn anérjesthai*).

lillo de nada turba la visión del ojo; y una preocupación mínima desvanece la *hesyquía*”<sup>1</sup>. Además, a Clímaco le gusta servirse del símbolo del ojo para calificar al monje: *el monje verdadero es un ojo interior que nada distrae... es aquel a quien una luz indefectible ilumina el ojo de su corazón*<sup>2</sup>.

Sin embargo la *hesyquía* no es un fin en sí misma; está asociada a la oración, al recuerdo de Jesús: “Que el recuerdo de Jesús se una a tu respiración; entonces comprenderás la utilidad de la *hesyquía*”<sup>3</sup>. A su vez, la oración va vinculada estrechamente a la presencia de la muerte. El monje debe vivir como si cada día tuviera que morir. La muerte es un objeto privilegiado del despojo de la mente, requisito para la oración pura. Pues “si provoca en nosotros una angustia inexpresable, conlleva al mismo tiempo una profundidad y un peso que vapulean nuestro mundo cotidiano, superan las fuerzas acumuladas en nuestra vida, inherentes a los requisitos de este mundo”<sup>4</sup>. Es relevante que la *continua meditación de la muerte* sustituya a la incesante meditación de las Escrituras, tan propia de la corriente monástica *cultivada*. La meditación de la muerte ha de ser la ocupación del monje en todo momento<sup>5</sup>, porque es fuente de dulzura y de sabiduría: “Se dice que el mar es insondable y se llama abismo sin fondo; lo mismo ocurre al pensamiento de la muerte, que lleva a la pureza; y la actividad del alma a un estado incorruptible”<sup>6</sup>.

La meditación de la muerte no entorpece ni paraliza la mente, todo lo contrario, funde la insensibilidad del corazón que es lo que verdaderamente endurece la mente<sup>7</sup>. Clímaco reaviva

<sup>1</sup> Scal 27,52.

<sup>2</sup> Scala 22,21.

<sup>3</sup> Scal 27,62.

<sup>4</sup> Cf. N. BERDIAEFF, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Paris 1935, 324. Ver, J. CASIANO, *Instit.cenob.* V,41; *Vid.Ant.* 19; cf. la “*metētē thanátou*” en Fedon 67d; SENECA, *Carta a Lucilo* 12,61.

<sup>5</sup> Scal I, 636d: en *diēnekeî mnēmē thanátou adolesjoûsa*.

<sup>6</sup> Scal 6,21.

<sup>7</sup> Scal 6,15. 796b: *analgesía kardías epôrôse noûn*.

en el monacato uno de los temas favoritos de la filosofía platónica, aunque con la diferencia de que en Clímaco la memoria-meditación de la muerte es un medio de adelantar la vida gloriosa en Cristo-Jesús como una vivencia real de la escatología. Por esta anticipación el monje soporta las duras asperezas de la ascesis<sup>1</sup>; de aquí su alusión al Juez de vivos y muertos. El asceta sinaítico enlaza estrechamente la meditación de la muerte con la oración pura, porque ambas requieren la expulsión de cualquier pensamiento y se condicionan entre sí, como las dos naturalezas de Cristo: "Algunos dicen que la oración es mejor que el recuerdo de la muerte; pero yo alabo las dos naturalezas en una sola persona"<sup>2</sup>. El esfuerzo continuo de la ascesis y la meditación de la muerte, junto con la hesyquía y la oración, centradas en el nombre de Jesús, son los medios más eficaces para lograr como objetivo supremo el arrebató en Dios<sup>3</sup>. Por eso describe el ideal del monje como aquel que, aun viviendo en un cuerpo terreno e impuro, imita el estado de los bienaventurados<sup>4</sup>.

"Ten gran ánimo y tendrás a Dios mismo como maestro de oración. Es imposible aprender a ver por medio de palabras, porque ver es un efecto de la naturaleza. Es también completamente imposible enseñar la belleza de la oración por el adoctrinamiento a otro. La oración no se aprende más que en la oración; ella tiene a Dios por maestro, que enseña al hombre la ciencia, concede el don de la oración al que ora, y bendice los años de los justos"<sup>5</sup>.

La falta de lectura-estudio se suple en Clímaco por una *intensa dirección espiritual*, como medio de esclarecimiento y de lucha contra la soberbia, una de las raíces más viciadas y difi-

<sup>1</sup>Scal 5,2.

<sup>2</sup>Scala 28,49.

<sup>3</sup>Scal 29,4.

<sup>4</sup>Scal 1.10.

<sup>5</sup>Scal 27, 67.

les de desarraigar<sup>1</sup>; por este motivo el monje inexperto descarga su conciencia a la luz de los consejos del anciano, que lleva siempre la marca carismática<sup>2</sup>.

Clímaco y los *hesycastas* leían la Escritura y las obras de los padres espirituales sólo lo indispensable para mantener vivo lo que habían aprendido en sus catequesis. Estaban convencidos de conocer suficientemente la teología y lo único que pretendían era insistir en los medios de hacerla vida; quizá por esto los hesycastas se desenvolvían con soltura en los ámbitos de la antropología, la psicología, la demonología. Por otra parte daban por supuesto a la inteligencia humana la imposibilidad de penetrar en los misterios de Dios; no valía la pena por tanto afrontar cualquier riesgo en semejantes andanzas; únicamente bastaba con facilitar la contemplación por connaturalidad en la participación de la vida misma de Dios, la *caridad*. Tal contemplación por connaturalidad evocará entre los *hesycastas* el sentimiento de lo sobrenatural consciente. ←

Debemos recordar que el vocabulario de Clímaco ha sido particularmente familiar entre los *hesycastas* bizantinos de los siglos XIII y XIV, que practicaban la *oración mental unida a la respiración*. El Sinaíta concebía la deificación como una comunión del hombre integral con Cristo transfigurado. Esto es lo que viene a significar exactamente el *recuerdo de Jesús*, que no es una simple meditación acerca del Jesús histórico, ni sobre un determinado episodio de su vida. La tradición espiritual oriental pone constantemente en guardia frente a toda evocación, mediante la imaginación, de figuras exteriores en la mente. El monje está siempre llamado a realizar en sí mismo, en su corazón, la realidad objetiva de Cristo transfigurado, que no es ni una imagen, ni un símbolo, sino la realidad misma de la presen- ←

<sup>1</sup> Cf. I. HAUSHERR, *La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, en *Théologie de la vie monastique*, Poitiers 1961, 406-410.

<sup>2</sup> Scal 1; 4; 26.

cia de Dios por los sacramentos, independientemente de cualquier forma o fantasía.

#### Hesycasmo bizantino en los siglos XIV

Se ha escrito a menudo que la renovación *hesycasta* en Bizancio se originó en el Sinaí, de donde Gregorio el Sinaíta habría llevado la praxis de “la oración del corazón” para aclimatarla en la *Santa Montaña* de Athos. El biógrafo de Gregorio presenta las cosas de esa manera. Al margen de algunas exageraciones habituales en los hagiógrafos, la importancia de Gregorio ha sido trascendental, sobre todo en los países eslavos, para la difusión del *hesycasmo* en el siglo XIV. Gregorio, oriundo del Asia Menor debe su sobrenombre a su larga estancia en el monasterio del Sinaí, donde las tradiciones de Juan Clímaco seguían vivas. Su biógrafo cuenta que compartió su tiempo entre la oración y el estudio, y que superó en ciencia a todos los monjes de su monasterio. No es al Sinaí, sin embargo, sino a Creta a donde se trasladó y en donde un monje llamado Arsenio le inició en el “control de la mente” y en la “oración pura”. Pasó luego a la península athonita en donde trató de instalarse, concretamente en la ermita de Magula, que se convirtió en foco de atracción de numerosos discípulos. Hacia 1325 los monjes athonitas fueron víctimas de las incursiones de los turcos, y Gregorio tuvo que abandonar Athos. Se refugió en Paroria, en las fronteras del Imperio bizantino y de Bulgaria. Desde estos rincones el *hesycasmo* se propagó por los países eslavos.

Gregorio presenta la espiritualidad de la oración pura como un conocimiento profundo del psiquismo de los monjes. Doctor de la *hesyquía*, es muy explícito en preferir la vida eremítica al monasterio cenobítico. La oración litúrgica –o salmodia– queda, para él demasiado exterior para contribuir en sí misma a la restauración del “recuerdo” divino. Sin embargo, los maestros *hesycastas* del siglo XIV no fueron tan negativos ha-

cia la salmodia. Parece como si Gregorio el Sinaíta, hubiera reforzado la corriente más individualista, y más espiritualmente fiel a Evagrio Póntico entre los hesycastas bizantinos.

Hubo otros personajes que desempeñaron antes de Gregorio el Sinaíta, una función comparable a la suya. Un nombre desconcertante se halla en el centro de las discusiones que conciernen al *hesycasmo*: Nicéforo el Hesycasta. Gregorio Palamas se refiere a él como a un italiano convertido a la ortodoxia; monje en la *Santa Montaña* después de haber sido, en Constantinopla uno de los adversarios más intransigentes a la política de Miguel VIII el Paleólogo (1261-1282). Como muchos otros “italianos” llegados a Bizancio en esta época, Nicéforo era un griego de Calabria o de Sicilia. Nada más sabemos de su vida, a excepción de haber dejado un breve tratado *Sobre la guarda del corazón*, y que tuvo numerosos discípulos entre la elite espiritual de la Iglesia de Bizancio. Cerca de Karyes, la capital de la república monástica athonita, se localiza generalmente la ermita en donde vivió.

Nicéforo concretiza con gran precisión la función que Macario asignaba al corazón en la oración. Su método de oración se cimenta en una antropología que Macario compartía a grandes rasgos, pero cuyo origen primero es semítico. La concepción bíblica del hombre como un todo psicofísico indivisible, predomina en la espiritualidad monástica de Bizancio, a pesar de siglos de tendencias dualistas neoplatónicas. La ascesis corporal propuesta por Nicéforo, deriva de esta constatación tan simple como que toda activación psíquica tiene una repercusión somática. El cuerpo, de una manera sensible e imperceptible, participa en todo movimiento del alma, ya se trate del sentimiento, del pensamiento abstracto, de volición o incluso de experiencia trascendente. Lo más contestable en él son las concepciones puramente fisiológicas que presuponen algunas de sus expresiones; aunque, por supuesto, esta fisiología sea familiar a la bíblica. “El corazón es la parte maestra; posee la hegemonía del cuerpo;

y es en él donde el Creador ha depositado la fuente del calor innato, en conexión con los pulmones, que desempeñan una función refrigerante, e intervienen en la respiración y en la emisión de la palabra<sup>1</sup>.

Para la *Filocalía*, heredera en este punto de la antropología bíblica, el corazón aparece como el centro propiamente personal del hombre donde todos los sentidos y todas las facultades confluyen y se armonizan abriéndose a la trascendencia. El corazón profundo, propiamente espiritual, del que el corazón físico es en cierta medida el símbolo, está revestido de la gracia bautismal. Es un abismo de luz, pero que permanece a menudo herméticamente cerrado, inconsciente, más exactamente “supraconsciente” en el sentido que confiere a este término el “psicoanálisis de la existencia”. Se nos escapan dos esclarecimientos, particularmente durante la infancia y, más tarde, cuando su envoltorio de lodo se endurece (*el corazón de piedra*), se cuartea en determinadas ocasiones-límites vinculadas al amor, a la muerte o a la belleza. Parece que los ascetas denominan también al corazón como el abismo sombrío del subconsciente. Esta inconsciencia es a la vez individual en sentido *freudiano*, colectiva y pan-humana en sentido *jungiano*, e incluso cósmica en el sentido del dramaturgo y filósofo rumano *Luciano Blaga*. De aquí las expresiones que hallamos en las Homilías del Pseudo Macario, y que extienden su eco hasta en Dostoievski, acerca del corazón como campo de batalla de la luz y las tinieblas.

Hay que reconocer, no obstante que Nicéforo no asigna a esta fisiología un papel esencial en su espiritualidad. El método psicofisiológico únicamente es un medio entre otros para mantener la *atención* o *guarda del corazón* que, siendo una condición necesaria a la verdadera oración, no constituye ni su esencia, ni el fin último. En eso, a primera vista pudiera parecer que la ora-

<sup>1</sup> Cf. A. GUILLAUMONT, *Le sens du nom de cœur dans l'Antiquité*, en *Études Carmélitaines*, 1950, 77.

ción *hesycasta* cristiana se distinguiera radicalmente del yoga hindú y del *dhikr* sufi-musulmán que son técnicas, con mayor o menor automatismo, útiles al estado místico pretendido<sup>1</sup>. Es el criterio del teólogo bizantino francés, Jean Meyendorff, difícil de asumir sobre todo respecto a la oración monológica del sufismo. El *dhikr* es la contemplación de la realidad Inmutable y la desaparición de la realidad creada, cuando *las voces se apagan ante el Misericordioso y no oyes más que un murmullo*<sup>2</sup>. El *dhikr* es además *una presencia que te deja ausente y cuya contemplación se apodera de tí*<sup>3</sup>. Suscita en quienes viven esta presencia oracional un constante dinamismo de inadaptación a los criterios y formas de vida de este mundo<sup>4</sup>. En el siglo XIII se dieron contactos personales frecuentes entre monjes cristianos y el Islam<sup>5</sup>. Una

<sup>1</sup> Ver en J. MEYENDORFF, *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, 64; ID, *Initiation à la théologie Byzantine*, 103; el *dhikr* requiere también el conocimiento del corazón y el descubrimiento y control de sus enfermedades. Cf. ABÛ HAMID AL GHAZÂLÎ, *Maladies de l'âme et maîtrise du cœur*, Cerf, Paris 2007.

<sup>2</sup> El “tú” del discurso desapareció entre nosotros / Y con él me desprendí de la multiplicidad.

/ Tu sagacidad no te permite ver en la dualidad Uno / como tampoco hay certeza en la lejanía.

Porque quien invoca el Nombre, se convierte en una Realidad sin rastro de criatura o, si prefieres, se trata de una unión sin diferencia alguna, o tejido sin costuras (ABU MADYAN DE SEVILLA, *El fruto de las Palabras inspiradas, comentario por ayj Ahmad al-'Alaâwî*. Córdoba 2007, 160.

<sup>3</sup> *Mi dicha es verte y que me veas./*

*Y a mí Te acerques sin cesar./*

*Mi vida es encontrarte cada día./*

*Y no necesito nada más./*

*Si estar conmigo es tu deseo./*

*Te juro, no me molesta el desprecio.*

El *dhikr* es un imán para el invocador, porque se apodera de él con su simple presencia, tal y como el hierro es atrapado por el imán. Así el *dhikr* saca al invocador de sí mismo, lo aísla de su percepción sensorial y de sus semejantes y lo sitúa en la presencia de su Señor. Es entonces cuando el Invocado le hace olvidar la existencia de la invocación (*Ibid* 161).

<sup>4</sup> Ver las setenta y una figura que presenta IBN ARABI, *Los sufís de Andalucía*, Málaga 1990.

<sup>5</sup> Cf. M. ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado. Estudios del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, 3ª Ed. Hiperion, Madrid 1999, 176ss.

(1  
n  
d  
g  
f  
c  
C  
e  
b  
C

oración del Nombre divino, característica de algunos, conocidos como “onomólatras” vinculada a la respiración, estaba extendida en ambientes musulmanes sufíes; por eso resulta imposible negar una compenetración de dos espiritualidades<sup>1</sup>. Toda doctrina está vinculada a la mente; pero la doctrina mística, que corresponde a la “ciencia de la certeza”, envía a la mente una llamada a trascenderse en sí misma. El Nombre divino es la síntesis de toda verdad y, por tanto, la raíz de toda doctrina; y como tal ofrece la certeza al corazón y a los elementos del alma que le son mediatos. Bajo este aspecto, “el Nombre” ofrece una extensión transformante de sí mismo a la mente y sus aledaños y con ellos a toda la persona que lo invoca<sup>2</sup>. Pero no se trata de un *mantra*, sino de una relación; la oración no significa un paso del ego al *Sí-mismo*, sino comunión del ego pecador con el *Otro*. Grito de ayuda, celebración confiada, sello de bendición, la oración es en nosotros el impulso del Espíritu que nos hace confesar que Jesús es el Señor y, en él y con él, atreverse a llamar Padre, *Abba*, al *Inaccesible*.

Pero este paralelismo subraya el contraste entre el uso musulmán y la interpretación cristiana de un mismo fenómeno psicofísico: en los monjes cristianos –pese a posibles alteraciones y confusiones, inevitables en el clima popular– la oración respiratoria ha llegado a ser inseparable de una mística sacramental y de una teología de la gracia.

<sup>1</sup> Cf. L. GARDET, *Un problème de mystique comparée; la mention du Nom divin – dhirk – dans la mystique musulmane*, en *Revue Thomiste* 1952, III, 642-679; 1953, I, 197-216)

<sup>2</sup> Esta extensión del Nombre divino *Allâh* en el sufismo recibe el nombre de *shahâdah*, y es el testimonio divinamente revelado que no hay dios más que Dios (*lâ ilâha illâ ‘Llâh*); y obliga al centro de la conciencia a retirarse hacia el interior en dirección del corazón. “La *Shahâdah* expresa los dos puntos de vista, lo relativo y lo absoluto, en la misma substancia. Sus letras cristalizan en palabras... pero si se descompone en letras, se constata que sólo existen éstas: alif, lâm, y hâ, que son las letras del Nombre Supremo” (cf. M. LINGS, *Qu’est-ce que le soufisme?* Paris 1977, 80ss, 91.

## BASE DEL HESYCASMO Y SUSTRATO DE LA FILOCALÍA

### I. Evagrio Póntico

Originario del Ponto († 399), en Asia Menor, amigo y discípulo de los grandes capadocios Basilio y los dos Gregorios, el de Nisa y el Nacianzo. Ha sido el primer intelectual que abrazó la vida anacorética en el desierto de Egipto. Además no se contentó con entregarse a la ascesis, sino que intentó integrarla en un sistema metafísico y antropomórfico de inspiración platónica.

Para Evagrio la oración adquiere cuerpo de ciudadanía exclusiva en el ambiente anacorético. Los monjes voluntariamente aislados de la comunidad eclesial, consagrados al combate contra los poderes demoníacos, que muy frecuentemente se manifestaban a través de necesidades físicas y pasiones carnales, veían en los preceptos del Nuevo Testamento sobre la oración el medio más seguro de permanecer en contacto con el don de la Redención, según la expresión evangélica: *Esta especie no puede salir más que por la oración (Mc 9,29). Orad sin cesar (ITes 5,17)*. Solos con Dios, consideraban naturalmente la oración individual como el elemento positivo esencial de la espiritualidad cristiana, y el broche de todas las prácticas ascéticas. Teniendo en cuenta que habían dejado todas las actividades que contribuyen en la sociedad cristiana a la edificación del Cuerpo de Cristo –en la misión, en la enseñanza, en la entrega a los demás y en la práctica regular de los sacramentos– sólo les quedaba la oración como recurso único de sus vidas. Mediante la oración lograban los frutos del bautismo; y en ella, el conocimiento de Dios.

Evagrio, aunque ha sido el primer gran codificador de la doctrina monástica sobre la oración, en más de un estudioso suscita sus dudas acerca de si su oración propugnada es auténticamente cristiana; porque una oración sin apenas referencia al Jesús de la historia y a la dimensión sacramental del cristiano,

con esqueleto neoplatónico, aunque con alguna que otra alusión a la Escritura, ¿podría calificarse de cristiana? Discípulo de Orígenes, ¿no ha transformado el profetismo de los monjes en un intelectualismo espiritualista? Lo que asume claramente de su gran maestro es que la vida cristiana es un combate; eso sí, enmarcado en su concepción neoplatónica de la divinidad natural de la mente (*noûs*) humana; desde donde se proyecta la ascesis monástica, no tanto como un testimonio aportado por la materia acerca de la presencia en nosotros del Reino de Dios, sino como una *des-encarnación* de la misma mente que, en la oración, debe entregarse a su “actividad propia”.

Más tarde, la tradición del monacato ortodoxo se sintió obligada a aplicar a esta doctrina o teoría un serio correctivo. Esa oración incesante e intelectual debía transformarse en la llamada “oración de Jesús”. Porque ¿no es acaso la persona de Cristo finalmente el criterio único y la sola regla de la espiritualidad cristiana?<sup>1</sup> Sin embargo, la noción de *noûs*, “mente”, ha asumido algo esencial que lo distingue del *noûs* de la filosofía neoplatónica. El *noûs* evagriano está de alguna manera *cris-tificado*. Y eso es ya un factor irreductible.

