

Decálogo del Hesycasmo

1. Qué es el hesycasmo.
2. Extrañamiento del mundo y sus derivados.
3. Ambiente vital del hesycasmo bizantino.
4. Antropología del hesycasmo: el monje arquetípico
5. Compromiso del hesycasmo. Meditación en la muerte
6. Rebasamiento de los linderos de un hesycasmo natural mediante la fe.
7. El ejercicio activo del hesycasmo se transforma en una actitud pasiva en la oración y oración de Jesús.
8. Efectos del hesycasmo: la simplicidad de formas, como superación de las creencias.
9. Belleza trascendente en el Reino de la luz
10. Cosmovisión y deificación.

Qué es el hesycasmo

El cristiano del siglo XXI será místico o no será, la frase célebre atribuida a André Malraux de alguna manera, recogida por Karl Rahner, expresa una exigencia de renovación profunda de la vida cristiana frente a los nuevos retos y exigencias del creyente inmerso en este mundo. Ante esta exigencia algo tiene que decir el recuerdo y el compromiso hesycasta, más antiguo que los ya tradicionales métodos de compromiso cristiano en la misma cultura grecorromana espiritual que el cristianismo adopta y cristianiza.

El cristianismo de los últimos siglos se ha visto esclavizado por un deseo excesivo de seguridad. El resultado ha sido el empobrecimiento de la experiencia cristiana. Por esta razón la experiencia cristiana ha permanecido ordinariamente en el nivel de la piedad, una piedad que tiene siempre algo que saborear, masticar, rumiar, contemplar y acariciar. Se ha preocupado de dar a los fieles objetos para su devoción y, con ello, se les ha impedido vivenciar el misterio. Se ha llegado hasta tal punto que los observadores exteriores se han preguntado si el cristianismo podía ser místico. Y su conclusión más frecuente ha sido que no lo era, o al menos que actualmente no lo es. Esto es grave para el cristianismo, sobre todo ahora que se encuentra frente a frente sin intermediarios, con las místicas orientales, como el zen. El encuentro con el zen pone en un aprieto al cristianismo, pero no se ha de ver como una amenaza para la fe cristiana. Es más bien una invitación a retomar, a la manera cristiana, este camino universal que nos conduce al corazón de nuestro ser y al misterio de Dios. Y vemos con admiración algo que tenemos que redescubrir en la más pura tradición espiritual de la vivencia de la fe cristiana, como experiencia, lo que ha sido el hesycasmo.

A propósito de su etimología. No se da en la literatura antigua el sustantivo griego "*hesycasmo*". Son conocidos sus denominaciones como verbo *hesycadsô*, como sustantivo *hesyquia* y como adjetivo: *hesyquios* o *hesyquós*". Todo apunta a un silencio, que no se entiende tanto como ausencia de ruidos y de palabras, cuanto de calma y tranquilidad. La misma tradición que envuelve el proceso mítico de elaboración del texto griego en la isla de Faros se apunta como una "estancia magnífica rodeada de silencio (*pollês hêsiquías*), rincón agradable por su tranquilidad.

No basta para esto abandonar la vida activa, retirarse a la montaña o vivir en un monasterio, encerrarse en un credo o evitar a las personas que les causan perturbación. Este aislamiento no es serenidad de la mente. La serenidad de la mente llega tan sólo cuando no hay un pro-

ceso de aislamiento por medio de la *acumulación*, cuando hay completa comprensión de todo el proceso de la vida de relación. La **acumulación envejece la mente**; y sólo cuando la mente es nueva; cuando la mente es fresca, sin proceso de acumulación, existe una posibilidad de que haya serenidad mental. La mente en calma es la mente más activa. Ya lo decía aquel tradista cartujo medieval, Adán Scott: *El vigor de los claustrales es su propia serenidad (vigor claustralium quies eorum)*.