Evagrio proporciona además un importante desarrollo ontológico al sistema origeniano. Según él, Cristo no era el “*Logos*” que se encarna; era sólo un “*noûs*” (mente), que no había incurrido en el pecado original y al que no concernía la catástrofe de la materialización. Tomó un cuerpo, es cierto, pero para mostrar al hombre el camino que le llevara a restaurar su unión original con Dios<sup>2</sup>. Apoyándose en este principio, Evagrio se yergue como uno de los grandes maestros de la “oración mental”. En la laura de San Sabas, en Palestina, centro de contro-

<sup>1</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959, 22; Id. *Initiation à la Théologie orthodoxe*, Paris 1959, 22; Id. *Initiation à la Théologie Byzantine*, Paris 1975, 37,90-93.

<sup>2</sup> Cf. A. GUILLAUMONT, *Les kephalaia gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962, 156-160.

versias origenistas y antiorigenistas, algunos monjes pretendían ser “iguales a Cristo (*isocristoi*)”, porque habían restaurado, mediante la oración y la contemplación, aquella relación primigenia con Dios que se daba en Cristo<sup>1</sup>.

Pero, ¿en qué basa Evagrio la oración? En un sistema antropológico semignóstico donde el hombre es por naturaleza “mente” (*noûs*), intelecto puro. Pero la “mente” a causa del libre albedrío cayó en tiempos ancestrales de su rango y se convirtió en “alma” (*psyquê*)<sup>2</sup>. Por eso afirma: “El alma (*psyquê*) es la mente (*noûs*), que por negligencia y saciedad cae de la unidad; y por falta de vigilancia se rebaja al nivel de la *praxis*”<sup>3</sup>. En este momento es cuando aparece el entramado de las pasiones, precisamente cuando la mente, mediante el alma, queda encerrada en un cuerpo material. Pues “la mente al caer de su rango primitivo se hizo alma; pero de nuevo volvió a caer, y se transformó en cuerpo”<sup>4</sup>.

Mente (*noûs*), alma (*psyquê*), cuerpo (*sôma*), una unidad en triple menesterosidad. Y a pesar de que la mente no haya perdido su capacidad de contemplación, lamenta su situación pesadamente. Hay en ella un remanente de energía que le incita a liberarse. Es un deseo innato de contemplar a Dios, un intento de reproducir la primitiva creación, el regreso a los orígenes. Pero

<sup>1</sup> Esta forma de origenismo extremo fue condenado por el concilio de Constantinopla en 553; entonces se quemaron los escritos de Orígenes y de Evagrio. Sólo se conservaron fragmentos en traducciones latinas y siríacas o bajo ciertos pseudónimos (cf. J. MEYENDORFF, *Initiation à la Théologie Byzantine*, o.c., 37-38). Por eso “los 153 Capítulos sobre la oración” se salvaron en griego al ser atribuidos a san Nilo; mientras que las versiones siríacas y árabes aparecen bajo la auténtica paternidad de Evagrio; bien que los manuscritos siríacos son muy anteriores a los griegos (cf. I. HAUSHERR, *De oratione d'Evagre le Pontique en syriaque et en árabe*, en OCP 1939, 12).

<sup>2</sup> Carta a Melania, su mentora espiritual. Cf. W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, en *Abhandlungen der königlichen gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen and Philologisch. Historische, Neue Folge Band XIII*, 2, Berlin 1912, 618.

<sup>3</sup> *Kephalaia gnóstica III*, 28.

<sup>4</sup> *Ibid*, IV, 13.

¿cómo lograrlo? Evagrio intuye que el medio por antonomasia es la oración, definida como “ascensión o subida de la mente a Dios”<sup>1</sup>. Pero esta subida la reduce a un mero desescombro, a un despojo radical de la ganga adherida a la mente. En líneas generales, es un despojo del “amor a sí mismo”, “el ego” (la *filautía*) –como especificará más tarde Máximo el Confesor– que es la madre y fuente de pensamientos, fantasmas y divagaciones (*logismoi*); en general, de los malos pensamientos. Aquí los “padres népticos” (*despiertos*), reforzando el “control del corazón” precisan la cualidad de la *diorasis* o la gran “agudeza clarividente” en su capacidad de atravesar el revestimiento enlodado de inconsciencia que separa el corazón de la mente, y de desligarlos del flujo psíquico de los pensamientos, y de imágenes asociadas que invaden sin cesar. Más aún, la *diorasis* revienta los “pensamientos”, como a los “hijos de babilonia” del salmo, lanzándolos contra la roca del Nombre de Jesús. Pero se requiere que al instante de brotar del subconsciente, sean escrutados antes de que se consoliden y canceren: su carga de obsesión queda desintegrada por la invocación precisa del Nombre de Jesús.

Estos “pensamientos” son siempre nocivos por una doble causa: distraen de Dios, y adhieren la mente a las realidades sensibles. Por ello, excitan lo pasional del alma (*epithymetikon*), y surgen las pasiones (*pathê*), que precisamente nutren “el ego” (la *filautía*). Evagrio enumera ocho: gula, fornicación, avaricia, tristeza, cólera, tedio, vanagloria, orgullo<sup>2</sup>, que son la raíz de los ocho pecados llamados capitales<sup>3</sup>. Aquí está atenazada la mente, pero con necesidad imperiosa de liberarse tanto de las pasiones como de los “pensamientos” y de los sentidos.

<sup>1</sup> De orat. 35.

<sup>2</sup> Tratado práctico 6, en Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1955, 138; en la Filocalía los Padres destacan de entre ellas: la vanagloria y la gula.

<sup>3</sup> Esta clasificación de las pasiones fue asumida por Juan Casiano, Juan Clímaco, Máximo el Confesor y otros autores ascéticos.

Todo este conjunto de adversarios se personifican en demonios<sup>1</sup> –para Evagrio, los demonios suponen la terrible prueba del desierto. En la ciudad no existen. Ahí las tentaciones llegan desde fuera. En la soledad emergen sus atisbos de las profundidades del alma. Descubrimos en nosotros mismos abismos de locura, un vacío puro y simple, una angustia vertiginosa que la pantalla de las demás criaturas nos encubría hasta entonces. No nos pertenecemos en absoluto. Potencias oscuras nos tienen cautivos.

“Los demonios sostienen una enorme guerra contra nosotros, para impedirnos saber; pero aplicándonos, aprendemos”<sup>2</sup>. “Cuando los pensamientos acuden a agitarnos prediciendo que en la noche los demonios vendrán en forma de estrellas deslumbrando nuestros ojos, hay que arrojarnos de rodillas en esta hora de tentación y persistir en la oración”<sup>3</sup>.

El eremita se esfuerza en lograr la experiencia espiritual a la que aspira y, ante este objetivo, deja perecer su ser de carne y hueso. Entonces resulta comprensible que el mundo de sus instintos, hollado a sus pies, reaccione suscitando todo un cortejo de proyecciones indeseables en grado sumo. Pero la esfera de su mente, su mundo espiritual, responde por su parte con proyecciones de naturaleza positiva; lo que, en la perspectiva de nuestra razón analítica, no puede más que suscitar la sorpresa que brota de lo inesperado. En semejante situación, la esfera espiritual del ser no parece sufrir insuficiencia o carencia alguna; antes al contrario, el sujeto le prodiga lo mejor de su entrega y de su atención; se abandona a ella y le consagra oraciones, recogimientos, meditaciones y demás ejercicios espirituales.

Lo que el eremita espera no es la tangibilidad física de algo terreno, sino la sublime intangibilidad de una visión del espíritu. Esta experiencia inmediata tan esperada es en sí una compensa-

<sup>1</sup> De orat. 91,92.

<sup>2</sup> Carta 1.

<sup>3</sup> Antirrh. 83.

ción suprema del vacío y del incumplimiento del ritual y de las formas tradicionales. Y entonces, un buen día, surge ante sus ojos una *imagen numinosa*, que no ha creado y que es tan “real”, porque está activa, como los fantasmas suscitados por sus instintos frustrados. Si las ilusiones del mundo lesionador de sus instintos le parecían poco deseables, estas imágenes numinosas le parecen bienvenidas a causa de su espontaneidad y su realidad.

Y mientras los contenidos numinosos se muevan más o menos en los límites asignados a sus formas tradicionales, el eremita no sentirá motivo alguno de inquietud. Pero cuando comienzan a traicionar sus atavismos por rasgos inhabituales o chocantes, cuestionamientos o dudas penosas, comenzará entonces a preguntarse si esas imágenes tan queridas no son también ilusorias y espejismos de sus sentidos. Puede suceder que una revelación que, al comienzo, pareciera de origen divino, se revelara de repente como una “diabólica fraus”, un engaño diabólico. Pero ¿en qué se distingue una cosa de otra? El único criterio posible es la tradición y no, como en el caso verosímil, una confrontación ilusoria o real, la realidad o la irrealdad.

Y sin embargo, la estructura del fenómeno es la misma: para el hambre corporal el ser necesita alimentos terrenos; y, para el hambre del alma, necesita contenidos numinosos que, por su misma naturaleza, son arquetipos; y que, desde siempre, han constituido una revelación natural. El simbolismo cristiano descansa, como todas las demás representaciones religiosas, en primicias arquetípicas cuyo origen se pierden en la prehistoria. La representación simbólica, por su naturaleza original, procede de la totalidad e incluye todos los instintos y los intereses humanos posibles. Es lo que constituye precisamente la numinosidad del arquetipo.

Por eso se le encuentra siempre de nuevo en la historia comparada de las religiones, bajo aspectos religiosos y espirituales unidos a manifestaciones de la sexualidad, del hambre, del instinto de combate y de poder. Además, la simbólica reli-

giosa en orden a una época dada estará marcada de manera peculiarmente llamativa con el *sello del instinto* que, en esta misma época ofrece, por un motivo u otro, la mayor actualidad; o que otorga más o villo para enredar al individuo.

Hay sociedades en las que el hambre es más importante que la sexualidad; y al contrario. Así nuestra civilización se enreda menos en tabús alimenticios que en limitaciones sexuales. La sexualidad desempeña incluso en la sociedad moderna el rol de una divinidad ofendida, que sabe manifestar sus exigencias de manera indirecta en los ámbitos más inesperados: así se manifiesta en el corazón mismo del psiquismo, en donde erige en dogma la pretensión de reducir la mente a una representación sexual<sup>1</sup>.

En la vida de Antonio, “el diablo le sugería pensamientos impuros; pero él fortalecía su cuerpo mediante la fe y los ayunos. El diablo, ese miserable, venía a tomar por la noche el aspecto de una mujer imitando perfectamente sus contoneos con el único fin de seducir a Antonio. Pero él ponía a Cristo en su corazón, y reflexionando en la nobleza que el hombre le debe, y en la dimensión espiritual del alma, apagaba el tizón del enemigo”<sup>2</sup>.

El eremita concibe así toda la espiritualidad cristiana como una desmaterialización. “Quien ama a Dios se despoja de todo pensamiento pasional e implora el don de lágrimas confesando la propia iniquidad para obtener el perdón de Dios<sup>3</sup>. La compunción es fundamental en este proceso de liberación<sup>4</sup>. Y que la mente se refugie en el Señor y diga con lágrimas levantando los ojos al cielo: “Señor Jesucristo, poder de mi salvación, inclina a mí tu oído, date prisa en liberarme. Se un Dios protector, un lugar de refugio, y sálvame”. El resultado de este combate es una

<sup>1</sup> Cf. C.G. JUNG, *Un mythe moderne*, Paris 1961, 86-93.

<sup>2</sup> *Vida de Ant.* 5,4-5; Ver también L. BOUYER, *La vida de san Antonio. Ensayo sobre la espiritualidad del monacato primitivo*, Las Huelgas, Burgos 1989, 77ss. La vida de Pacomio alude también al diablo transfigurado en mujer (cf. *Pachomii vita prima* 19 (Ed. P. Halkin 12; *Pachomii vita altera* 10 (*Ibid* 175).

<sup>3</sup> EVAGRIO, *Orat* 5.

<sup>4</sup> *Ibid*, 4;8.

sabiduría práctica. El mantenimiento de esta actitud introduce al anacoreta en un estado de oración, que es estado de *apátheia* (no pasional), y que es el factor de la más alta intelección; porque la mente queda ciega, sorda y muda, a toda percepción de los sentidos: “Con lágrimas, por la noche, invoca al Señor, sin que nadie se dé cuenta que oras; y encontrarás gracia”<sup>1</sup>.

Orar es la actividad propia de la mente. La oración brota de la dulzura, en la *apátheia* y ausencia de cólera: La oración sin distracciones es la más alta intelección. Y si verdaderamente ambicionas la oración renuncia a todo para obtenerlo todo<sup>2</sup>. Nunca tendrás oración si te hallas embarcado en cosas materiales, y agitado con inquietudes continuas; pues la oración es la suspensión de pensamientos (*apóthesis noêmátôn*). Quizá sea ésta la más clara expresión de la oración en Evagrio consecuente con su sistema. Y en otro lugar dirá: “La oración es un estado de la mente, demoleedor de todos los pensamientos terrenos”<sup>3</sup>. Supone un combate que culmina en victoria como una vuelta a su estado natural. Por eso al culminar este regreso, “conversa” con Dios sin intermediario alguno. Se trata de la “oración pura” (*proseujê kathara*)<sup>4</sup>. La mente desnuda es su propia perfección, y se une a la contemplación inconcebible de la Trinidad en un estado de “ignorancia infinita” (*apérantos agnósia*)<sup>5</sup>. Dichoso el que ha llegado a esta ignorancia intransferible<sup>6</sup>. Incluso aquí el amor crece sin limitaciones, porque es la vida de la Trinidad<sup>7</sup>.

<sup>1</sup>Id. *Exhortación a una virgen* 25.

<sup>2</sup>Orat 34.

<sup>3</sup>Cent. Suppl.29.

<sup>4</sup> Cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, Paris 1960, 19.

<sup>5</sup>Carta 3,88; *Pract* I,59; cf. I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, en *OCP* 1966,38-49.

<sup>6</sup>Cent 3,38.

<sup>7</sup>Orat 118.

Pero respecto a la Trinidad en Dios Evagrio manifiesta un conflicto pues “la Divinidad no tiene cantidad ni figura”<sup>1</sup>. Es posible, como apunta Irenée Hausherr, que encontrara en la carta 243 atribuida a Gregorio de Nacienzo la solución de su aprieto pues en el momento de redactar las *Centurias*, ya había dado con la solución a su dificultad: la Trinidad no es una trinidad numérica<sup>2</sup>; está más allá de los números, pues es “incuantitativa” siendo tres. Pese a todo, nunca Evagrio integró en su mística la teología trinitaria. Es cierto que alude más de una vez a la expresión “contemplación de la Santa Trinidad” donde ni el Padre en cuanto Padre, ni el Hijo en cuanto Hijo, ni sobre todo el Espíritu Santo desempeñan una función apreciable en la elevación de la mente. “Santa Trinidad” no es más que la apelación cristiana de la divinidad, de la “Mónada”. El mismo tratado *sobre la Oración* mantiene el marchamo de su autor. A pesar de todo la teología que es el fin supremo de la vida cristiana, la mística evagriana queda en un nivel más filosófico que teológico, al menos en el sentido trinitario, según opinión de Hausherr<sup>3</sup>.

Por otra parte, ser monje es la expresión de la oración pura; es vivir la naturaleza primigenia de la mente en su desnudez y a través de ella, vivir la gran comunión con el mundo de la gnosis ilimitada, y unirse a todo<sup>4</sup>. Tener mente de monje es orar continuamente, es ser teólogo<sup>5</sup>. ¿Qué más se puede pedir? Es la auténtica mística, la ciencia de Cristo, que no necesita un alma dialéctica sino un *alma diorática*, una auténtica experiencia intuitiva del misterio de Dios aceptado en la hondura del propio misterio del hombre.

Después de este somero recorrido surgen una serie de preguntas, que en Evagrio no tienen respuestas: ¿Qué es del *pneuma*

<sup>1</sup> Cent 67.

<sup>2</sup> Cent VI, 10-13.

<sup>3</sup> I. HAUSHERR, *Les Leçons d'un contemplative*, o.c. 98-99.

<sup>4</sup>Orat 124.

<sup>5</sup>Orat 60.

*bautismal?* ¿Dónde se halla el principio de liberación, inscrito en el hombre como un don? ¿Qué es del humanismo del Evangelio y de la personalidad humana de Jesús? Evagrio radicaliza la enseñanza de su maestro, Orígenes; y en cierto modo la unidimensional. Por eso la convierte en un “*méthodos*”, un módulo de praxis orante, que sucesivas generaciones monásticas supieron aprovecharse bien. Sin referencia de momento a la *oración del corazón*, su *oración de la mente* es equivalente, y los elementos que coadyuvan a la oración profunda los hallamos en sus secuaces.

Evagrio nos ofrece un hondo conocimiento del mecanismo de las profundidades del hombre. Es un auténtico psicólogo del inconsciente, y no precisamente un teórico, sino un curtido en el crisol de la experiencia combativa.

## II. Pseudo Macario y la mística del corazón

El nombre de Macario está vinculado a las llamadas “Homilías espirituales”, que no pertenecen al Macario de Egipto, sino a un autor desconocido del siglo V, probablemente mesopotámico, al que se le atribuye el nombre de Pseudo Macario. Ofrece una antropología muy distinta de la de Evagrio. Evagrio, esencialmente platónico, concebía al hombre como una mente prisionera en la materia. Por eso, el cuerpo es incapaz de participar en la espiritualidad, como tampoco el mismo espíritu *encarnado*. El supuesto Macario en cambio, enmarca su enseñanza sobre la oración en una antropología monista, directamente inspirada en la Biblia y con un cierto eco estoico: el hombre es un ser completo; y como tal, debe entrar en contacto con Dios. En otras palabras, el hombre es un todo psicosomático, destinado a ser deificado en cuanto tal. De esta antropología dimana una espiritualidad fundada en la realidad del bautismo y de la eucaristía en cuanto medios de unión a Cristo y de deificación de la existencia humana en todas sus facetas, comprendida la corporal. “El fuego que vive en el interior, en el corazón aparecerá

entonces abiertamente en el último día, y realizará la resurrección de los cuerpos”<sup>1</sup>.

La mística macariana está completamente cimentada en la Encarnación del *Logos*. Por tanto, la vida monástica no estriba en la restauración de la “actividad propia de la mente”, sino en una realización más plena de la gracia bautismal. La oración incesante del monje no tiene como objetivo liberar la mente de los lazos carnales. Simplemente le facilita el acceso desde esta vida a una realidad escatológica, el Reino de Dios, que envuelve su mente y su cuerpo en la divina comunión. La persona humana, toda entera, cuerpo y alma, ha sido creada a *imagen de Dios*, y así es llamada a la gloria divina.

El intelectualismo platónico de Evagrio saca al hombre de la historia visible para hacerlo entrar en el más-allá, de alguna manera espacial y completamente extraño a la materia. La mística de Macario, por el contrario, hace penetrar el Reino de Dios en el mundo visible, para liberarlo de las garras de Satán y hacer destellar en él, por anticipación, la luz del mundo futuro: el Jesús histórico y divinizado en su pascua, que vino y que vendrá, y que está sacramentalmente presente en la Iglesia, es para Macario el núcleo de la vida espiritual del monje.

“El Dios inexpresable e incomprensible se ha abajado, en su bondad; se ha revestido de miembros corporales, y ha *circunscrito* su propia gloria. En su clemencia y en su amor para con los hombres, se transforma y se encarna, y se mezcla con los santos, devotos y fieles; y llega a ser “un Espíritu” con ellos, según la palabra de Pablo (*1 Cor 6,17*), alma en el alma e *hypóstasis* en la *hypóstasis* [*substancia en la substancia*], por así decirlo, a fin de que el ser vivo pueda vivir en la plenitud, sentir la vida inmortal y participar en la gloria incorruptible”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Hom 11,1.

<sup>2</sup>Ibid 4,10.

“Los cristianos pertenecen a otro mundo. Son hijos del Adán celeste, una raza nueva, hijos del Espíritu Santo, hermanos luminosos de Cristo, semejantes a su Padre: el Adán luminoso”<sup>1</sup>.

Para el Pseudo Macario la vida cristiana, y particularmente la oración ininterrumpida de los monjes, tiene como objetivo manifestar el fermento de la gracia que los cristianos poseen desde ahora en sí mismos, y que prepara en ellos la llegada del Reino. El lugar por excelencia de esta gracia es el corazón, que es concebido en un sentido metafórico y simbólico, como el interior del hombre, por oposición a su exterioridad. Y de una manera específica, en cuanto órgano corporal, es la sede de la vida mental, moral y espiritual<sup>2</sup>. Hablar del “corazón” es un intento de comprender la unión misteriosa del alma y del cuerpo, de lo humano y de lo divino. Y esto expresa simplemente una tentativa frustrada de aproximación al infinito, a lo invisible, a través de lo finito. Esta unión *cuerpo-alma* no se concibe aquí como un andamiaje, como si dos elementos, antes de formar esta unidad original, tuvieran una inteligibilidad propia. La esencia del espíritu humano es precisamente el ser una forma corporal; y en esto y por esto es espíritu; también, por su parte, el cuerpo humano no es un cuerpo animal, sino un cuerpo animado por el espíritu. De este modo el término “corazón” refleja la totalidad del hombre y designa esta realidad anterior a la distinción entre corporalidad biológica y espíritu incorporal. Y por eso, en la antropología del Pseudo Macario, el corazón es concebido como el centro más profundo y el más original de la “unidad psicósomática” de la persona. De aquí que conocer a Dios es una experiencia vital y “cordial”, no vinculada a una facultad concreta; sino a una actividad del hombre en totalidad.

<sup>1</sup> *Ibid* 16,8.

<sup>2</sup> Ver CHRISTINE MENGUS, *Le “coeur” dans les Cinquante Homélies Spirituelles de Pseudo-Macaire*, en *CollectCist.* 58 (1996) 3-18; 59 (1997) 32-43; 118-131.

“De este modo es posible en el cristianismo gustar la gracia de Dios: *Gustad y ved qué bueno es el Señor (Sal 24,9)*. Este gusto, mejor, gustación o saboreo, es la potencia plenamente activa del Espíritu que se manifiesta en el corazón. Los hijos de la luz, ministros de la Nueva Alianza en el Espíritu Santo, nada tienen que aprender de los hombres; aprenden junto a Dios. La gracia misma graba en sus corazones las leyes del Espíritu... El corazón es el señor y rey de todo el organismo corporal; y cuando la gracia se ampara de los ámbitos del corazón, reina sobre todos los miembros y todos los pensamientos; pues ahí está la mente, ahí se hallan todos los pensamientos del alma, y de ahí espera el bien. Ved por qué la gracia penetra en todos los miembros del cuerpo”<sup>1</sup>.

El corazón puede ser también un “sepulcro” en donde “se refugian el príncipe del mal y sus ángeles<sup>2</sup>. Por eso es el campo de batalla<sup>3</sup>, lugar de enfrentamiento de Dios y del diablo, la vida y la muerte. De este modo el monje que consagra toda su existencia a la oración acepta estar en vanguardia de este combate de manera inmediata y consciente. La presencia de Dios es efectivamente un hecho real que “el hombre interior” percibe “como experiencia y con seguridad (*en peira kai plerophoría*)<sup>4</sup>. De hecho, cada vez que se menciona el *corazón*, no se apunta sólo al lado emocional del hombre, como ocurre en Occidente.

El corazón y la mente (*kardía* y *noûs*)

Los dos términos parecen a veces confundirse. En realidad el lugar de la *mente* es el interior del *corazón*. En este punto la psicología de los autores monásticos se acopla a los textos bíblicos, en donde leemos que el corazón es la sede de la mente<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Hom.* 15,20.

<sup>2</sup> *Ibid* 11,11.

<sup>3</sup> Ver CHR. MENGUS, *a.c.* 59 (1997) 36-38.

<sup>4</sup> *Ibid*, 1,12.

<sup>5</sup> Cf. *Job* 12,3; *Jer* 5,21; *Os* 7,11; *Prov* 6,32. A

CORAZÓN SEDE MENTE

y además es conforme con las teorías de algunos médicos y filósofos griegos antiguos, en particular los estoicos, que ubican el principio director, el *egemónikon* y la *diánoia*, en el corazón aunque en zonas distintas. Pues así como el *noûs* o *egemonikón* es la mente, la *diánoia* es la razón discursiva que, aun ocupando una zona inferior a la mente, es capaz de arrastrarla a través de las imágenes y fantasías que produce e incluso de los razonamientos, suscitando un diálogo racional capaz de obnubilar el lugar de la mente reservado para Dios solo.

Según el Pseudo Macario el corazón “dirige” todo el organismo del cuerpo, porque tiene en sí mismo el principio rector, la mente (*noûs*)<sup>1</sup>, como el cochero lleva su carro, la mente conduce el corazón<sup>2</sup>. Diadoco de Fótice precisará el lugar de la mente en la hondura del corazón; porque hay *zonas cordiales* que confinan con la carne; y por ahí se infiltra el germen de la dispersión del mismo corazón y de la mente, los *lógismoi* o “pensamientos”. Por eso es imprescindible la guarda del corazón.

### La guarda o control del corazón<sup>3</sup>

El Pseudo Macario alude con frecuencia al corazón como morada. La guarda del corazón consistirá por tanto en velar a que “las puertas del corazón” no se abran en ningún sentido, para evitar que los malos pensamientos penetren en el interior o que la mente se disperse por el exterior. El verdadero fundamento de la oración reside precisamente en esta atención constante y continua a los pensamientos que desfilan unos tras otros en el corazón<sup>4</sup>. El texto evangélico “del corazón proceden los malos pensamientos” (*Mt 15,19*) se explica en este contexto. Precisando, como lo hace Diadoco de Fótice, que esos pensa-

<sup>1</sup> *Hom 15,20.*

<sup>2</sup> *Ibid 15,33.*

<sup>3</sup> Ver CHR. MENGUS, a.c. 59 (1997) 39-40.

<sup>4</sup> *Hom 6,3.*

mientos, siempre nocivos, provienen del exterior y sugeridos por los demonios, y que sutilmente se infiltran en el corazón por la zona lindante con la carne y que se mantienen aferrados a la memoria. Estos “pensamientos” son imaginaciones, fantasías; y ya son nocivos por el hecho de turbar el clima del corazón en su totalidad; y por tanto, del lugar específico de la mente.

Por eso, el ejercicio fundamental de la ascesis monástica se cifra en “la guarda o control del corazón” (*philakê* o *têrêsis kardías*), que equivale a la guarda de la mente (*philakê* o *têrêsis noós*). Ahora bien, la guarda del corazón requiere una lanza en doble punta. Traducen los *hesycastas* la lanza como *atención (prosojê)* que reclama una presencialidad en el “sí mismo”; y la doble punta viene a ser una negatividad que implica alejamiento y eliminación de elementos perturbadores, adormecedores y cegadores, que Filón de Alejandría denominaba con una sola expresión: la *negligencia (améleia)*, que provoca la embriaguez, símbolo del entenebrecimiento del espíritu y de la mente<sup>1</sup>. Esto requiere todo un combate, porque según el Pseudo Macario, la confrontación dura se libra en los pensamientos<sup>2</sup>. Nada de extraño que este autor una espontáneamente la atención con la *sobriedad (nepsis)*; y pase insensiblemente de un término a otro para referirse al “control de sí mismo”<sup>3</sup>; porque la atención suscita la *sobriedad*. Estar atento a sí mismo (*prosojê seautô*) requiere un cuidado mayor que en las mismas acciones externas. Éstas exigen tiempo, ocasión, esfuerzo y ayuda. En cambio, los movimientos del pensamiento son instantáneos, sin fatiga, sin dificultad. Cualquier movimiento es bueno. Que el ojo de tu alma no se duerma para el control de ti mismo. Ser sobrio en la vida con una sobriedad no sólo física sino mental es la condición para entregarse a la contemplación.

<sup>1</sup> *De ebrietate 4; 160; De sobrietate 5.*

<sup>2</sup> *Hom 6,3.*

<sup>3</sup> Cf. *Hom 4,2-5.*

La *nepsis* (sobriedad) es uno de los rasgos característicos de la doctrina espiritual en la gran corriente del *hesycasmo*. De aquí que a estos autores de la Filocalía se les califique de *neptikoi* (los atentos, vigilantes, despiertos). La *nepsis* designa pues una actitud mental de sobria y lúcida vigilancia por la que una mente muy despierta, presente a Dios y a sí misma, aplica toda su atención a precaverse con la mayor diligencia posible no sólo de los pensamientos malos, que inclinan al pecado, sino de los inoportunos que tienden a hacernos perder el recuerdo de Dios y a sumergirnos en el olvido de las realidades espirituales. Desde este punto de vista la *nepsis* condiciona toda la vida seria de oración, y constituye una parte fundamental de praxis ascética<sup>1</sup>.

Poco a poco, tras el largo e interminable combate con los pensamientos, el corazón va conociendo ese silencio y esa paz que Hesyquio de Batos denomina *hesyquía*, *quietud* (*kardiakê hesyquía*) y que mantiene una dimensión interior de alejamiento, de extrañeza ante las realidades caducas de este mundo, e incita a *vivir como extranjero* (*xeniteia*), primer grado de la *hesyquía*. Lo recordaba ya el mismo Evagrio:

“Si no puedes encontrar fácilmente la quietud (*hesyquía*) en el lugar en donde te encuentras, resuélvete a la *xeniteia* y llénate de celo por ella. Sé como un excelente hombre de negocios, analizando todo en relación a la quietud (*hesyquía*), adhiriéndote con todos los medios posibles a la calma que la procura y la sirve. Te lo digo, ama la *xeniteia*; porque ella te libraré de todo lo que te ata en tu propio país y te hace gozar tan sólo de lo que aprovecha a la *hesyquía*<sup>2</sup>. La *xeniteia* procura al monje la humildad, la pobreza, el silencio y la despreocupación necesaria, porque un monje que vive en un país que no es el suyo no se inmiscuye en nada, y tendrá sosiego”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. P. ADNÈS, *Nepsis*, en *DSp XI*, 118; I. HAUSHERR, *Hésycasme et prière*, en *OCA 176*, Roma 1966, 225-237.

<sup>2</sup> *Base de la vida monástica 6*. PG. 40, 65, 89cd.

<sup>3</sup> *Apotegmas, Arsenio 12*. PG, 65, 89cd.

Los autores monásticos se han complacido de encontrar en la Escritura revelada textos referentes a la *xeniteia*<sup>1</sup>, porque una vivencia en un ámbito de libertad implica liberación. La referencia habitual es a Moisés, el guía del éxodo partiendo de la esclavitud de Egipto en dirección a la Tierra prometida, también a Elías huyendo al Horeb o Carmelo. Así la *xeniteia* es una huida al desierto viviendo como un “extranjero” (*xenos*) en la familiaridad con el Dios “Completamente-Otro”. En cierta ocasión un monje acudió al abad Agatón y le preguntó cómo vivir con los hermanos. El anciano le contestó: “Como en el primer día de tu contacto con ellos; conserva la cualidad de extranjero (*xenos*) todos los días de tu vida y evita la excesiva familiaridad (*parrhesía*) con ellos”. El monje modela su vida en la vida itinerante de Jesús, y tiene el presentimiento de que, por la *xeniteia*, asimila la vida de su maestro. La *xeniteia* concierne a la esencia del monaquismo, que es exigencia de unidad<sup>2</sup>. Por eso quizá la realidad de la *xeniteia* o peregrinación del corazón no es ajena a las raíces del cristianismo. La contemplamos en el patriarca Abraham, como lo evoca san Ireneo; pero, de hecho, toda la vida cristiana es una auténtica peregrinación, un vivir como extranjeros (*xenoi*), y el cristiano es un “hombre de paso”<sup>3</sup>.

Un segundo grado más anímico y menos localmente significativo, es el tema de la despreocupación o amerimnía, que supone la huida de ruidos, el tumulto de las cosas, asuntos e inquietudes que suscitan la agitación interior (*tarajê*). En su búsqueda de Dios el *hesycasta* tiene un enemigo más formidable que la misma sociedad importuna de los humanos y la disipación que ocasiona: la disipación del corazón, importunado por sus adhesiones y atadu-

<sup>1</sup> Ver *Sal 119,11; 39,13; Hbr 1,13; 1Pe 2,11*.

<sup>2</sup> Cf. A. GUILLAUMONT, *Le dépaysement come forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, en «*École Pratique des Hautes Études*», *Sciences religieuses. Annuaire (1968-1969) LXXVI*, 3-38; E. LANNE, *La xeniteia d'Abraham dans l'œuvre d'Irénée. Aux origines du thème monastique de la «peregrinatio»*, en *Irenikon 47 (1974)163-187*.

<sup>3</sup> Cf. C. SPICO, *Vida cristiana y peregrinación*, Madrid BAC 1977.

ras de las realidades que embrujan, sus preocupaciones, sus propios pensamientos, que lleva consigo en su soledad o *anacóresis*. La *hesyquía* es en realidad asunto completamente interior. Es el resultado de la victoria invisible sobre todas las potencias turbadoras, agitadoras, pasionales. Los términos *hesyquía* y *amerimnía* se confunden, se asocian frecuentemente en Diadoco de Fódice. La *despreocupación* de que aquí se trata no lo es en sentido culpable, negligencia respecto a las realidades de Dios y de la salvación. Eso corresponde a la *acedía* o *tedio*, y constituye uno de los ocho malos pensamientos o tentaciones. Tampoco es despreocupación al modo de los “mesalianos”, esos monjes que se agradaaban en una vida ociosa, excluyendo todo trabajo manual y reclamando una falsa seguridad, proveniente de la *presunción orgullosa*, conocida como *aspháleia*.

→ Si, por una parte, hay preocupaciones laudables, como sobre las cosas de Dios (1 Cor 7,34), o la atención a los demás (12,5), hay otras que son reprochables; así lo expresa el Nuevo Testamento, refiriéndose a las que no rebasan la esfera de los intereses temporales de la vida presente (Mc 4,19; Mt 13,22) las preocupaciones de este mundo, y las inquietudes de la vida (Lc 21,34; Mt 6,35) como pueden ser la obsesión por la salud, el alimento, el vestido. Aun dando aprobación a las preocupaciones razonables, como se hallan en la vida todas concatenadas, es muy fácil incurrir en las irrazonables e inútiles o fantasiosas<sup>1</sup>. Al fin y al cabo, la quietud interior es un estado de alma que no soporta compartimento alguno; es completa o no se da: “Un pelo insignificante turba la visión ocular; y una preocupación mínima esfuma la hesyquía”<sup>2</sup>. Esta quietud no es un fin en sí. Si se libera uno enteramente de todo cuando pudiera agitarlo, es en vistas a disponerlo a la contemplación. “Quien quiera poner en presencia a Dios una mente pura y se deja turbar por las preocu-

<sup>1</sup> Cf. J. Clímaco, *Scal.* 27,3.

<sup>2</sup> *Ibid.* 27,52.

paciones, se asemeja a un hombre que estuviese fuertemente atado de pies y manos y que pretendiera correr”<sup>1</sup>. Esto mismo ya lo había expresado Evagrio: “No se puede correr estando encadenado, ni la mente esclavizada por alguna pasión puede ver el lugar de la oración espiritual, puesto que es arrastrado y envuelto por el pensamiento apasionado, y no puede mantenerse inamovible”<sup>2</sup>. Se trata de eliminar “cualquier pensamiento” al que se le suele dar identidad conversando con él como con un interlocutor invisible.

Todo esto confluye en *el silencio interior*; porque el “verdadero” silencio es el único que facilita la “verdadera” comunicación con los demás, el “verdadero” servicio. El abad Poemén se expresaba atinadamente cuando decía: “Un hombre que parece callarse pero su corazón condena a los demás, ese hombre habla sin parar. Por el contrario, hay otro que habla de la mañana a la noche, y sin embargo guarda silencio, porque nada dice que no tenga utilidad espiritual”.

Diadoco de Fódice ha reflexionado sobre las leyes psíquicas que tanta gravedad confieren a la virtud del silencio:

“Si se abre la puerta de un baño, pronto pierde su calor; lo mismo sucede con el alma, que no piensa más que en hablar; y, aunque únicamente diga cosas buenas, pronto perderá y disipará su memoria; y ésta, entonces se evaporará en el exterior, saliendo por la puerta de la boca, de donde parten hacia fuera tantos dichos. Y además de esto viene otra cosa. Si no hay calor, es que el alma no dispone ya de buenos pensamientos, no pudiendo echar mano de ellos en los momentos oportunos. Y como ya no posee el Santo Espíritu, que le preservaría de la vista de lo que viene del exterior, todo el revoltijo que tiene dentro queda patente en sus conversaciones con los demás. Y es que este bien que llamamos silencio es algo que se aleja de los líos y esfuerzos de la

<sup>1</sup> *Ibid.* 27,54.

<sup>2</sup> *Orat* 72.

imaginación, evita la caterva de palabras. Es pues algo excelente; es el padre de todos los buenos pensamientos”<sup>1</sup>.

El silencio es la fuente de los buenos pensamientos, pero como fuente se despoja de ellos. Es vacío; porque es la imperturbabilidad de la mente. Es lo que más se asemeja al Padre en el misterio cristiano de la Trinidad, que nunca habla, nunca se expresa, nunca actúa por sí. Viene a ser el “no-ser”, fuente del SER, la Palabra, el Hijo, la expresión. “Ser” en silencio, mejor que “estar”, y callarse son dos conceptos muy distintos. El silencio conmociona en su vacío y, como decía Pascal, provoca el espanto ante la inmensidad cósmica<sup>2</sup>. Dentro del ámbito hesycástico es quizá Juan Clímaco quien mejor sintetiza las propiedades del silencio:

“El silencio, como conocimiento, es la madre de la oración, la libertad de la cautividad, la preservación del fuego, el control de los pensamientos, el espía de los enemigos... el compañero de la *hesyquía*, el adversario del deseo de enseñar, el auxiliar del conocimiento, el artesano de la contemplación, un progreso invisible y una ascensión secreta... el amigo del silencio se acerca a Dios y, entreteniéndose con él en secreto, recibe su luz”<sup>3</sup>.

La liberación de la mente mediante el alejamiento o “extranjería” (*xeniteia*), y la limpieza de pensamientos es un proceso duro de combate a lo largo de la vida. El mundo subconsciente, como hontanar de pensamientos, se personifica en seres supra-humanos que proyectan la ruina del hombre. En este combate intrapersonal se proyecta un drama cósmico-mítico bien explicitado por Orígenes y su discípulo Evagrio. Los demonios maquinan en la historia humana a través de su arma más eficaz, los *lógismoi* o pensamientos; y su objetivo esencial es el anacoreta: “Tenemos enemigos terribles y llenos de astucia, los demonios perversos; y

<sup>1</sup> 70. citado en I.HAUSHERR, *Soledad y vida contemplativa*, Burgos 1979, 86-87.

<sup>2</sup> *Pens.* 206.

<sup>3</sup> *Scal.* 11,3 y 5.

contra ellos entablamos el combate como lo dice el Apóstol: No contra la sangre y la carne, sino contra los principados...”<sup>1</sup>. Este combate se da en la raíz del corazón humano, como centro del misterio del hombre, según el Pseudo Macario. Pero se descubre la garantía de la victoria. Y pese a que el “sí-mismo” en su misma profundidad es un yo combativo, van apareciendo los efectos del bautismo, gracias al *gran bautizador*, el buzo que ha descendido hasta él, un batiscafo personificado, y ha extraído la perla preciosa de la salvación, el meollo del “sí-mismo”, la identidad de la persona humana concreta. El Pseudo Macario establece una sólida relación entre el bautismo y una “bajada-subida” (*katábasis-anábasis*) desde el Hades, que representa la hondura del corazón humano<sup>2</sup>. Este mismo motivo aparece en los primeros escritores sirios. A veces el Pseudo Macario relaciona el tema con el simbolismo del término “seno”; porque si “bajó-y-subió” en el seno de las aguas del Jordán, lo hizo también en el seno de la Muerte, el Sheol. Así lo confesamos en el Credo: “bajó a los Infiernos”. También en el seno del corazón, como interpretación intrapsíquica de la Encarnación<sup>3</sup>:

“Pensemos en un hombre engullido por las aguas en la corriente de un río en crecida, que yace muerto, ahogado, rodeado de animales feroces y temibles. Si otro hombre, sin saber nadar, quisiera rescatar el cuerpo caído en el agua, perecería también él mismo ahogándose. Se necesita un nadador experimentado que venga en su ayuda y saque el cuerpo a tierra. De modo semejante el alma ha quedado en el abismo de las tinieblas y en las profundidades de la muerte. Está ahogada y yace allí, muerta con respecto a Dios, en medio de monstruos terribles. ¿Quién podrá bajar hasta esos antros abisales en las profundidades del infierno y de la muerte, si no es el artesano que ha formado el cuerpo?