Evidentemente que esto no supone la cesación de actividad. Así san Pablo exhorta a los tesalonicenses a trabajar *meta hesyquías* para comer el propio pan (1Tes 3,12), a hacer de la vida un proyecto de *hesiquía* (*hêsycadsein*) (Id. 4,11). Lo cual requiere que el cristiano adopte una actitud moral: que no se entrometa en asuntos que le competen, tanto públicos como privados, que deje de lado chismorreos, y otros asuntos que provoquen de suyo vana inquietud, la agitación, la impaciencia el enervamiento, y todo tipo de manía de discusión con las fantasías perjudiciales. Porque toda la vida cristiana debe desarrollarse en clima de paz y de seguridad, que favorezca la virtud. El adjetivo *hêsyjós*, refuerza la idea de paz (*hêremon*), y acentúa la importancia de una libertad exterior sin tropezos con la serenidad de corazones. Porque el contexto político y social debe favorecer la vida del alma, aspiración que encontramos en ciertas inscripciones griegas; así en 377, el decreto constitutivo de la segunda confederación ateniense apuntaba a que los espartanos dejaran que los griegos vivieran tranquilos en la libertad y la independencia... a fin de que se mantuviera efectiva para siempre la paz general". Así el hombre vivirán como los dioses, como lo expresa un texto del filósofo Yámblico: la *hêremía* o paz conviene a los dioses, la *hesyquía* a los ángeles, la *taraxía* a los demonios (*Los Misterios de Egipto*, II,3,72).

Los Apotegmas refieren la vocación a la *hêsyquía* del abad Arsenio, que viviendo aún el palacio, rogaba a Dios en estos términos: Señor, llévame por el camino de la salvación. Y una voz vino a decirle: Arsenio, *huye* de los hombres y te salvarás".

2. Extrañamiento del mundo

A este propósito vale la pena aludir al término sugerido por el filósofo alemán contemporáneo, *Peter Sloterdijk*, que encabeza su reflexión sobre el "extrañamiento del mundo". El autor alude a esa antropología obstinada en ser humana, demasiado humana, que corea y promueve una evolución al final de a cual Nietzsche podría decir que nosotros – los hombres versados en el hombre – estamos hartos del hombre. Se apunta a una aparente decadencia irresistible del hombre desde la antigua elevación maniática a la mediocridad autosatisfecha, universal, semidepresiva. Los últimos hombres son aquellos que celebran el abaratamiento del hombre mediante los hombres como su realización; y se va creando y alimentando constantemente "el espíritu y ambiente de mundo". La existencia humana significaría entonces caer en la trampa nada más nacer, que significa habitar la trampa como mundo. Esta trampa es la casa del hombre, de la que no es posible escapar. La única salida es "hacerse extraño" en la misma trampa, significando en ello, una salida o emigración, y un cambio de morada (*metoikêsis*). El anacoretismo y el *hesycasmo* son prácticas de autotraslado al "otro elemento" que todo lo abarca y sobrepuja, y que comienza a imponerse, el singular rotundo "Dios. Y aparece se consolida el "principio-desierto" precisamente en el momento en que el cristianismo deja de ser religión de oposición. El éxodo al desierto fue el más radical acto poético al que jamás determinaron elevarse los hombres. Como vivas metáforas divinas, los primeros monjes se mudaron al elemento hostil al hombre, para probar en, o, mucho más, contra del propio cuerpo qué significa ser-en-el fuego, ser-en-espíritu y ser-ya-allá. Pero los santos del desierto no son poetas; son atletas de una disciplina metafórica que persigue hacer hombres divinos de hombres mundanos. Este tránsito "desde aquí a allá" presupone que el mundo, como solución de continuidad entre Dios y el hombre, se difumina hasta la anulación. **No hay "traslado", sino la reducción del triángulo "hombre-Dios-mundo", a la diada Dios-y-hombre**; y con esta reducción deja uno de ser-en-el-mundo que tiene siempre el sentido de cumplir el tiempo del rodeo a través del elemento que produce "adhesión" y obligación, y donde se suscitan inquietudes.