<sup>1</sup> Cf. A-CL. GUILLAUMONT /J. DANIELOU, *Demon*, en *DSP* 3,152-212.

<sup>2</sup> Cf. M. ILLERT, *Zum descensus ad inferos bei Makarios*, en *Vigiliae Christianae* 53, 1999,321-322.

<sup>3</sup> Ps.MACARIO, *Hom* 11,12. Véase un paralelismo con EFRÉN en *HEcl* 24,13; 36,3-4; *CarmNis* 43,22-23.

Aquel que penetra en cualquier lugar, en los abismos del infierno y en las profundidades del corazón humano, en donde el alma está cautiva por la muerte, con sus pensamientos. Saca a Adán muerto del abismo tenebroso y de la muerte misma, mediante esta hazaña gímnica, y se convierte en la gran ayuda para el hombre, como el agua para el nadador (*kolymbônti*)<sup>1</sup>.

Esta praxis negativa de combate va a la par con la praxis positiva, que viene a ser como la quintaesencia dinámica del *hesy-casmo*, connotando fases simultáneas. Así nos aproximamos al “método de la oración hesyca”. Una vez silenciada la mente y recuperada su energía natural, hay que controlarla en el corazón, que es su lugar por excelencia. Supone un movimiento circular, según lo expresaba el Pseudo Dionisio, “El *enroscamiento* bajo forma de unidad de sus energías mentales, le proporcionan la continuidad como a una rueda <sup>2</sup>. Se trata de un ejercicio y capacidad de introspección, de entrar en sí mismo, mediante el desprendimiento de los objetos exteriores y el “enroscamiento” unificador de sus facultades. El hecho de concentrar la mirada en el ombligo, es decir, en el centro vital del hombre, “en el interior de las entrañas”, el *rehem* bíblico, la matriz del ser, la feminidad interior del alma, reclama la atención suma, la llamada “*omphalos-copia*”, término que ha sido rascado y eliminado en los textos tardíos, por aquello de que para muchos el vientre es su dios, pero Dios lo destruirá (*Flp 3,19; 1 Cor 6,12-13*). Evoca el *hara* japonés. No resulta nada cómodo lograr esa concentración, sino que significa toda la fuerza vital del hombre, metamorfoseándose en el “corazón consciente”, a fin de que toda esa energía llegue también a la capacidad de ofrenda; y el “erôs”, que tiene su sede simbólica en el vientre puede transmutarse en energía divina transformada en “*agape*”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Hom 11,12*. Interesa destacar aquí los términos griegos: *kolymbêtês* (nadador, buzo), *kolymbaô* (hundirse, nadar).

<sup>2</sup> *Div. Nom 4 : toû trissôn ménon en tê pròs eauton strophê...*

<sup>3</sup> O. CLÉMENT, *o.c.* 127.

Y una vez que la mente penetra en el corazón comienza a orar, pero activando la potencia volitiva del corazón, en una *oración-meditación* intensa, desprovista de imágenes, sin figuras, sin representaciones, sin pensamiento alguno sensible o intelectual, de dentro o de fuera. Pues Dios está al margen de todo lo sensible y de todo lo intelectual; y por encima de todo eso, por este motivo, la mente, buscando unirse a Dios por la oración, debe dejar todo lo que es sensible e intelectual; estar por encima de todo eso y lograr la unión divina. Así se explica que Nilo dejara escrito: “No te figures la divinidad en tu oración y no permitas a tu mente que reciba la impronta de cualquier forma, sino permanece inmaterial en presencia de lo inmaterial; y entonces comprenderás”<sup>1</sup>.

Y en cuanto a la voluntad, tendrá que adherirse mediante la atención a las palabras mismas de la oración que pronuncia, de suerte que la mente, el discurso interior y la voluntad, estas tres zonas del alma, sean uno, y que el uno sean tres: pues de este modo el hombre, al ser imagen de la Santa Trinidad, se aglutina y se unifica con su prototipo, como lo expresa Gregorio Palamas o de Tesalónica: “Cuando la unidad del espíritu llega a ser trinidad permaneciendo unidad, entonces se une a la mónada trina de la divinidad, cerrando la puerta a toda desviación, y manteniéndose por encima de la carne, del mundo y del príncipe de este mundo”<sup>2</sup>.

Pero hay que controlar la respiración, porque la mente o su dinámica está acostumbrada desde los primeros años a expandir y dispersarse entre las cosas sensibles del mundo exterior; y por este motivo en la oración no se respira adecuadamente sino como la naturaleza nos ha habituado; por tanto, hay que retener un poco la respiración hasta que la palabra interior haya pronunciado la oración.

<sup>1</sup> *Cap. 56. PG.79, 1181a.*

<sup>2</sup> *Or. 2.*

Aunque por esta retención momentánea de la respiración, el corazón se encuentra molesto y apretado, y consecuentemente experimenta sufrimiento al no recibir el aire que requiere su naturaleza, la mente, por su parte, con este método, se concentra con mayor facilidad y se vuelve hacia el corazón, por efecto de una parte del trabajo y del dolor del corazón; y por otra, del placer y el gozo que brota de este cálido y vivo recuerdo (*mnêmê*) de Dios. Pues Dios, cuando uno se acuerda de Él, otorga a los que le tienen presente delicia y gozo conforme a lo escrito: *Cuando me acuerdo de Dios, gimo (Sal 76,4)*. También la mente se vuelve y se concentra en el miembro en donde se produce la sensación de dolor o de delicia.

Y para que, por esta retención momentánea de la respiración el corazón duro y espeso se ablande y la humedad cardíaca, estando convenientemente comprimida y caldeada, se vuelva consecuentemente tierna, sensible, humilde y mejor dispuesta a la *compunción* y al *derramamiento de lágrimas* con facilidad. También el encéfalo se vuelve más sutil a consecuencia de la mente que, según el pseudo Dionisio, se hace *uniforme (enoeidês)*, transparente, más apto a la unión de la iluminación sobrenatural de Dios. Así se expelen los gérmenes dañinos: “La mente que ora sin distracción abate el corazón, y un corazón contrito y humillado Dios no lo desprecia”<sup>1</sup>. Mientras tanto, todas las potencias anímicas se aúnan y vuelven a la mente, y por la mente regresan a Dios.

Nicodemo recomienda dedicar a esta oración sin interrupción al menos una hora o dos, durante la tarde, en un lugar tranquilo y oscuro. Dos ejercicios integran el método: la búsqueda del “lugar del corazón”, lo que ha dado a los *hesycastas* el nombre de *omphalopsíquicos (psicólogos del ombligo)*, y la repetición ininterrumpida de la oración de Jesús. A través de eso, se llegará a ver, según Palamas, “lo que no se sabía: la luz del Tabor”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> MARCO EL EREMITA, *cap.1*.

<sup>2</sup> Cf. I. HAUSHERR, *la Méthode d'oraison hésycaste, OrCP 9 (1927), 107ss.*

## La meditación

Cristo-Jesús, habiendo consumado en su persona histórica toda la naturaleza humana, con su resurrección mediante el Espíritu, se convierte en palabra esclarecedora y purificadora del corazón humano. Es la única realidad que se da al hombre para que baje con ella hasta la raíz de su conciencia, *tocando* el misterio interior, ubicado en su corazón. Redentor del mundo es Aquel que ha penetrado, de modo único e irrepetible en el misterio del hombre, y ha entrado en su corazón.

Por tanto, esa aspiración hacia el absoluto, que late en el corazón de cada ser humano, es ahora iluminada por un acontecimiento insólito, la Palabra Revelada, Cristo, el Señor Jesús. De aquí que la oración y meditación cristiana, que se basan en este acontecimiento, no son aspiraciones frustrantes. Diríamos incluso que el acontecimiento reverbera con cierta palidez en las viejas religiones estructurales como en otros movimientos ascéticos más o menos marginados del cristianismo. Lo importante es que la oración y meditación cristianas no son la mera expresión de un ejercicio psico-físico, ni mucho menos un reducto de un proceso dialéctico. Tienen sentido real, completo en sí mismo, ya que en los albores de la Historia de la Salvación, están orientadas a ese *instante-acontecimiento puntual*: el “*kairos*”: “Dios nos habló *en otros tiempos* de muchas formas y maneras, pero *ahora* nos ha hablado en su Hijo” (*Hbr 1,1*).

La oración, en cuanto se ampara de un acontecimiento histórico-salvífico, se reviste de un contenido renovador. Es algo insólito. El centro de la oración es Cristo, plenitud de la creación y de la salvación-redención. El Señor Jesús incide en el núcleo mismo de la oración cristiana, y toma una triple configuración según las tres etapas de la Historia de la salvación, diseñadas por la misma *Carta a los Hebreos*:

- a) precedente: de muchas y de diversas maneras: Cristo-Palabra expectante.

- b) incidente: el *acontecimiento* histórico puntual: Cristo-Palabra encarnante.
- c) procedente: en el tiempo de la espera escatológica: Cristo-Palabra madurante.

El texto de la Carta a los Hebreos se refiere bajo una forma paronomástica a la revelación todavía fragmentaria en la indicada *etapa precedente*. Hay implícita una idea de revelación progresiva que tiende hacia un “ahora”, que es escatológico: “*En los últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo*” (*Hebr 1,2*). Desde esta perspectiva esta palabra revelada y personificada es dinámicamente expectante. Y en su expectación es esclarecedora. Proyecta luz sobre el ser humano. La oración surge entonces como una esperanza acuciante. Reactiva las fibras ocultas del hombre. Volviendo a la pregunta de siempre, pero sin atisbo de respuesta satisfactoria ¿Qué es el hombre? Quizá la expresión más atinada se encuentra en el salmo 63,7 en su literalidad hebraica: “El hombre es profundidad, y su corazón un abismo”. El paralelismo es evidente:

|  |   |
|--|---|
| Hombre ( <i>ish</i> [hebr.], <i>anthropos</i> [gr.]) | profundidad ( <i>qrb</i> [hebr.] <i>proseleúsetai</i> [gr.]) <sup>1</sup> |
| Corazón ( <i>leb</i> [hebr.] <i>kardia</i> [gr.])    | abismo ( <i>jmq</i> [hebr.] <i>batheia</i> [gr.])                         |

Según el salmo, el hombre es su corazón (*ish-leb*). Por tanto, los atributos de ambos “términos” se convierten entre sí: El hombre es profundidad y abismo. Si se pretende ahora hacer un diagnóstico del corazón a la luz de la palabra expectante, una *cardiognosis*, habrá que tener en cuenta el otro numerador de la fracción: ¿Qué es la profundidad? Simplemente es lo íntimo. Lo íntimo de la vida que se ofrece en sacrificio (*Ex 12,9*); el íntimo medio de algo. El centro<sup>2</sup>, las entrañas, las vísceras de los ani-

<sup>1</sup> El verbo *proseleúsetai*, es un futuro-medio de *prosérjomai*, que precisamente apunta en su significado a un acercamiento progresivo y sin fin hacia el centro; “se está siempre llegando” hacia el núcleo de la hondura.

<sup>2</sup> Cf. W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das A. T.* Berlin 1962, 601-602.

males sacrificados, la cavidad abdominal. El término indica una capacidad espacial y de contenido tan íntimo como secreto de donde brota la vida y su expresión en ultimidad. A veces esta intimidad evoca lejanía, en el sentido de que “no se es lo que se es”. Es el hombre inexplorado y oscuro, que nos evoca a su vez el salmo 139: *Señor, tú me sondeas y me conoces...* Y Él, como hábil tejedor, ha urdido la trama de la profundidad oscura del corazón.

“*jmq*” (*abismo*) es sinónimo de “*qrb*” (*profundidad*). Tiene un sentido mucho más material. Aquí no se trata más que de una profundidad, de una depresión en un terreno, una región, un valle (*Sal 65,14*). Aplicado al corazón equivaldría a capacidad, espacio de lo profundo. Si el hombre es su corazón, “*leb*”, el término evoca esa fuente original de la vida, centro de decisiones, de afectos, de sentimientos como de pasiones, de impresiones y de pensamientos. *Yo duermo, pero mi corazón vela* (*Cant 5,2*). Incomprensibilidad inobjetivable, más allá de las posibilidades habituales del hombre; semejante a la profundidad del mar (*Ex 15,8; Ez 27,4*) o del cielo (*Dt 4,11*). El corazón incluye capacidad de hondura. Las expresiones del salmo 63,7 parecen puras redundancias. Hombre profundo, corazón profundo ha de ser lugar “*jmq*”, “*bathos*”, del encuentro con el Dios inobjetivable, el Completamente-Otro, el lugar de la común-unión en experiencia. ]

En este sentido, y conectando con el judaísmo rabínico, Dios habita en su tienda, *la Shekiná*. Aquí Dios es presencia manifiesta y oculta al mismo tiempo. En la literatura tannaítica se utiliza en referencia a la manifestación de YHWH y a su cercanía al hombre, su morada en su corazón, capacidad para albergar al Completamente-Otro, infinito e inmenso. Pues si con la destrucción del Templo *la Shekiná* desapareció, se volvió a implantar en el corazón del hombre. De aquí que la aptitud por excelencia para orar es el corazón humano, que a su vez es orientación y morada de su nombre, esto es, de su presencia. Por eso, para orar lo primero que se requiere es orientarse hacia *La*

*Shekiná*, el “lugar” donde Dios mora. En los textos talmúdicos “*El lugar*” (*ha-Maqom*) especifica al “Santo” por excelencia. Y ese lugar es precisamente, “abismo”, el “mundo de Yahvé”, que separa Dios del mundo y excluye todo tipo antropomórfico de manifestaciones y revelaciones divinas. Así, a propósito de los primeros *hasidim* se cuenta que tenían por costumbre dejar pasar una hora preparándose para la oración “a fin de poder orientar su corazón hacia *el Lugar*”<sup>1</sup>. Desde luego que el sentido principal de “Lugar” (*Maqom*) no es espacial, alude más bien a Dios que se revela donde le parece, porque es libre, pero suele hacerlo en el “abismo”, también lugar, del corazón del hombre, “porque donde hay un justo allí se le revela”<sup>2</sup>; por tanto, el término “lugar” (*maqom*) expresa la cercanía de Dios, y es además una forma de designar a Dios, de nombrarle por su nombre.

Evagrio alude también al “lugar de Dios” y precisamente a propósito de la oración. La mente supera la contemplación espiritual, “cuando le aparece este lugar que, en tiempo de la oración, figura como el lugar de Dios”. Pero Dios no está en lugar alguno, porque él es “*el Lugar*”. Lo que se quiere expresar en cierta manera es que él actúa incondicionado allí donde no encuentra obstáculos, en los seres mentales o contemplativos; eso supone una serenidad interior ocasionada por la acción conjugada de la ascesis humana y la gracia de Dios. De aquí que “la *hesyquía* se denomine lugar de Dios; ahora bien, la *hesyquía* es la *apatheia* del hombre racional. El que desea que su Dios habite en él, debe purificar con toda escrupulosidad su alma de todo tipo de pasiones. “Lugar de Dios” en estilo evagriano es por tanto una apelación metafórica y, en última instancia, apunta a un estado que excluye precisamente toda localización como toda materialización de la “visión de Dios”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *M. Berakhot* 5,1.

<sup>2</sup> *Pirque de-Eliezer* 35,82a.

<sup>3</sup> Cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, 1960, 97-98.

“La mente será incapaz de ver el lugar de Dios en sí mismo si no se alza por encima de los conceptos extraídos de las cosas; entonces las pasiones se disuelven mediante las virtudes; los pensamientos simples, mediante la contemplación espiritual, y ésta a su vez se disuelve, cuando aparece la luz de la santa Trinidad en el momento de la oración”<sup>1</sup>.

Una vez que se ha descubierto al hombre lo que él es, le llega la palabra de Dios con toda su energía de exigencia: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es solamente uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón (lbbq)... (Dt 6,4ss)*. El israelita tenía siempre el “*shemá*” no sólo como programa moral sino de transformación de la persona; por tanto, algo trans-moral. Así lo han entendido los distintos comentaristas medievales judíos, como Ibn-Ezra: El Señor es único, y esto se halla implícito en el *tetragrama* (Yahvé). Nombre único entre todos los nombres propios; y dado de manera absolutamente única, sin aludir a otras cosas, como ocurre en todas las denominaciones humanas. Este *tetragrama* es único en sí mismo. Pero no será “uno” en los labios de los hombres más que en los tiempos del Mesías<sup>2</sup>. El nombre del Señor es de una profundidad inagotable, y sólo puede contemplarse con mirada escatológica. Pero el *tetragrama* no es dado como nombre. Es un mero apelativo sin sentido, porque ese sujeto “Completamente-Otro” no quiere revelar su nombre. Moisés aprende verdaderamente un nombre que puede servir de signo (*Ex 3,14-15*): porque no se puede expresar totalmente el nombre de Dios. No se puede encerrar a Dios en palabras. Dios será siempre el Inefable absoluto<sup>3</sup>.

Pero hay un acontecimiento único en la Historia de la Humanidad donde ocurre el misterio de la humanización de Dios.

<sup>1</sup> *Cent. Suppl.* 26.

<sup>2</sup> Según *Zac 14,9*; *Sof 3,9*.

<sup>3</sup> Hacia el siglo IV a.C, se tuvo poco a poco la costumbre de no pronunciar más el nombre de YHWH (el tetragrama), que a nosotros nos resulta difícil saber con qué vocales se pronunciaba. En su lugar se decía *Adonai* (el Señor), lo que llevó a la versión griega a utilizar *Kyrios* (el Señor), término recogido por el Nuevo Testamento (cf. *Hch 2,36*; *Flp 2,11*).

Aquí encaja el texto esencial a nuestro propósito en *Flp 2,8-9*: *Se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le otorgó "el Nombre-sobre-todo-nombre (ónoma tò yper pân ónoma)"*. Este nombre no se refiere para distinguir a un individuo de otro, sino que es una nueva entidad de "ser interior"; revela la verdadera naturaleza de "este individuo" (cf. *Gn 25,26; 1Sm 25,25*). Lo que aparece como un título superior a todos resulta ser una naturaleza que coincide con el título, la substancia y la naturaleza del *Kyrios*, el carácter de Señor. Porque el nombre de Jesús, ahora por encima de todo nombre, es el *tetragrammaton* impronunciable, es decir, el señorío tal y como lo ejerce Dios. Su título es la expresión de "ser soberano", y corresponde al nombre-signo de Yahvé con el que se familiariza Moisés; por tanto, inconcebible, inefable, impronunciable, es decir, el *shem hameforash*. Literalmente esta expresión hebraica significa lo contrario de inefable. Su sentido original es "nombre-claramente-pronunciado"; pero poco a poco un velo de adoración iba recubriendo el nombre divino; precisamente el mismo término que había expresado que el nombre divino era abiertamente proclamado llegó a derivar que este mismo nombre es impronunciable: la evolución semántica de una voz mensura aquí el desarrollo de un culto y el ambiente de la oración. El Señorío de Dios se revela en el nombre de Jesús, es decir, en su persona, llevada a una extremada humillación, visible a todos, pero poco a poco inefable en cuanto imbuida de la divinidad, es así el "nombre claro y expresable que se vuelve inefable y oculto" *shem hameforash* (hebr.) u *onoma arrêton* (gr.)<sup>1</sup>. Es el dinamismo *katábasis-anábasis* supremo, ya expresado anteriormente.