Con la revolución anacoreta, que esconde el modelo oriental de la historia de la revolución de Occidente, comienza la ofensiva del extremismo diádico contra toda forma de constitución triangular del mundo. Entonces, el lugar que ocupaba el mundo lo ocupa el desierto, que se convierte no en una *utopía* sino en una *alotopía*, otro lugar, el de Dios mismo. El desierto es, por tanto, el ámbito del hesycasmo.

La *hesyquía* cristiana tiene una vinculación muy estrecha con otros términos, que la complementan, me voy a fijar en dos: una con una connotación exterior, la *xeniteia*, el vivir como extranjero (*xenos*). Evoca la extrañeza, de lengua, de país, de cuerpo social, de religión. El *xenos* es un simple invitado o un viajero (2Sm 12,4) desprovisto de ciudadanía (*polis*) tanto en el lugar donde mora como en la ciudad que entra; y al no tener un mero cobertizo momentáneo, pide asilo (Mt 25,35,38, 43,44). Así fueron los patriarcas, singularmente Abraham (Job, 31,32; Hbr 11,13; 1Pe 1,1; 2,11), como le expresa entrañablemente Ireneo de Lyon:

Cuando Abraham, siguiendo el ardiente deseo de su corazón, peregrinaba por el mundo preguntándose dónde estaba Dios y comenzó a flaquear y estaba a punto de desistir en la búsqueda, Dios tuvo piedad de aquel que, solo, le buscaba en silencio. Y se manifestó a Abraham, dándose a conocer por medio del Logos como por un rayo de sol; le habló desde el cielo y le dijo: *Sal de tu pueblo y de la casa de tu padre; emigra al país que te indicaré y fija allí tu morada*. Él se fió de la voz celeste y, a pesar de tener setenta años y una mujer anciana, con ella abandonó la Mesopotamia... Y añade que su descendencia andaría errante por un país extranjero en el que sería maltratada y esclavizada a lo largo de 400 años..." (Demos-tración de la predicación apostólica 24).

Y cuando un extranjero reside en otra región, fuera de su patria, se le llama *paroikos*¹ (cf. Ef 2,19) hombre de paso o forastero. De aquí el nombre de parroquia, y párroco. Sugiere un camping moderno, lugar de paso, en donde se pasa la noche montando la tienda, y comprando en la casa, en el economato permanente del camping, el viático para proseguir el camino, la formación y el alimento de los sacramentos, en particular la eucaristía; porque ahí que levantar la tienda al amanecer. Esta tendencia peregrina queda expresada claramente en la *carta a Diogneto*. Así, en la lengua cristiana, estos vocablos llegarán a designar a las iglesias particulares, estancia local de las comunidades de cristianos, peregrinos (cf. Eusebio, *Hist.Ecles.IV,23.5*; cf. 23,6-7; 25).

El otro término con una connotación interna *amerimnía*, estar libre de preocupaciones. En realidad *hêsiquía* y *amerimnía* se confunden. Supone huida de ruidos, tumulto de cosas, asuntos e inquietudes, que suscitan la agitación interior (*tarajé*). En su búsqueda interior el *hesycasta* tiene un enemigo interior más formidable que la misma sociedad de los humanos y la disipación que ocasiona: la disipación del corazón, importunado por sus adhesiones y ataduras que embrujan, sus propios pensamientos y preocupaciones, que lleva consigo en su misma soledad o *anacóresis*. La *hêsiquía* es en realidad un asunto completamente interior. Es el resultado de la victoria invisible sobre todas las potencias perturbadoras, pasionales. 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 la ociosidad malsana.