Es hora de volver a la oración conjugando los factores *Palabra (el nombre-sobre-todo-nombre)* y *corazón* mediante la *praxis meditativa*. Se trata de introducir esa Palabra inefable en

<sup>1</sup>Cf. Ps DIONISIO, *Epist 3: Iêsoû kekryptai...kai legômenon arrêton mênei*.

el corazón. Únicamente posible mediante la *meditación*. Meditar, traduce los términos hebreos "*hgh*" y "*siaj*", cuyos sentidos van desde considerar, reflexionar consigo mismo, hasta recitar en voz baja, como susurrando. El sentido de "meditación proviene de ese susurro continuo. La Ley para el israelita tiene que convertirse en la estructura mental, hasta llegar a ser una de sus vivencias más íntimas.

Este murmullo de la Palabra de Dios se simboliza bellamente en los incesantes arrullos de la paloma (*Is 38,14; 59,11*), girando al mismo tiempo en torno a sí misma. La meditación es murmullo y ejercicio. Meditar es bramar profundamente como el león ante su presa (*Is 31,4*), como algo que concierne a la hondura de la persona. Se expresa también en los gruñidos del oso (*Is 59,11*). Estos bramidos profundos producen sobrecogimiento (*Is 33,18*): *Tu corazón meditará sobrecogido... y allí dentro, la Palabra se revuelve día y noche (Sal 1,2)*, se estudia y se considera. A veces "*hgh*" se asocia a "*zkr*", recordar, apuntando a las hazañas del Señor a las que se repasan (*hgh*) lenta y pausadamente en la oración, ejercicio facilitado a veces por una recitación.

"*Siaj*" es tan frecuente en la biblia hebraica como "*hgh*". Aparece unas 40 veces. Encierra el significado de hablar, discursar, disputar e incluso sentir dolor (*1Sm 1,16*). Referido a Dios significa también *orar, meditar*. Hay una oscilación de sentido en ambos términos "*siaj-hgh*", pero expresan una constante: la "*meletê*" griega de los LXX. Así, por ejemplo, en los salmos de meditación abunda y es sumamente expresivo. En el *salmo 118,23.48.99.118*, el término "*siaj*" apunta a un acto interno y arduo de la meditación en cuanto adhesión a Dios, la unión más íntima con Él a través de la Ley. En el resto del salterio (*1,2; 14,3.5; 63,7; 77,13...*) "*hgh*" viene a ser la expresión externa e inmediata de la meditación: *La boca del justo proclamará (meditará, hgh) la sabiduría (Sal 37,10)*. Su lengua dice lo que debe. Esta sabiduría, que suele exteriorizarse en forma de oración, lograda a través de la primera fase de la meditación, interna, en la ley del Señor.

Bastan estas apreciaciones someramente indicadas. Es comprensible que el “*hgh*” sea al mismo tiempo la expresión de una oración cuando en cierto modo se han palpado las maravillas de Dios contenidas en la Ley. Quizá hiciera falta ahora recalcar cómo la meditación y la oración se influyen mutuamente en una ascensión en espiral hacia un mismo centro, llámese éste contemplación u otra cosa. El nombre es lo de menos. Así en *Sir 39*, el sabio, iluminado por Dios mediante la oración y la meditación (v.1-7), siente el fruto, el aumento de la sabiduría (v.8), que tiene su expresión en una oración (v.10) y en una divulgación de las maravillas de Dios (v.11). Importa destacar que la Palabra de Dios, al mismo tiempo que descubre las maravillas divinas y une al hombre con Dios, ilumina su propia existencia. Por eso la “*meletê*” expresa no sólo la sabiduría del Señor, sino la propia limitación y debilidad humanas, vistos a la luz de Dios.

Puede decirse que las Escrituras de la Antigua Alianza nos proponen la verdad en forma de búsqueda. Es parte de su dinamismo interno. Con ello nos revela también al hombre bajo la luz oscura del misterio, o bajo el don y desafío de la Palabra. Y como no da todas las verdades en forma de respuesta final o de proposición conclusiva, la Escritura queda perpetuamente abierta a la indagación y constante penetración del creyente<sup>1</sup>.

En fin, se debe constatar en esta frase precedente que la Palabra nos abre la profundidad del corazón, sin llegar a colmarlo; pese a las predicciones de Jeremías y Ezequiel. La Palabra despierta en el corazón la *expectación*, la “*apokaradokía*”; despierta su ojo, su oído, y los tiende hacia el futuro; un futuro de fe; y en él descansa seguro, porque será presente. Llegará con toda certeza.

*Pero ahora nos ha hablado por su Hijo (Hbr 1,1)*. Es el “*kairos*”, el acontecimiento puntual. La Palabra humanizada y encarnante, Cristo-Jesús, que asume todas las predicciones del

<sup>1</sup> Cf. L.A. SCHÖKEL, *La Palabra Inspirada*, Barcelona, 1966, 279.

Antiguo Testamento, y crea la Nueva Alianza. A la luz del Nuevo Testamento se puede ir viendo el proceso de una transformación del corazón, no siempre fácil, por la incidencia de esta Palabra. Ahora sabemos con toda claridad el gran principio general: el corazón (*kardía*), femenino, hondura de capacidad, debe acoger la *Palabra-acontecimiento*, el Logos-Cristo.

Sin embargo, el Nuevo Testamento no disimula la actual disposición del corazón. Habitualmente duro y a la defensiva (*Mc 6,52; 8,17; Jn 12,40; Ef 4,18; Hbr 3,8; 4,7*), cubierto y en tinieblas (*Rm 1,21*), pesado, pero presto a los placeres y seguridades (*Lc 21,34*), tardo para comprometerse con la Palabra (*Lc 24,25*). Todavía más, incapaz de gustar su alimento, insensato (*ibid; 2Pe 2,14*), codicioso y sensual (*Mt 5,28; Rm 1,24*), hontanar de todos los males (*Mt 15,19; Mc 7,21*), frío y distanciado (*Mt 7,6*), suspicaz (*Lc 5,22; 9,47*), inestable y temeroso (*Jn 14,1.27*), embotado (*Mc 6,52; Hch 28,27*), inepto para creer y comprender (*Mc 16,14*), errante (*Hbr 3,10*), y por fin, *incircunciso (Hch 7,51)*.

Pero Dios, que conoce el corazón (*Lc 9,47; 15,15; Hch 1,24*), interviene. El futuro escatológico de Ezequiel y de Isaías (*Hbr 8,10; 10,16*) se activa en un presente continuo. Un diestro cirujano, abre, saja el corazón (*Hch 16,24*), auténtica circuncisión (*Rm 2,15.29*). Ahora le sustituye en las entrañas del hombre el corazón empedernido por un corazón de carne, confiriéndole las arras del Espíritu (*2Cor 1,22*). Es el momento de adherirse a la Palabra (*He 16,14*), viva y enérgica, más tajante que una espada de doble filo, que penetra hasta la unión del alma y del espíritu, de los órganos y de la médula, juzgando sentimientos y pensamientos (*Hbr 4,12*).

Es el Señor Jesús mismo quien nos ha partido el pan de la palabra para que el corazón se inflame y arda (*Lc 24,32*), para que los ojos del corazón se iluminen (*Ef 1,18*). Y junto con la Palabra nos deja su Espíritu (*Gal 4,6*), el *Pneuma*, el Consolador, que enseña todo (*Jn 14,16*).

El Verbo o Logos, penetrando en el corazón del hombre suscita un "diálogo" fecundo y vivificante; él, masculino, "o Logos", luminoso, activo, enérgico, penetra el corazón "ê kardía", femenino, oscuro, profundo, acogedor.

En el Nuevo Testamento, y sobre todo en Pablo, ya aparece el "noûs" (mente, inteligencia) reemplazando a veces a "kardía". Claro que el "noûs" connota un factor o elemento de saber que no se destaca en "kardía", que acentuaría más bien el apetito de querer, los sentimientos (ver, *Lc 24,25; Ap 13,18; 17,9; Rm 1,28; 7,23.25; 1Cor 1,10; 14,14.15; Ef 4,17.23; Flp 4,7; Col 2,18; 2Tes 2,2; 1Tm 6,5; 2Tm 3,8; Tit 1,15*).

Para Kittel "kardía" es el principio y el órgano de la vida personal del hombre, el punto de la concentración interior de la esencia y de la actividad humana, algo así como su personalidad espiritual (*als geistiger Persönlichkeit*). Por eso es también la fuente y el lugar (*Quellort und Sitz*) de la vida moral religiosa. Equivale a veces a *psyquê*, "diánoia, pneuma, noûs". Mantiene una estrecha correspondencia con todos estos sinónimos en cuanto guarda una relación privilegiada con la Totalidad y la Unidad de la vida interior, que repercute en la variedad de funciones de la vida anímica y espiritual<sup>1</sup>.

La comunión se verifica entre el corazón y la Palabra. La actitud de la palabra vivificante y re-creadora de Jesús (el *pneuma del Logos*) se conjuga con el espíritu creado que dormita en el corazón de cada hombre. De esta manera es engendrado el hombre nuevo de un germen incorruptible (*1Pe 1,28*). El corazón renace de la Palabra. En la Palabra reconocemos el nuevo rostro de nuestro renacimiento en Cristo (*Sant 1,23*). De este modo, el hombre de corazón escondido (*1Pe 3,4*) toma forma y consistencia en el creyente.

<sup>1</sup> En *Theol. Wb des NT III*, 612; ver también E. DE LA PEZA, *El corazón en las Epístolas de san Pablo*, en *Estudios Eclesiásticos* 1958, 317-345.

Ahora sí. El corazón acoge la Palabra, la come, la digiere (*Ez 2,1-3*), la oculta en su corazón (*Sal 119,11*); la abriga en su seno (*Job 23,12*), la retiene (*Lc 8,15*), la escruta (*Sal 118,2.24.69.113*); se adhiere a ella (*He 16,14*), le da vueltas en sí mismo (*Lc 2,19*), la musita día y noche (*Sal 1,2*); permanece sin cesar en la palabra, y la palabra se instala en él (*Jn 8,31*).

Transformado por la palabra, el corazón es capaz de preferirla como de su propio tesoro (*Lc 2,19*). De ahí extrae lo nuevo y lo viejo (*Mt 13,52*). Desbordante de acción de gracias, el corazón consagrado por la palabra es santuario de oración y de eucaristía perpetuas.

En esta confluencia de corazón y palabra, brota el sentido de la oración como proceso de transformación. Proceso que tiene lugar de modo palpable en la denominación de meditación bíblica, la *meletê*. Aunque el Nuevo Testamento no ofrece el término más que en dos ocasiones (*1Tm 4,15; He 4,25*), el sentido de búsqueda y de proceso implicados en la *meletê* están, si cabe, más acentuados que en el Antiguo Testamento; y además con otro ropaje. Baste uno de ellos, quizá el más significativo: el verbo "dsêtein", *buscar, indagar*. Esta búsqueda está condicionada por el estado y la actitud de corazón. Se puede buscar para destruir, eliminar, matar (*Jn 5,18; 7,1.19*). Se puede buscar por interés (*Mc 1,38; 6,24*). Se puede buscar por inquietud de ambición (*Mt 2,13*), por curiosidad y hambre intelectual (*1Cor 1,22*), por vanidad y egoísmo (*Jn 5,44; 8,30; Gal 1,10*). Pero también se puede buscar por unión en el amor (*Jn 5,20, 15*).

En estos y otros pasajes del nuevo Testamento el sentido de búsqueda y de indagación está íntimamente involucrado en las actitudes emanantes del corazón. En *Lc 24,15* el verbo "dsêtein" se halla reforzado con la preposición "syn". Se trata entonces de una "búsqueda en compañía", de una *co-búsqueda (syndsêtein)*. Esta búsqueda está también regulada por la actitud del corazón. Ante la declaración del traidor, los discípulos, angustiados, comienzan a preguntarse, a "co-buscar", quién pudiera ser (*Lc 22,23*). Por asociación

de ideas “*syndsêtein*” evoca la reuniones de los sabios de Israel, de los mismos esenios, para “co-buscar” el sentido de la palabra, las Escrituras; y más tarde de la “sinaxis” o reuniones celebrativas cristianas y monásticas, como ciertas reuniones, colaciones, para desentrañar o explicar pasajes difíciles de la Palabra. Todo esto vale tenerlo en cuenta para dar el mejor sentido a este término.

En la perícopa de *Lc 24*, los dos discípulos van camino de Emaús. “Co-buscan” una explicación de los acontecimientos recientes en torno a la Palabra por antonomasia, la persona de Jesús. Pero, todo en vano; porque los ojos de sus corazones no están dispuestos (*v.17*), y están tristes. Porque, según otros manuscritos, tienen el corazón velado y embotado.

Pero Cristo, la Palabra encarnada, se les presenta de improviso. Más bien “se les incorpora a su co-búsqueda”. Y comienza a explicarles, a abrirles (*v.31-32*) la Palabra y el corazón (cf. *He 16,14; Lc 24,31.45*). Esta “aperción” supone la entrada en una nueva dimensión y la visión de un mundo nuevo (*He 7,56*). Los efectos no se hacen esperar:

- Ardor en el corazón (*v.32*).
- Iluminación: se les abrieron los ojos, y lo reconocieron (*31*).

La Palabra de Dios revitaliza toda la persona. Acontece una transformación radical en todo el ser humano: “y levantándose al instante...”. Vale la pena acentuar el término “*anastantes*”, porque es tanta su fuerza expresiva que implica de suyo una cierta redundancia: “*anastantes*”, compuesto de “*istemi*” que en el Nuevo Testamento y sobre todo en Lucas supone ‘fuerza, solidez, firmeza, estabilidad’ (*Lc 6,8; He 5,27; 22,30...*) y “*ana*”, prefijo, que confiere a “*istemi*” una intensidad insospechada. Se trata de una transformación radical, de una re-vivificación o recreación. La “*anástasis*” por antonomasia es la Resurrección de Cristo (*He 1,22; 2,31; 4,33...*).

Actuaciones tan intensas de la Palabra de Dios no pueden ser retenidas en el seno del hombre, sino que tienden a expan-

dirse de nuevo hacia el exterior, a modo de implacable reverberación: “Marchan a Jerusalén”, donde se encuentran con los Apóstoles, que han sufrido también semejante experiencia. Unos y otros se cuentan todo lo que les ha ocurrido (*v.34ss*).

Se disponen ya aquí todos los elementos esenciales que establecen la trama del proceso en la oración profunda, en la meditación; y que la tradición posterior no hará más que explicitar y madurar:

La oración profunda en el ámbito bíblico, y más en concreto en esta segunda fase, denominada de “incidencia”, supone una elevación del hombre al plano de la economía de la Salvación. Tiene un doble punto de partida: una búsqueda, en doble dirección contraria:

- a) Dios que busca al hombre a través de su Palabra. El gran acontecimiento es siempre que “Dios nos ha amado primero” (*1Jn 4,10*).
- b) El hombre que busca a Dios, como una exigencia profunda de su propio corazón, a través de la Palabra que se le ha dado, inscrita como “imagen-energía” en su mismo seno.
- c) Una relación, que es bilateral.
- d) Una consecuencia: la vida es un diálogo entre Dios y el hombre, entre la Palabra de Dios, el Señor Jesús, y esa misma Palabra inscrita en el corazón. Se culmina en una común-uniión entre el espíritu de la Palabra Encarnada, el Cristo Resucitado por su Espíritu y la mente-espíritu que mora en el centro del corazón humano. El fruto es la “unidad de espíritus”, el hombre nuevo, “*anastásico*”, que repercute a modo de resonancia impetuosa en todos los entresijos de la persona.

Pero hay además palpables diferencias de valor y de contenido en la dimensión antropológica de la oración en el hombre religioso y el hombre cristianizado.

En el ámbito del hombre religioso, salvo excepciones, la oración se concibe como una relación unilateral, una ascensión

hacia una cierta despersonificación en el Absoluto. El punto de partida es el vacío, la misma miseria del hombre. La fuerza propulsora radica en el “eros”. Los medios o técnicas se reducen a una radical purificación (*katharsis*), que tienen a eliminar toda diferencia.

En el ámbito del hombre bíblico y cristianizado, el proceso de la oración profunda no es tan sólo ascensional cuanto evolutivo. Arranca históricamente de un acontecimiento: la incidencia de la Palabra en la Humanidad por la humanización y exaltación de Jesús (cf. *Jn 1,14*). Se parte, en consecuencia, de una plenitud, radicada de posición latente en el fondo del corazón. Habrá que descubrirla, protegerla, desarrollarla, coadyuvando el esfuerzo ascético a fin de ir eliminando obstáculos. Mientras, una fuerza propulsora radical brota de la “agape”, invade al “erôs” humano, y lo transforma.

Es posible en esta exposición de la oración una paradoja. ¿Puede darse una desviación? ¿Es admisible una oración bíblica sin ser cristiana, aun aceptando el Nuevo Testamento? Sí, desde el momento en que el corazón del hombre se desvincula del acontecimiento-palabra en la historia: Jesús de Nazaret, único *nombre-sobre-todo-nombre* para consumir en nosotros la Historia de Salvación (He 4,12)<sup>1</sup>.

#### Recuerdo de Dios y oración de Jesús

Teniendo como base la *hesyquía* y la práctica incesante de la meditación, con la invocación repetida del *Nombre-sobre-todo-nombre*, el Señor (*kyrios*) Jesús, se despierta en el interior como “recuerdo de Dios”. *Nepsis*, oración, invocación de Jesús, *hesyquía* del corazón son los términos que no cesan de conjugarse incesantemente. Hay que decir que los empleos de la palabra corazón han quedado en el plano del lenguaje y no co-

<sup>1</sup> En otro enfoque, véase E. VON SEVERUS, *Das Wort “Meditari” im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*, en *Geist und Leben* 26, 1953, 365-376.

rresponden a una verdadera teoría del corazón. Cuando se han realizado las sistematizaciones según un esquema psicológico de tipo platónico, el corazón designa la afectividad y la voluntad, y la oración del corazón se confunde con la oración afectiva, en oposición a la oración discursiva de la mente. No parece que en Oriente la expresión “oración del corazón” haya tomado este sentido restrictivo.

La mística bizantina del *hesycasmo* se sitúa en las coordenadas de una mística del corazón; pero la transposición al plano espiritual de la noción de corazón, en el Pseudo Macario, en Diadoco, Hesyquio y los restantes representantes de este movimiento están lejos de ser tan clara como en los tratados hesycastas del siglo XIV: “Siéntate –dice el monje Nicéforo en su libro *Sobre la sobriedad o guarda del corazón*– recoge tu mente (*noûs*), introdúcele el aliento, mediante la nariz, por donde el aire (*pneuma*) penetra en el corazón; impúlsalo con energía a que entre con el aliento inspirado en el corazón”<sup>1</sup>. La palabra “corazón apunta aquí más a una realidad espiritual; pero en el corazón de carne mismo es donde se encuentra *la mente* como en un órgano”<sup>2</sup>. El hesycasmo supone una técnica espiritual que recoge las teorías fisiológicas y psicológicas de la antigüedad, relativas al corazón<sup>3</sup>.

#### La oración de Jesús

Evagrio y el Pseudo Macario han difundido todos los elementos esenciales de la tradición espiritual ulterior de los monjes orientales<sup>4</sup>. El mérito de autores tales como Diadoco de Fótice o Juan Clímaco, que han gozado en los siglos posteriores

<sup>1</sup> En *PG* 47,963b.

<sup>2</sup> Ver en G. PALAMAS, *PG.150, 1105c*.

<sup>3</sup> Cf. A. GUILLAUMONT, *Le coeur chez les spirituels grecs*, en *DSP II-II*, 2287-2288.

<sup>4</sup> Cf. UN MOINE DE L’EGLISE D’ORIENT, *La prière de Jésus*, Chevetogne 1983.

de gran popularidad, ha consistido sobre todo en la realización de una síntesis entre Evagrio y el Pseudo Macario. Así, la oración “mental” de Evagrio llega a ser en Oriente la oración del “corazón”, una oración personal explícitamente dirigida al Logos encarnado, la “oración de Jesús” o el “recuerdo del nombre”.

Diadoco ha sido uno de los grandes divulgadores de la espiritualidad del desierto en el mundo bizantino. La instancia sobre la vida sacramental y el carácter personalista de la oración cristiana coexisten en él con rasgos espiritualistas evagrianos, pero se advierte en sus “Capítulos” todo el empeño de los doctores espirituales ortodoxos por integrar el *hesycasmo* en la dimensión bíblica de la Historia de la Salvación, cuyos elementos esenciales son: la caída del hombre, la redención y la glorificación de Jesús.

La gracia ocultada en lo más hondo de nuestra mente a partir del momento en que somos bautizados, aporta la purificación del alma y del cuerpo. Diadoco, como el Pseudo Macario, ubica la mente en el corazón:

“La gracia se oculta en quien es bautizado, aguardando la iniciativa de alma; cuando el hombre se vuelve por completo hacia el Señor, entonces la gracia revela su presencia en el corazón mediante una experiencia inefable; y si el hombre inicia un progreso fundamentándose en los mandamientos, e invoca sin cesar el nombre de Jesús, entonces el fuego de la santa gracia penetra incluso los sentidos exteriores del corazón”<sup>1</sup>.

No duda en afirmar que los cristianos pueden e incluso deben experimentar la presencia del Espíritu en el corazón de forma consciente y exterior. Por eso, la concepción de Evagrio más abstracta y espiritualista queda así reemplazada en Diadoco por una orientación esencial de la espiritualidad hacia la Persona del Logos encarnado, con un nuevo empuje del rol que desempeñaba en la teología bizantina el concepto del “Nombre

<sup>1</sup> Cap. 85.

de Dios”, ahora suplantada por la invocación incesante del nombre de Jesús, el Nombre-sobre-todo-nombre<sup>1</sup>.

A partir del siglo VI el monasterio fundado por Justiniano en el Monte Sinaí, Santa Catalina, o monasterio de la Zarza Ardiente, pasó a ser el centro de difusión más importante del *hesycasmo*. La mística de la luz que Orígenes y Gregorio de Nisa habían aplicado a la imagen bíblica de Moisés crea así escuela en el lugar mismo donde Dios había otorgado la Ley a su Pueblo. Es de notar que el ábside de la iglesia de Santa Catalina esté decorado con un mosaico del siglo VI, representando la Transfiguración, la visión sinaítica de Moisés en el Monte Tabor y donde Moisés aparece envuelto en la luz divina del encarnado. Hasta el siglo XIV, la “luz del mundo futuro”, aparecida anticipadamente en el Sinaí y manifestada plenamente en el Tabor, será el objeto e indagación de los hesycastas, en el interior de ellos mismos.

El nombre más conocido entre los grandes maestros sinaítas es indudablemente el ya repetidamente mencionado Juan Clímaco, higúmeno en el monasterio de la Zarza Ardiente. Como en Diadoco, la invocación del nombre de Jesús ocupa el centro de su sistema espiritual, aunque con algún que otro destello intelectualista evagriano, porque tiene muy en cuenta la realidad corporal del ser humano en el mismo ejercicio de la

<sup>1</sup> A finales del siglo XIX y comienzos del XX la oración de Jesús se une en ciertos medios, una especie de fijación de la devoción sobre el mismo nombre de Jesús. Pero una veneración extrema de este nombre llevó a algunos a fijar una doctrina que agitó a la Iglesia rusa durante los años 1912-1913. Sus partidarios quedaron calificados con el apelativo de “onomólatras” porque habían enseñado la divinidad del nombre de Jesús. Según ellos el nombre propio del Señor es ontológicamente idéntico a su persona e inseparable a su esencia, por tanto, intrínsecamente eficaz cuando se le invoca. Su invocación llevaría infaliblemente a la contemplación. Difundida por Hilarión, primero monje de Athos y luego eremita en el Cáucaso, y por el hieromonje Antonio Boulatovitch, del monasterio ruso San Panteleimón de Athos, esta doctrina fue condenada por el patriarca Germán V de Constantinopla y por el santo Sínodo de Rusia [P. ADNÈS, *Jésus (Prière)* en *DSp VIII*, 1145]; también T. SPIDLIK, *La oración según la tradición del Oriente cristiano*, Burgos, 2004, 398.

oración y a veces de la comprensión que aprovecha en esto la técnica de la respiración, como lo harán decididamente los hesycastas del siglo XIV.

“No hay que buscar en las palabras de vuestra oración. Cuántas veces los vagidos simples y monótonos de los niños conmueven a sus padres. No lancéis largos discursos a fin de no disipar vuestro espíritu en el derroche de palabras. Una sola palabra del Publicano ha conmovido la misericordia de Dios; una sola palabra de fe ha salvado al ladrón. La prolijidad en la oración a menudo llena el espíritu de imágenes y lo disipa, mientras que a menudo una sola palabra (*monología*) tiene por efecto el recogimiento<sup>1</sup>.

“El hesycasta es aquel que aspira a circunscribir lo incorporal en una morada de carne... y que el recuerdo de Jesús no sea una sola cosa con vuestra respiración: entonces comprenderéis la utilidad de la soledad”<sup>2</sup>.

La oración de Jesús se halla así en el núcleo de toda la actividad hesycástica. El nombre del *Logos* encarnado se adhiere a las funciones esenciales del ser: está presente en el “corazón” y vinculado a la respiración. Hay un acuerdo general en que la oración ininterrumpida debe esclarecer, frente a toda confusión, la diferencia existente entre el “recuerdo de Jesús” y los efectos que podría provocar la simple imaginación en el alma del creyente. Nunca el “recuerdo” se convierte en una “meditación” sobre un episodio concreto de la vida de Cristo. Nunca el novicio debe sentirse apelado a figurarse una imagen exterior a él mismo; es la presencia de Cristo dentro de su ser a la que la vida sacramental confiere una realidad plena y existencial, independiente de la imaginación, y a lo que el monje está llamado a tomar conciencia. La visión luminosa de la que entonces podrá beneficiarse no será pues un símbolo, ni un efecto de la imaginación, sino una teofa-

<sup>1</sup> *Grad.* 28,9.

<sup>2</sup> *Ibid.* 27,7.

nía tan verdadera como la del Monte Tabor, puesto que ella manifestará el mismo Cuerpo deificado de Cristo.

### La deificación

Referirse al término “deificación” (*theôsis*) supone aludir al menos implícitamente a Gregorio de Nisa y a Máximo el Confesor, como teólogos con reputada mentalidad neoplatónica expresado en sus escritos, pero ahora rebajada a la simplicidad del ámbito experiencial. Quizá no habría que olvidar al lejano Filón de Alejandría en su “*Vida de Moises*”, que inspira la de Gregorio. Su subida al Sinaí evoca el progreso del cristiano en la comunión y conocimiento de Dios; en concreto, el *misterio de la tiniebla*, lugar de encuentro de lo divino y lo humano; porque Dios se revela al hombre en una luz inaccesible.

“El verdadero conocimiento de aquel que busca el hombre y su verdadera visión, consiste en ver que él es invisible, separado de todo por su incomprendibilidad como por una tiniebla... Moisés ha progresado en la gnosis, por eso declara que ve a Dios en la tiniebla, es decir, que sabe que la divinidad es esencialmente lo que trasciende todo conocimiento y que escapa a los criterios de la mente. Moisés entra en *la tiniebla* donde Dios se hallaba, dice la historia. Pero ¿de qué Dios se trata? del que hace de la oscuridad su morada (Sal 17,12)”<sup>1</sup>.

“Este Moisés es, ante todo, un monje contemplativo que “se exilió durante cuarenta años de la sociedad humana y, viviendo solo con el Solo, aplicó su mirada, sin dejarse turbar; y en la tranquilidad (mediante la *hesyquía*), a la contemplación de las realidades invisibles”<sup>2</sup>.

Dios se expresa en una paradoja (oxýmoron), en oposición de contrarios, a que apunta la expresión “*tiniebla luminosa*”. Se

<sup>1</sup> *Vita Moys, II, 163-164.*

<sup>2</sup> *Comentario a los Salmos*, en J. DANÉLOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris 1944, 40.

hace cognoscible en su incognoscibilidad. Así se comunica al hombre. Entonces, sólo la oración es capaz de dar un conocimiento adecuado de Dios; teniendo en cuenta que ya Jesús, como energía, está íntimamente presente en el corazón del creyente.

Máximo el Confesor, por su parte, insiste aún más en el hecho de que la visión de Dios en la tiniebla es una participación *apofática* o negativa, un fenómeno completamente sobrenatural, una acción de Dios todopoderoso saliendo libremente de su trascendencia y manteniéndose esencialmente incognoscible.

“Los santos llegan a ser lo que nunca puede ser propio de la facultad natural; puesto que la naturaleza carece de facultad alguna para percibir lo que la supera. Ningún aspecto de la deificación es producto de la naturaleza, porque la naturaleza no puede comprender a Dios. Sólo la gracia divina tiene la facultad de comunicar la deificación a los seres de manera anagógica; entonces la naturaleza resplandece con una luz sobrenatural y se encuentra transportada por encima de sus propios límites por una sobreabundancia de gloria”<sup>1</sup>.

La participación de Dios es, en Cristo, una participación total. Es imposible participar en una parcela de Dios, porque el Ser divino es simple, por tanto invisible, y la “energía” divina es Dios, no aminorada, sino libremente revelada. Y si Dios había creado al hombre de un modo de propagación divina e inmaterial, la sexualidad, al igual que la muerte, es consecuencia del pecado original. La encarnación del *Logos* hizo posible la *theôsis* (divinización); pero siempre es la gracia de Dios quien la realiza. De ahí la importancia de la oración ininterrumpida, de la contemplación y de la vida monástica.

Simeón el Nuevo Teólogo, o la fe cristiana como experiencia

El Pseudo Macario y Diadoco calificaban la fe cristiana como una *experiencia consciente* de Dios. Pero Simeón (942-

<sup>1</sup> *Thalassus* 22; *PG* 90,321a.

1022) ha sido el profeta de este ideal en el *hesycasmo*. Monje en el monasterio de Studios (Constantinopla) y luego higúmeno en San Mamás es un eslabón en la cadena de la mística del corazón y de la oración de Jesús. Encaja bien situarlo en la línea de Evagrio y del Pseudo Macario por una parte; pero por otra, viene a ser el precursor de Gregorio Palamas. Pese a que no mencione nunca específicamente “la oración intelectual”, ni “la oración de Jesús”; y que jamás aluda claramente a la distinción entre la esencia y la energía de Dios. Lo fundamental para él es la fe cristiana como comunión personal con Dios y la visión de Dios. En su manera de dirigirse a sus monjes les decía: “Os pido que tratéis de verlo y de contemplarlo en esta vida. Pues si somos dignos de verlo de manera sensible (*aisthetôs*), nunca nos encontraremos con la muerte; la muerte no tendrá nunca poder sobre nosotros”<sup>1</sup>.

Respecto a la oración, Simeón evoca lo que denomina “meditación oculta” (*krypte meletê*), o “prácticas secretas” (*kryptâs ergasías*): “Yo olvidaba el lugar en donde me encontraba, quién era y en qué momento me bastaba con gritar *Kyrie eleison*. Como recuperando mi conocimiento me sorprendía en repetirla. Pero quién era el que hablaba o quién hacía mover mi lengua, no lo sé, Dios lo sabe”<sup>2</sup>.

La oración ocupa un lugar central en el mensaje de Simeón, sin darnos unas fórmulas sistemáticas y concretas. Para él, cenobita, los servicios en el monasterio deben ser y permanecer desinteresados y libres interiormente de todo tipo de preocupaciones, sin descuidar nada, haciéndolo todo por agradar a Dios, pero introduciendo en ellos una cierta despreocupación que nunca habrá que olvidar incluso trabajando<sup>3</sup>. Además de dar en la oración litúrgica importancia a las actitudes externas

<sup>1</sup> *Cat.* 6.

<sup>2</sup> *Ibid* 16,86-9.

<sup>3</sup> *Cap* 80-82; *SChr* 51,64-65.

que estimulan el alma, una oración en la celda, alimentada por los salmos, suscita el arrepentimiento y la compunción<sup>1</sup>.

En el seno de la sociedad bizantina Simeón es un caso único de misticismo personal y un testimonio importante de inevitable tensión entre toda forma de institución y la libertad de espíritu, destacando dos elementos capitales de su obra: la afirmación de la primacía del acontecimiento espiritual, sobre todo cuando describe su propia conversión, y el realismo de la mística cristocéntrica y sacramental<sup>2</sup>: "Tú me has concedido, Señor, que este templo corruptible, mi carne humana, se una a tu carne santa, que mi sangre se mezcle con la tuya. En adelante ya soy miembro tuyo, transparente y translúcido"<sup>3</sup>.

"Cuantos han subido al Tabor, es decir, han vivido la vida solitaria del hesycasta, suben ahora; y sin embargo no han contemplado al Señor que allí se ha transfigurado. La razón no es porque Cristo esté completamente ausente, pues está allí, sino porque no son espectadores dignos de contemplar su divinidad"<sup>4</sup>.

Estas gracias no son capaces de procurarlas ningún género de vida en su materialidad, ningún método tomado en sí mismo. Únicamente merece esperarlo al final de una larga y animosa ascesis. 1

#### Consolidación del método de oración hesycasta

La descripción detallada de la técnica psicósomática, asociada a la oración de Jesús, se halla en Nicéforo el hesycasta y en Gregorio el Sinaíta. De Nicéforo sólo se sabe lo que nos refiere Gregorio Palamas. Gregorio el Sinaíta (1225-1346), mejor conocido, primero monje en el Sinaí, pasó luego a Creta en donde

<sup>1</sup> Cat 26.

<sup>2</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Bourges 1959, 5.

<sup>3</sup> Disc 91.

<sup>4</sup> *Ethica* 15, 121-126.

se iniciaba en la oración espiritual junto a Arsenio el hesycasta. Al final ingresó en la *Santa Montaña* de Athos en donde trató de reanimar la vida contemplativa. Acabó finalmente por establecerse en Bulgaria en donde consumó sus últimos días.

Gregorio es considerado como el gran doctor hesycasta, pese a que su itinerario vital haya sido muy turbulento. Entre sus discípulos se encuentran los futuros artesanos de la renovación espiritual e intelectual de los países eslavos, como Teodoro de Truovo. A través de ellos el *hesycasmo* penetró en Rusia, en donde suscitó en el siglo XIV la célebre corriente de los *Stárets del Volga*.

Gregorio, imbuido de los preceptos de la *Scala* de Juan Clímaco, presenta la espiritualidad de la oración pura con un conocimiento profundo del psiquismo humano. Tiene el convencimiento de que el recuerdo de Dios, tan necesario a la vida verdadera, está corrompido por el pecado; y le corresponde precisamente al *hesycasta* restablecerlo en sí mismo. Para lograrlo se debe descartar todo pensamiento que no sea de Dios.

"El remedio para librar esta memoria primordial de la memoria perniciosa y perversa de los pensamientos, es el retorno a la simplicidad original... El gran remedio de la memoria es el recuerdo perseverante e inmóvil de Dios en la oración"<sup>1</sup>.

Gregorio no es muy adicto a la oración litúrgica o sálmica; insuficiente, según él, para contribuir a la restauración del *recuerdo* divino. Todo su interés se centra en la oración del nombre de Jesús, y la espiritualidad de la oración pura que se mantiene de la vida sacramental en Cristo. Para ello requiere un máximo control de la imaginación y fantasía, que es la enemiga más poderosa de la unión con Dios. Pues, mediante este intenso control, poco a poco el nombre del *Logos* encarnado se va vinculando a las funciones esenciales del ser, presente en el

<sup>1</sup> *Acróstico sobre los mandamientos* 17, 60, 61.

corazón y fusionado con la respiración<sup>1</sup>. De este modo presenta el clímax de la oración del monje como un culto sacerdotal, realizado en el santuario del corazón. Y es aquí donde, uniéndose a Cristo el Sacerdote Supremo, celebra ya el sacrificio perfecto, apto para la Santa Trinidad<sup>2</sup>. Apunta a la presencia de Jesús en el mismo ser, al que la vida sacramental confiere un cariz existencial de plenitud, al margen de toda imaginación y fantasía. La visión luminosa del Tabor será una especie de réplica teofánica en el corazón, tan verdadera como aquélla, porque se manifiesta igualmente el mismo cuerpo glorificado de Cristo. Esta acción litúrgica connota tres grados en la *hesyquía* y en la misma oración: un sosiego y ausencia de inquietud externa con una disponibilidad interior para con Dios; un progreso de *hesyquía* que evoca la contemplación en cuanto iluminación de la mente, que encaja con el adecuado desarrollo de la gracia bautismal, baño que purifica y confiere la visión auténtica (*phôtismós*) y real de Dios; y finalmente, el éxtasis y raptó en Dios, que evoca la experiencia tabórica.

La mente, en ese momento, llega a ser inmaterial y luminosa, inefablemente adherida a Dios en un solo Espíritu. Aquí la oración es Dios mismo, el que obra todo en todos (*1Cor 12,6*), porque única es la operación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo que activa todo en Cristo. Por eso, la energía de la oración inteligible pura y angélica es la sabiduría movida por el Espíritu. Y el signo de esta oración es que la mente, cuando ora, se muestra ya absolutamente sin forma, puesto que no se percibe ni a sí misma, ni algo que connote materialidad, puesto que también los sentidos quedan ofuscados por esta luz.

“Hay dos modos de unión, y una doble entrada de la oración de la mente, que es operación del Espíritu en el corazón: o bien la

<sup>1</sup> Cf. E. HISAMATSU, *Theoria und Energia bei Gregorius Sinaites*, en *St. Patrist.* 35,2001,110-114.

<sup>2</sup> Cf. M. VAN PARYS, *la Liturgie de cœur selon Grégoire le Sinaïte*, en *Irenikon* 198,313ss.

mente inicia la oración adhiriéndose ahí al Señor (cf. *1Cor 6,17*) según la Escritura, o bien, por el movimiento progresivo de la operación en el fuego de la alegría, el Espíritu arrastra a la mente y la encadena en la invocación del Señor Jesús, uniéndolo a Él. Pues si el Espíritu obra en cada uno en particular como el que quiere, acontece en algunos que una entrada avanza a otra, según los modos que se acaba de mencionar. Y mientras la operación acontece en el corazón, porque manifiestamente las pasiones disminuyen gracias a una acción constante del Señor Jesús, brota un fervor divino. Pues la Escritura dice: *Nuestro Señor es un fuego devorador (Dt 4,24)* de las pasiones. Ya el Espíritu arrastra la mente hacia él, estrechándola en la hondura del corazón y reteniéndola de su vagabundeo habitual. En ese instante ya no es conducido como cautivo de Jerusalén hacia los asirios, sino que inicia una emigración más feliz de Babilonia a Sión de suerte que, según el Profeta (*Sal 52,7; 64,2; 125,1*), la mente práctica y contemplativa vence las pasiones con el comportamiento, y lo percibe mediante la contemplación en la medida de su capacidad. Es entonces cuando la mente, como llamada a una mesa muy abundante, se regocija con la dulzura divina, y canta: “*Has preparado delante de mí una mesa enfrente de los demonios y de las pasiones que me atormentan (Sal 23,5)*”<sup>1</sup>.

#### La síntesis teológica del hesycasmo en Gregorio Palamas

Mayor importancia para el desarrollo del *hesycasmo* en Athos tuvo Gregorio Palamas. Gracias en parte a las controversias suscitadas por los *hesycastas* frente a un griego calabrés, llamado Barlaam, que llegó a Constantinopla hacia 1330, medio comisionado por el papa Benedicto XII y que, con la confianza del emperador, se consagró a fomentar la unión de las Iglesias. Después de conocer a un grupo de monjes *hesycastas*, Barlaam criticó vivamente sus métodos sobre la mente encerrada en una parte del cuerpo, sobre sus entradas y salidas producidas por la nariz y la respiración. Llegó a calificar a los

<sup>1</sup> *Sobre la hesyquía o los dos modos de orar: PG 150, 1333ab.*

*hesycastas* de *omphalópsicos*, por tener su alma en el ombligo; además de acusarlos de *mesalianismo*. Hay que tener en cuenta que Barlaam había dado la espalda al occidental realismo intelectual de la escolástica tomista, mientras se enfrentaba así en Oriente con el realismo místico de los monjes.

Gregorio Palamas (1296-1359) pasó una veintena de años en la *Santa Montaña* de Athos antes de ser consagrado arzobispo de Tesalónica. Replicó a Barlaam con sus "*Triadas para la defensa de los santos hesycastas*", y renovó en gran parte la teología ortodoxa. Reconocía ciertamente desviaciones y abusos en algunos hesycastas incultos.

Cuando Palamas ingresó en Athos, algunos monjes *hesycastas* llevaban una vida semi-anacorética. Agrupados en torno a un *maestro* (*geron*), se consagraban a la ascesis y a la oración. Únicamente se acercaban en sábados y domingos al monasterio comunitario del que dependían para participar en la liturgia y recibir los sacramentos. Consideraban la *tradición hesycasta* tal y como se vivía en el siglo XIV como una vía superior a todas las demás. Hubo hermanos que vivían en los aledaños del monasterio de Vatopedi bajo la dirección de un *hesycasta*, llamado Nicodemo. Pero a raíz de la muerte del hermano más joven, Teodosio, y poco después de la defunción de Nicodemo, Gregorio y su otro hermano penetraron más en el corazón de la península athonita para instalarse en la gran Laura de San Atanasio, monasterio que gozaba de una primacía sobre los restantes por su antigüedad y autoridad. Esta "laura" será así la casa-madre de Palamas a lo largo de su vida. Sin embargo debido a las incursiones de piratas musulmanes en la península de Athos, decidió emigrar a Tierra Santa, y al Sinaí.

Más tarde lo encontramos en Tesalónica, formando parte de un círculo espiritual cuyo inspirador principal fue un tal Isidoro, discípulo de Gregorio el Sinaíta y futuro patriarca de Constantinopla. Este círculo no consideraba ya la espiritualidad *hesycasta* como monopolio de monjes. Y trataban de propagar

fuera de los enclaustramientos la práctica de la "oración de Jesús" que, según ellos, era el medio por excelencia para hacer real y eficaz la gracia bautismal. Hacia 1331 Gregorio regresó a Athos; y en torno a 1335 las autoridades athonitas le eligieron higümeno del monasterio de Esphigmeno, que contaba con unos doscientos monjes. Su celo suscitó tensiones; por este motivo se volvió al eremitorio de San Sabas, cerca de su apreciada laura. Aquí, y luego en Tesalónica, redactó sus famosas "*Triadas para la defensa de los santos hesycastas*".

Palamas al explicar el método psicossomático sirviéndose de consideraciones filosóficas y psicológicas, distingue la mente (*noûs*) de su *energía* u operación. Por su esencia, la mente tiene su asentamiento no en el cerebro, como lo piensan algunos, sino en el corazón; y por su dinamismo tiende a expandirse hacia afuera en los objetos sensibles. Habrá que paralizar este estado de dispersión y reinvertir el movimiento de fuera hacia dentro, o sea, de sus operaciones que vagan por el exterior de su esencia, lo que equivale a circunscribir el corazón<sup>1</sup>.

Vuelta a sí misma, la mente (*noûs*) actúa en sí y se ve en una especie de *movimiento circular*, como lo expresaba ya el Pseudo Dionisio: "Siendo (ese movimiento) la actividad más excelente y la más adecuada de la mente, por ella se supera a sí misma para unirse a Dios"<sup>2</sup>. Es fácil constatar que la oscilación de la respiración se apacigua y se ralentiza con ocasión de toda reflexión interna hecha en estado de reposo; es un efecto espontáneo de la atención de la mente. Inversamente el prolongar la respiración favorece el recogimiento del espíritu.

"No está fuera de lugar enseñar, sobre todo a los iniciados, a mirar sobre sí mismo y a dirigir su mente dentro de sí mismo por medio de la inspiración... Los que acaban de emprender esta lu-

<sup>1</sup> *I, 2,3 T.I, 79-81.*

<sup>2</sup> *Ibid I,2.5; p.83-85.*

cha ven continuamente a su mente fugarse, apenas reconcentrada; tienen, pues, que llevarla a sí nuevamente de continuo; en su inexperiencia, no se dan cuenta de que no hay nada en el mundo más difícil de contemplar y más móvil que la mente. Por ello, algunos recomiendan controlar los movimientos de la respiración y retenerla un poco, a fin de dominar así la mente hasta que, con la ayuda de Dios, hayan progresado hasta el punto de que todo lo concerniente a la mente contribuya a su purificación y pueda inducir la a un recogimiento unificado. Se puede constatar aquí un efecto en espontaneidad de la atención de la mente, pues los movimientos de la respiración se vuelven más serenos cuando la concentración es intensa. El que ha intentado recuperar la mente en su mismísima identidad, no a través de un movimiento en línea recta, que siempre es hacia el exterior, sino mediante un movimiento circular, que es de retorno a sí mismo, tratará que sus ojos no vayan a la deriva. En tal caso ¿no sacará más provecho fijándose en su lecho o en su ombligo como en un punto de apoyo? Pues así no sólo se recogerá exteriormente sobre sí mismo, en cuanto le es posible, conforme al movimiento interior que busca para su mente, sino que también, dando una postura semejante a su cuerpo, impulsará hacia el interior del corazón el poder de la mente, que se escapa mediante la mirada hacia el exterior”<sup>1</sup>.

“Y ¿por qué, a fin de aumentar la eficacia de este procedimiento, no habrá gran ventaja en fijar sobre el vientre o sobre el ombligo en lugar de dejarla vagar como una marioneta? El hombre interior está inclinado a modelarse sobre el hombre exterior. Al adoptar una posición corporal inclinada, que es conforme al *movimiento circular* que se pretende imprimir en su espíritu, se reenvía hacia el interior la energía de la mente que, por otra parte, disipa por la vista hacia el exterior”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Gregoire Palamas, Défense des saints hésychastes*, Louvain 1959, 86-90.

<sup>2</sup> *Ibid* I,2.8. cf. J. MEYENDORFF, *Le thème du «retour en soi» dans la doctrine palamite du XIV siècle, en Revue d'histoire de religions* 145, 1954, 188-206.

La apología de Palamas frente a Barlaam, no se centra solo en la oración hesyca, sino en su culminación, como desarrollo supremo de la *iluminación (phôtismós) bautismal*, en la luz del Tabor. Para explicar la naturaleza de esta luz, que considera como increada, Palamas elabora una teología en la que distingue la esencia de Dios, imparticipable e invisible a toda criatura, y las *energías que dimanan de ella*. Se trata de la gloria divina, cuyo destello luminoso y deífico puede ser percibido por los santos en esta vida.

Inspirándose en el Pseudo Dionisio y en Gregorio de Nisa, afirma que la “nube” en la que Moisés penetró durante su ascensión al Sinaí no fue una experiencia negativa, sino una visión que suponía una “purificación de la mente”, liberándola de todo concepto que identificara a Dios con las criaturas, reavivando así “los sentidos espirituales” que le permitieron percibir al Increado, y encontrarse con Él: es *la epéctasis*<sup>1</sup>:

“Vemos como en la subida de una escalera al alma guiada por el Logos; se eleva hacia las alturas por escalones de la vida espiritual. Pero antes que nada, un rayo de luz había llegado hasta ella... la había excitado a acercarse a la luz y a embellecerse y transformarse en paloma envuelta en luz. Y una vez que participaba en los bienes, según su propia capacidad, de nuevo el Logos la atrajo a participar de la Belleza sobrenatural, como si se encontrara en el comienzo y todavía no gozara de comunicación alguna. Así, la Belleza se manifiesta siempre con mayor intensidad, lo divino se acrecienta en la misma proporción que el progreso; y a causa de la sobreabundancia de los bienes que ella descubre siempre en el orden sobrenatural, le parece que se encuentra siempre al comienzo de su subida. Por este motivo el Logos le repite: *Levántate*, a quien estaba ya levantada, y: *Ven*, a la que había venido ya. Pues quien se

<sup>1</sup> Lanzamiento tenso hacia lo que está delante (cf. *Flp* 3,13), que es comunión de vida y experiencia del Insondable, supone el gran deseo de Dios, siempre en aumento conforme se acrecienta la participación en los bienes de la vida sobrenatural. Según Gregorio, es factor que animó la vida de Moisés en la subida al Sinaí, paradigma del deseo del alma a unirse al Logos.

levanta en verdad, necesita levantarse siempre; y para que corra hacia el Señor, nunca le faltará el amplio espacio en su carrera divina. Pues es necesario levantarse siempre y jamás cesar de acercarse corriendo. El que dice: Levántate y Ven, da cada vez la gracia de una subida mejor<sup>1</sup>.

Todo este pasaje nos orienta hacia la perspectiva de una ascensión vertiginosa, de una subida sin meta, donde el alma, atraída por la fuerza irresistible del bien, es impulsada sin parar hacia él por una gravitación hacia las alturas. La *epéctasis* es esa tensión hacia lo que está delante o arriba; y las realidades que parecían antes estimables caen en el olvido. Efectivamente, la realidad siempre mayor que se manifiesta como un bien superior, atrae a sí las disposiciones de quienes tienen algún grado de participación en ella, y les prohíbe mirar hacia el pasado, secundando el recuerdo de los bienes inferiores por el gozo de los bienes más eminentes<sup>2</sup>. De aquí el sentido etimológico del término compuesto *epéctasis*: Por una parte, mediante la posesión, *epi*, se ha captado realmente algo que está interiorizado en el alma; por otra parte, *ek*, salida de sí mismo, irreductibilidad infinita de Dios con respecto al alma, que la arranca siempre de sí misma y de su estado. La doctrina y realidad de la *epéctasis* apunta ciertamente a la gran paradoja de la *tiniebla luminosa*, tan característica de la visión mística de Gregorio<sup>3</sup>.

Por esta luz tabórica nos deificamos. Y porque Dios se halla dentro de nosotros, precisamente por eso en nuestro interior descubrimos la luz del Tabor. Los Apóstoles pudieron beneficiarse sólo desde el exterior, porque Cristo todavía no había muerto y resucitado; pero hoy, cuando todos nosotros somos miembros de su cuerpo, la Iglesia, la cosa ha cambiado. La mística cristiana de la vuelta a sí mismo (*epistrophê*) tiene un sentido completamente distinto del “conócete a ti mismo” socrático.

<sup>1</sup> *ComCant PG 44, 876bc.*

<sup>2</sup> *Ibid 885d-888a.*

<sup>3</sup> Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, 309-333.

El hombre carece de capacidad alguna de ver a Dios; y si hay visión, es que Dios mismo, en su omnipotencia, se une al hombre y le hace partícipe en el conocimiento de sí mismo.

“Puesto que esta facultad no tiene otro medio de actuar, habiendo dejado atrás los otros seres, es que ella llega a ser enteramente luz y se asimila lo que ve; se une sin mezcla, siendo luz. Si se mira a sí misma, ve la luz; si mira el objeto de su visión, es todavía de luz; y si mira el medio que emplea para ver, es aún la luz; está ahí la unión. Que todo sea uno, de suerte que aquel que ve no pueda distinguir el medio, ni el objeto, ni la esencia, sino que tenga solamente consciencia de ser luz y de ver una luz distinta de toda criatura”<sup>1</sup>.

Siempre sería Dios el incognoscible por naturaleza, pese a que la revelación de Dios en Cristo sea una revelación total que establece entre Dios y el hombre una intimidad y una unidad. Hay que partir del hecho de la existencia, capaz de conciliar en sí misma lo encajable, mediante la simplicidad de la deificación<sup>2</sup>. La teología palamita es una integración dogmática de la tradición *hesyca* en la medida en que afirma, por una parte, el fundamento exclusivamente cristocéntrico y sacramental de la deificación; y por otra, mantiene el carácter íntegramente inabordable de la esencia divina. La intuición fundamental de Palamas consiste en que la deificación no descompone a la humanidad sino que la hace más plenamente humana<sup>3</sup>.

“Nosotros que, como en vasos de arcilla, es decir, en nuestros cuerpos, llevamos la luz del Padre en la persona de Jesucristo, para conocer la gloria del Espíritu Santo, faltaríamos a la nobleza del espíritu si no guardamos nuestro propio espíritu en el interior del cuerpo”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Triada II,3.*

<sup>2</sup> *Triada 3,2,24.*

<sup>3</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Palamas*, en *DSp XII-I, 81-107.*

<sup>4</sup> *Triada I,2,9.*

“El gozo espiritual que viene del espíritu al cuerpo no está del todo corrompido por la comunión al cuerpo, sino que transforma el cuerpo y lo vuelve espiritual; porque entonces rechaza todos los malos apetitos de la carne, no arrastra ya al alma hacia abajo, sino que se eleva con ella, de suerte que todo el hombre se convierte en Espíritu, según lo que está escrito: El que ha nacido del Espíritu, es Espíritu (Jn 3,6.8)”<sup>1</sup>.

El pensamiento de Palamas habilita así a la *materia* que las tendencias espiritualistas del helenismo siempre han tendido a menospreciar; redescubre el sentido propio de los términos del Nuevo Testamento tales como Espíritu (*pneuma*), alma (*psyquê*), mente (*noûs*), cuerpo (*sôma*) y carne (*sarx*); no opone lo que es espiritual a la materia, sino lo sobrenatural al mundo creado. Con su retorno a la tradición bíblica, Palamas insiste en la importancia de los sacramentos mediante los cuales queda “transubstancializada” la materia sin ser aniquilada. El ser divino, en su simplicidad está completamente presente en la esencia y en la energía. Es la clave de la deificación para Palamas y la culminación del *hesycasmo*.

“Puesto que se puede participar en Dios y dando por hecho que la esencia supraesencial de Dios es absolutamente imparticipable, hay algo entre la esencia imparticipable y los participantes, que les permite participar de Dios. Pero si suprimes lo que se encuentra entre el Imparticipable y los participantes, ¡qué vacío! Nos separas de Dios, destruyendo el vínculo y estableciendo un enorme e infranqueable abismo entre Dios y la creación, en el gobierno de las criaturas. Necesitamos en tal caso buscar otro Dios que no tenga sólo en sí mismo su propio fin, su propia energía y su propia deificación, sino que además sea un Dios bueno –pues así no le bastará ya existir sólo para la contemplación de sí mismo–, no únicamente perfecto, y que supere toda plenitud; así, cuando quiera en su bondad hacer el bien, lo podrá; no será solo inmóvil, sino que se activará; estará así presente para todos con sus manifestaciones y sus energías creadoras y providenciales.

<sup>1</sup> *Ibid II, 2,9.*

Con otras palabras: necesitamos buscar un Dios que participable del modo que sea, a fin de que participando en él cada uno de nosotros, reciba, de la manera que le sea propia y por analogía de participación, el ser, la vida y la deificación”<sup>1</sup>.

Palamas consideraba su enseñanza como un desarrollo (*anaptyxis*) de las decisiones del concilio V de Constantinopla (1341) sobre las dos naturalezas o esencias, o las dos voluntades naturales o “energías” en Cristo. La humanidad misma de Cristo, “*enhypostiada*” en el *Logos*, y llegada a ser plenamente humanidad de Dios, no era “Dios por esencia”, sino que estaba impregnada de energía divina; y por ella nuestra propia humanidad encuentra acceso a Dios en sus energías. Éstas no se consideran como emanaciones divinas ni como un Dios “disminuido”. Son vida divina, esta vida que Dios da a sus criaturas; son también Dios pues, en su Hijo, se ha entregado él mismo para nuestra salvación<sup>2</sup>.

Y si Palamas no expresa la manera de desarrollar en concreto las fórmulas de oración, lo expresarán sus discípulos.

#### **NICOLÁS DE CABASILAS** (h. 1320-1400):

La dimensión sacramental de la vida en Cristo

Es el más célebre de los discípulos de Palamas. Cabasilas había comenzado, bajo el gobierno del emperador Juan VI Cantacuceno (1347-1354), la carrera de humanista y de diplomático. En principio su formación no le orientaba en absoluto a comulgar con el *palamismo*; aunque, al final, acabó por reconocer la verdadera ortodoxia del *palamismo* y llegó a ser el doctor de una mística sacramental y eclesial en la línea promocionada por Palamas. Nicolás es un teólogo laico, defensor original de la teología sacramental, tradicional y patristica<sup>3</sup>, aunque ajeno a toda

<sup>1</sup> *Ibid III,2.*

<sup>2</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, 104-105.

<sup>3</sup> Reseña sintética de su biografía, obras, doctrina y bibliografía de Y. SPITERIS/ C. G. CONTICELLO, *Nicola Cabasilas Chamaetos*, en *La théologie byzantine et sa tradition*, o.c. 315-410.

controversia dogmática. Se destaca entre sus obras *La vida en Cristo*<sup>1</sup>, amplio comentario espiritual y doctrinal sobre los sacramentos; este escrito viene a ser un solemne *manifesto palamita* en la medida en que todo el humanismo del Renacimiento afirmaba que la vida del hombre era el mismo hombre.

En lugar de situar la *vida mística en Cristo* en el plano de una “imitación” psíquica, el autor trata el tema como una explicación detallada de los tres sacramentos de incorporación a la Iglesia: el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Por medio de los sacramentos, como a través de una gran claraboya, el sol de justicia penetra en este mundo tenebroso, mortifica la vida según el mundo, expande la vida sobrenatural, y la luz del mundo triunfa sobre este mundo: “He vencido al mundo”; y eso que se comunica a un cuerpo que muere y pasa, es una vida imperecedera y sin merma.

“*Vida en Cristo* no es otra cosa que *unión, invisceración*. ¿Pero a qué se debe el invertir el orden, que donde Él terminó comencemos nosotros y terminemos donde Él comenzó? Descendió para que nosotros subiéramos. En un mismo camino a Él le toca bajar y a nosotros subir. Lo contrario sería imposible en fuerza de las mismas cosas. El bautismo es un nacimiento; la confirmación tiene para nosotros razón de movimiento y actividad; el pan de la vida y el vino de la eucaristía son alimento y bebida verdaderos. Nadie puede moverse y alimentarse sin nacer. Por eso el bautismo restituye al hombre a la vida de la gracia, la confirmación le hace digno de los dones en Cristo escondidos, y la virtud de la eucaristía entrega al comulgante la carne y sangre de Cristo”<sup>2</sup>.

La vida sacramental no está hecha, según Cabasilas, de un puñado de emociones diferentes, sino de una vida total, cuya realidad misma exige la participación constante en el misterio sa-

<sup>1</sup> Traducción española y estudio preliminar de L. Gutiérrez-Vega y B. García-Rodríguez: NICOLÁS CABASILAS, *La vida en Cristo*, ed. Patmos, Madrid 1952.

<sup>2</sup> N. CABASILAS, *La vida en Cristo*, II,1 (pp.119-121).

cramental que nos incorpora a Cristo. Por eso, la deificación adquiere una perspectiva eclesiológica. La Iglesia y los sacramentos son la base del camino hacia Dios; porque la Iglesia, de una manera real, es el Cuerpo de Cristo. Esta imagen paulina la recoge Nicolás en un contexto *hesycástico* y, más precisamente, en el contexto de la antropología de Macario. El “corazón”, y no la razón, es el órgano por excelencia del cuerpo y la sede de la inteligencia. Por eso, completa la imagen de Cristo-cabeza con la de Cristo-corazón de la Iglesia, porque designa, según él, el origen único de toda vida eclesial. Y de la misma manera que el *hesycasta* hace retornar su espíritu al corazón y descubre en él a Dios, gracias a las primicias de la gracia bautismal, así los cristianos, miembros del cuerpo eclesial, deben referirse al corazón, Cristo.

El que ha decidido vivir en Cristo debe necesariamente mantenerse en la dependencia de este Corazón y de esta Cabeza, pues no nos viene la vida por otro medio. Nuestros miembros deben permanecer puros, puesto que son los miembros de Cristo; dependientes de este Corazón, que es Cristo, debemos tener los mismos sentimientos y afectos que él.

Vale la pena resaltar su afirmación base: *la comunión con Dios en Cristo por el Espíritu es el único verdadero sentido de la vida humana*. Lo que Palamas había expuesto en conceptos, Cabasilas lo expresa como una realidad existencial, y no solamente para los monjes hesycastas sino para cualquier cristiano.

En su otra obra, la *Explicación de la divina liturgia*, Cabasilas depende del pseudo-Dionisio y de su simbolismo. Se caracteriza por un realismo sacramental muy parecido al de los primeros cristianos con un marchamo claramente *hesycasta*<sup>1</sup>; y

<sup>1</sup> Ver W. VÖLKER, *Die Sakramentsmystik des Nikolaus Kabasilas*, Wiesbaden 1977, sobre todo el final de esta obra esclarecedora: *Kabasilas im Spannungsfeld von Humanismus und Hesychasmus (160-167)*: “Beginnen wir mit der Prüfung vom Verhältnis des Kabasilas zu Palamas selbst. Darin stimmen freilich alle Forscher überein, dass die eigentlich palamitischen Themen wie Verhältnis von *ousía* und *energeiai*, das Thabor-Licht, oder die bestimmte Methode beim *monológistos*-Gebet bei Kabasilas überhaupt nicht anklängen” (p. 160).

desde el primer capítulo cuida mucho de mostrar que la vida divina, que será consumada en el *ésjaton*, no es una experiencia ajena a nuestro mundo actual. El bautismo como nuevo nacimiento a esta vida, es la noción que predomina sobre la de *remisión de los pecados*. En esta vida nueva el hombre recibe una experiencia (*peira*) y se convierte en ojo para ver la luz.

Si el bautismo confiere una vida nueva, la *crismación con el don del Espíritu* procura *energía y movimiento*, es decir, el gozo personal y libre de la gracia bautismal. Por la *eucaristía* Cristo se da a sí mismo al hombre, no algo de él mismo. El *matrimonio* más precioso es aquel en que el Esposo conduce a la Iglesia en cuanto virgen esposa, cuando llegamos a ser carne de su carne y hueso de su hueso. La paradoja de la existencia eclesial consiste en que “como hijos, somos libres; pero dependemos también de Él como miembros suyos que somos”. La santificación proviene sólo de Él; pero la santidad consiste en conformar nuestra voluntad a la suya divina. Cabasilas lo expone claramente al tratar de la “santidad” en la Iglesia: los milagros son dones inmerecidos de Dios, que no procuran la santidad; ésta es *una obra libre del hombre*.

Nicolás expresa reminiscencias de la antropología macariana cuando sitúa el corazón en el centro mismo de la Iglesia, cuerpo vivo. *Una eclesiología comprendida por medio de la eucaristía*, que para Cabasilas es el *cumplimiento* de todos los sacramentos y no uno más. Una *espiritualidad* fundada en una viva experiencia de Cristo y una *antropología teocéntrica* son el patrimonio de Cabasilas, en claro contraste con la ideología de los humanistas.

### El hesycasmo posterior

A finales del siglo XIV, Calixto e Ignacio, monjes del monasterio athonita de Xanthopulos<sup>1</sup>, discípulos de Gregorio el Si-

<sup>1</sup> Cf. C. CAVARNOS, *Anchored in God. Life, Art, and Thought on the holy Mountain of Athos*, Athens 1959, 100-101.

naíta y miembros del círculo palamita de Tesalónica, concretizan la práctica de la oración *hesycasta* y la oración de Jesús. Recomiendan una celda oscura, pues la vista dispersa naturalmente la mente<sup>1</sup>. La fórmula tradicional de la oración: “Señor Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador” se unirá a la respiración. Es la primera vez que encontramos esta observación. Por las palabras, “Señor Jesús, Hijo de Dios” la mente se lanza hacia aquel que se nombra; por las palabras “ten piedad de mí”<sup>2</sup>, se vuelve humildemente hacia uno<sup>3</sup>. La fórmula completa conviene a los iniciados e imperfectos. Los avanzados y perfectos se pueden contentar con la primera parte; y a veces incluso con la sola invocación del nombre de Jesús, que es el núcleo de toda su oración<sup>4</sup>.

Para recogerse y llegar a la oración pura, hay que contar por encima de todo con la gracia divina y no con el simple efecto del método “natural” de la respiración practicada en un lugar tranquilo. Los santos hesycastas al concretar este método, no lo consideran más que como un auxiliar para recoger la mente de su habitual distracción y suscitar la atención<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Centuria 23, PG 147, 681d-684b.*

<sup>2</sup> Señor Jesús (*1 Cor; Jn; Jesús Cristo 1Jn 4,2; Pedro, Cristo, Hijo de Dios (Mt 16,16)*). En cuanto a “ten piedad de mí” (*eleison*), apunta al ciego del Evangelio y le pedimos que nos abra los ojos del alma para ver mentalmente (cf. I. HAUSHERR, *Noms de Christ... 276-280*). A veces se sustituye el término *ilásthethi* (de *alískomai*) por el de *eléison*, que implica el sentido de redención, liberación, o de “propiciación” como en el griego clásico. El publicano del evangelio expresa su oración con este verbo (*Lc 18,13; “expiar” en Hbr 2,17*). El imperativo *ilásthethi moi*, “seme propicio” o “reconcíliate conmigo”, no equivale exactamente a *eleison me*, “ten piedad de mí”, y sugiere menos la compasión que el fin de un desagravio y el restablecimiento de una relación. Tal era también el propósito del sacrificio realizado en el Templo. El texto de la liturgia griega yuxtapone los dos verbos en la oración que el sacerdote pronuncia en la prótesis (anejo al santuario, lugar de preparación de las ofrendas): “Oh Dios, seme propicio a mí pecador y ten piedad de mí” (*Theós, ilásthethi moi tô amartólô kai eleison me*) El presente texto es un extracto de una obra anónima, difícilmente fechable, que recoge Nicodemo Hagiorita en su Filocalía.

<sup>3</sup> 48,725bc.

<sup>4</sup> 50, 732bc.

<sup>5</sup> 24,689bc.

El tiempo dedicado al ejercicio queda determinado en el marco de la vida hesyca: una hora al ponerse el sol, luego todavía una media hora después de la recitación del *apodeipnon* (completas); una hora al despertarse; y una hora después de recitar el *mesonykticon* (maitines). Y aún más si el Dispensador de todo bien lo concede.

Evidentemente no hay unanimidad en esta forma de orar entre los espirituales bizantinos. Así, un monje, Dionisio Thekarras del siglo XIV, para quien la oración de alabanza es el trabajo esencial del monje, parece que critica discreta pero claramente la invocación de forma exclusivamente *katanýctica*<sup>1</sup> según el uso de los hesycastas de entonces<sup>2</sup>.

### Época de la Filocalía

A finales del siglo XVIII, después de tres siglos si no de dejadez, al menos de silencio, que explica el drama de la ocupación turca, la Iglesia griega vive no sólo una renovación intelectual, sino un relanzamiento por los más destacados artesanos: Macario, obispo de Corinto, que debía morir más tarde como eremita en Xhio (1731-1805) y Nicodemo de Naxos, apodado el Hagiorita, por ser monje de la Santa Montaña de Athos (1749-1809).

Nicodemo expone él mismo el método neo-hesyca en su *Enchiridion symbouleutikon* sobre la guarda de los cinco sentidos y del corazón:

“Lo primero, hay que liberar su mente de las cosas exteriores por el uso habitual de la guarda de los sentidos y de la imaginación; luego, hacerla entrar en medio de su corazón. Eso significa reconducir la energía u operación de su mente, cuyo órgano es el encéfalo, a la propia esencia y poder de su mente, cuya sede es el corazón. Se trata de un movimiento circular de retorno a sí por el que la mente se contempla a sí misma y se unifica. Este retorno de

<sup>1</sup>Oración de compunción, conforme al término griego *katányxis* (ruptura, quebranto).

<sup>2</sup>Ver *DSp III*, 452-454.

la mente, los iniciados deben habituarse a ejercerlo inclinando la cabeza y apoyándola sobre la parte superior del pecho. En este estado de recogimiento contemplativo no hay que quedar inactivo, sino decir por medio de la palabra interior, la oración monologista: “Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí”, poniendo en ello toda su voluntad, su energía y su amor, atento a las solas palabras y sobre todo a su sentido, vacío de cualquier otro pensamiento, imagen, figura, representación, aunque sea de algo bueno; pues no se puede llegar a la unión divina más que si se sale a la vez de lo sensible y de lo inteligible; y si se eleva por encima de todo. Se retiene un poco su inspiración hasta que el verbo interior se haya expresado una vez en oración, y luego se espira; esta triple acción respiratoria parece significar que la oración se expresa durante un breve momento de pausa entre inspiración y espiración, y no al inspirar como parecía enseñarlo Calixto e Ignacio Xanthopoulos. Se dedicará a este ejercicio al menos una hora o dos, preferentemente por la tarde, en un lugar tranquilo y oscuro”<sup>1</sup>.

Los frutos de esta “oración mental” son notables: desprendimiento de las cosas sensibles, humildad, compunción, lágrimas, clara visión de sí como en un espejo, pureza perfecta, gozo inefable, pero sobre todo “se logra encontrar la gracia que está oculta en el corazón”<sup>2</sup>.

### Expansión de la Filocalía

La influencia de la Filocalía, modesta en ambientes griegos, ha sido considerable entre los espirituales eslavos, sobre todo en Rusia<sup>3</sup>.

Un contemporáneo de Nicodemo el Hagiorita, llamado Paisij Velickovski popularizó la Filocalía en los países eslavos<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>Cap.10. p.116-121.

<sup>2</sup>P. 121-125.

<sup>3</sup>Cf. S. BOLSHAKOFF, *Russian Mystics*, Kalamazoo, Michigan 1980.

<sup>4</sup>P. VELITCHKOSVSKIJ, *Autobiographie d'un starets*, Bellefontaine 1991; S. TCHETVERIKOV, *Le starets moldave Païssij Velitchkovskij (1722-1794). Sa vie, son enseignement et son influence sur le monachisme orthodoxe*, Bellefontaine 1997.

Ucraniano, abrazó la vida monástica en Athos donde fundó la skita del profeta Elías, que sigue siendo uno de los grandes centros del monaquismo ruso en la península athonita. Más tarde se trasladó a Moldavia, y se convirtió en el gran restaurador de las *tradiciones hesycastas* en Rusia y en las regiones rumanas<sup>1</sup>. Se estableció un vínculo personal de Paisij con los “stárets” del monasterio ruso de Optino<sup>2</sup>, en donde arraigó la oración de Jesús. La obra del ruso divulgador se tradujo y se divulgó; y sabemos que *el Peregrino* la compró ya en ruso con el nombre de *Dobrotolijubié*, por un par de rublos.

Es cierto que previamente ya había penetrado el *hesycasmo* en Rusia y había creado escuela en distintos monasterios, gracias a la tradición cenobítica vinculada al monasterio de Studios en Constantinopla. Y no sólo en Rusia, también el resto de los monasterios eslavos publicaban numerosas traducciones que se hacían en Bulgaria y Serbia. En Athos, y en concreto en el monasterio de Chilardari, muchos monjes eslavos estaban en contacto con el eremitorio que Gregorio el Sinaíta había fundado en Bulgaria. Y pese al debilitamiento político del Imperio bizantino, los patriarcas ecuménicos de la segunda mitad del siglo XIV –discípulos de Palamas– velaban por la difusión de estos ideales. A veces se ha podido dudar que el “misticismo ruso” hubiese sido una secuela directa del *hesycasmo bizantino*, pese a concretas peculiaridades, como la acentuación de las implicaciones sociales del monaquismo eremítico.

Y cuando las circunstancias permitieron que en Rusia se lograra una reunificación del país en torno a un Estado centralizado, el ideal político de sus jefes concibió un sistema autocrático maquiavélico. Con este enfoque se contemplaba la riqueza de la Iglesia y de los monasterios como un anacronismo.

<sup>1</sup> Cf. N. STEBBING, *Of the Spirit: Spiritual Fatherhood in Romanian Orthodoxy*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan 2003, 18-44.

<sup>2</sup> Cf. S. BOLSHAKOFF, *o.c. 164-195*; V. LOSSKY, *Les Starets d'Optino*, en *La paternité spirituelle en Russie aux XVIII et XIX siècles*, Bellefontaine 1977, 91-147.

Y se aplicó una política de secularización. Entonces apareció en escena un stárets, Nilo Sorskij (1433-1508)<sup>1</sup>, fiel hasta lo sumo a la *tradición hesycasta* bizantina, de una gran simplicidad y que representaría el perfil de los santos rusos posteriores. Para Nilo la pobreza es la condición esencial de la vida monástica.

“Un monje sólo es un monje; no puede dar limosna. Puede decir con toda sinceridad: *Hemos dejado todo y te hemos seguido* (Mt 19,27). La limosna del monje es ayudar a su hermano mediante la palabra cuando lo necesita, y consolar en la desgracia a través de una razón espiritual...<sup>2</sup>”.

El monacato de Nilo mantiene el carácter profético de sus orígenes, y consiste en un testimonio de pobreza evangélica que aplica a todos los aspectos de la vida. El alma de la vida monástica es la oración, y en concreto, la oración de Jesús, anclada en la hondura del corazón:

“Al recitar atentamente esta oración, permanecerás de pie o sentado, e incluso tumbado, manteniendo la respiración en la medida de lo posible, a fin de no respirar con demasiada frecuencia según los consejos de Simeón el nuevo Teólogo y de Gregorio el Sinaíta. Invoca al Señor Jesús con un deseo ferviente y paciente expectativa, alejando todo pensamiento y distracción... que huirán invisiblemente abrasados por el Nombre divino. La *hesyquía* se reduce a buscar al Señor en su corazón, es decir, a guardar su corazón en la oración y reencontrarse constantemente en tu interior”<sup>3</sup>.

Cuando los dirigentes políticos de Moscú iniciaron la secularización de los bienes monásticos y se enfrentaron con la mayoría del clero, encontraron apoyo inesperado en Nilo y sus discípulos, dispuestos siempre a no tener propiedades, sino a

<sup>1</sup> Cf. D.M. GOLDFRANK, *Nil Sorsky. The Authentic Writings*, Kalamazoo, Michigan 2008; G.A. MALONEY, *La spiritualité de Nil Sorskij. L'hésychasme russe*, Bellefontaine 1978.

<sup>2</sup> *Instrucción a sus discípulos*, Moscú, 1912, 1-9.

<sup>3</sup> Regla 2.

subsistir por su propio trabajo. Al instante recibieron la aprobación de los “*stárets del Trans-Volga*” y de un sabio monje athonita, Máximo el Griego, ex-dominico y discípulo de Savonarola. Pero la Iglesia rusa no secundó los pasos de Nilo y de sus discípulos, y el partido “Ultra-Volga” fue diezmado mediante fuertes sanciones lanzadas por una serie de concilios locales, refrendadas por Joseph de Volok, un abad que veía en la Rusia moscovita la personificación del Santo Imperio y que, pese a que había establecido en su monasterio una disciplina severa conforme a la regla studita y muy cercana a la Regla benedictina, e impuesto a sus monjes un despojo austero de bienes materiales, su comunidad era inmensamente rica y apta para desempeñar el rol social que según Joseph devolvía a los monjes: beneficios, predicación y actividad social. Sin embargo la herencia de los perdedores en este caso no cayó en saco roto.

En los primeros años del siglo XIX, en tiempos de Alejandro I, el despertar del *monaquismo hesycasta*, provocado por los discípulos de Paisij, suscitaba una constelación de *stárets* en Optino. Se trataba de un fenómeno típicamente ruso imbuido del profetismo hesycasta.

Un *stárets* (*starsi* pl.) es un hombre unificado y esclarecido por la acción del Espíritu y que ha llegado a una gran madurez espiritual; es un “anciano” —no tanto en años sino en experiencia— rebosante de belleza<sup>1</sup>. Revestido de una blancura transfigurada, gracias a la blancura de los cabellos y de la barba, pero con una mirada de niño, el *stárets*, al haberse vaciado de sí mismo y de sus personajillos neuróticos, está a la vez abierto a Dios y a los demás. Dios le revela al otro, le comunica el “discernimiento de espíritus”, la capacidad de encontrar la palabra o el gesto adecuado que despierta a los somnolientos, hiere la suficiencia individual o colectiva, descubre el sufrimiento se-

<sup>1</sup> Cf. N. ARSENIÉV, *L'enseignement des Starets*, en *La paternité spirituelle en Russie aux XVIII et XIX siècles*, Bellefontaine 1977, 29-88.

creto, pone en vías de curación por la transformación del “corazón de piedra” en “corazón de carne”.

Tanto es así que muchos laicos buscaban en estos hombres transfigurados una dirección espiritual. Y aparecen, entre otros, nombres conocidos como Gogol, Dostoievski, Kliomikov, Soloviev y León Tolstoi. Los “ancianos de Optino” no hacían más que manifestar el fruto de la vida nueva que todos los cristianos han recibido: un conocimiento más íntimo de Dios, y por ello, de los hombres. El ejemplo quizá más sonado e impactante es el de *Serafín de Sarov* (1795-1833)<sup>1</sup>. Este simple monje mostraba su sentido teológico agudizado por la experiencia espiritual de Jesús, Hijo de Dios; invocado en la oración perpetua se manifiesta por la presencia del Espíritu Santo y las dos *hypóstasis* (naturalezas) divinas, que arrastran en conjunto a la intimidad con el Padre.

En Rusia la tradición *hesycasta* se encontraba diseminada a lo largo del siglo XIX en niveles culturales variados. El obispo Teófilo el Recluso, probablemente el más cultivado de entre los autores monásticos que han escrito en ruso, publicó una edición ampliada de la *Filocalía* en ruso moderno<sup>2</sup>. Junto a Teófilo, no resulta ociosa la mención de otro obispo dimisionario, Ignacio Brianchaninov (†1867)<sup>3</sup>, conocido sobre todo por su tratado “sobre la Oración de Jesús”, donde recoge toda la tradición precedente unida a su experiencia personal, y expuestas con una gran claridad y simplicidad. Ambos escritores parten de la base de que la mente debe estar encerrada en el corazón; y hay que perseverar así día y noche hasta el final de la vida. En esto estriba la quintaesencia de la oración; y es uno de los principios cardinales del *neo-hesycasmo* y de la doctrina ortodoxa de la oración. Sin embargo Brianchaninov pretendía precisar más en su clari-

<sup>1</sup> Cf. V. ROCHCAU, *Saint Séraphim Sarov et Divyévevo, Études et Documents*, Bellefontaine 1987.

<sup>2</sup> Cf. S. BOLSHAKOFF, o.c. 197-221.

<sup>3</sup> Cf. S. BOLSHAKOFF, o.c. 144-163.

dad y buscaba la ubicación y la forma del corazón: El corazón humano tiene la forma de una bolsa alargada e invertida, ancha por arriba y estrecha por abajo. Se halla a nivel del pecho izquierdo y desciende hasta las costillas. Muchos, según él, no tienen noción alguna sobre la anatomía del corazón y creen que se encuentra en donde late. En el interior del corazón hay tres zonas: la superior que debe ser la residencia de la *mente*, el *noûs* de los griegos, y que es ojo para percibir la realidad divina; supone el gran esfuerzo ascético del orante haciendo descender, mediante la atención y la respiración, la mente desnuda desde el cerebro a esta su propia sede, que es auténtico templo de Dios. La zona central es la sede de la razón discursiva, la *diánoia* de los griegos, de donde brotan los pensamientos anodinos en principio, pero que provocan la divagación en el interior del corazón. La zona inferior, más cercana al vientre, es el foco de donde brotan los pensamientos malos, raíz de las pasiones (*Mc 7,21-23*). De todos modos, a pesar de una aparente claridad, el significado de “corazón” encierra un sentido complejo y metafórico<sup>1</sup>.

Hacia 1860 la Filocalía se divulgó a través del famoso “Relatos de un peregrino”, que muestra los asentamientos populares que la oración del corazón había conquistado en Rusia. Quizá todavía valdría la pena de mencionar la figura de Juan de Cronstadt (1829-1908), un simple párroco, que con su obra “Mi vida en Cristo” quiso referirse al gran testimonio de mística sacramental que Nicolás de Cabasilas había ya dado en el siglo XIV, vinculando la oración de Jesús a la honda participación en los misterios litúrgicos.

El nombre de Jesús, presente en el corazón humano, le comunica la energía de la deificación que el Redentor nos ha regalado, afirma Sergio Bulgakov (†1944), un notable testimonio de esta experiencia en los ambientes rusos del siglo XX. En fin, desde Macario de Egipto hasta Serafín de Sarov, Silvano de Athos, Bul-

<sup>1</sup> Cf. T. SPIDLIK, *La oración según el Oriente cristiano*, Burgos 2004, 410-413.

gakov, Endokimov, Lorsky y otros, los místicos del Oriente cristiano han afirmado que la comunión con Dios engloba al conjunto humano en totalidad, que la luz divina destella a veces en el cuerpo del hombre deificado, y que esta luz es una anticipación de la resurrección del “último día”.