Si por una parte hay preocupaciones laudables, como sobre las cosas de Dios (1Cor 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 irracionales e inútiles o fantasiosas. 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 hêsiquía* (J.Clímaco Scal 27,3). Esta quietud no es un fin en sí. Si se libera uno enteramente de todo cuanto pudiera agitarlo, es en vistas a disponerlo a la contempla-

¹ *Paroikeîn*, residir, en oposición a *kathoikeîn*, habitar.

ción. *Quien quiera poner en presencia a Dios una mente pura y se deja turbar por las preocupaciones, se asemeja a un hombre que estuviese fuertemente atado de pies y manos y que pretendiera correr (Ibid 27,54).*

“Y ya Arsenio, una vez retirado a la vida solitaria, hizo nuevamente la misma plegaria y escuchó una voz que le decía: “Arsenio, huye, cállate, vive en la *hêsiquía* (*feuge, siôpa, hêsijadse*); esas son las raíces de la impecabilidad”.

La *hesyquía* y sus adláteres confluyen en el silencio *interior*; porque el “verdadero” silencio es el único que facilita la “verdadera” comunicación con los demás; el servicio “verdadero”. 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”. 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 se asemeja al padre en el misterio de la Trinidad, que nunca habla, nunca se expresa, nunca actúa por sí. Viene a ser el “no-ser”, fuente del SER, el Logos, el Hijo, la expresión “Ser” es 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 (*Pens 206*). Dentro del ámbito hesycástico es quizá Juan Clímaco quien mejor sintetiza las propiedades del silencio:

Cuando hay **silencio**, esta tranquilidad de la mente se expande en una extraordinaria actividad que jamás podrá conocer la mente agitada por el pensamiento. En esta serenidad no hay imaginaciones, ni ideas, ni recuerdos. No siendo así, la serenidad y el silencio carece de sentido. Sólo dentro de esta serenidad, que no es un resultado, se descubre lo eterno, aquello que está más allá del tiempo. El monje sereno y sosegado es un silencioso; y el silencio es la condición indispensable para orar adecuadamente. Cuanto mejor oras más el silencio se hace vida en ti. Aquí no vale eso de la observancia del silencio por el silencio si la imaginación vuela y se condena a los hermanos en el corazón. Puede darse por el contrario personas que hablen de la mañana a la tarde y mantengan su corazón silencioso delante de Dios. Hablan para ser útiles al prójimo. El amor y la renuncia a su voluntad propia les mantienen en la paz.

La Palabra ha salido del silencio y vuelve al silencio. Muchos han escuchado las palabras de Jesús; pero muy pocos han percibido su silencio. María es la primera discípula de Jesús y no tanto por haber escuchado su palabra sino sobre todo por haberla encajado en su silencio. Por eso el monje no ama la palabra ni el silencio por sí mismos, sino por el encaje de la palabra en el silencio. Jesús nos lo enseñó. Se calló durante treinta años antes de hablar; y cuando hablaba no se extendía en largos discursos. El abad Pambo a quien se solicitaba una palabra al patriarca de Alejandría para su provecho espiritual, respondió: *Si no saca provecho de mi silencio, tampoco le servirán mis discursos.*

Pero ya a nivel personificado la *hesyquía* reclama una actitud interior de suma **atención** exclusiva de todo elemento entorpecedor. Así un discípulo debe recibir su instrucción en silencio (*en hêsiquía*), con toda sumisión (*en pasê apotagê*) (1Tm 2,11). Esto es “cuando la mente (*noûs*) decide no prestar su atención a ningún objeto que la solicita del exterior, o que están vinculados en ella, cuando guarda la calma y queda en silencio (*hêremían agagôn kai hêsiquasas*) toda tendida al que habla, callándose, como Moisés lo ordena, entonces es capa de oír con plena atención (*metà tês pásês prosojês*) (Filón, *Quis rer.div 13*).

El silencio, como conocimiento, es la madre de la oración, la libertad de la cautividad, el espía de los enemigos... el compañero de la *hêsiquía*, el adversario del deseo de enseñar, el auxiliar del conocimiento, el artesano de la contemplación... el amigo del silencio se acerca a Dios y, entreteniéndose con él en secreto, recibe su luz” (*Scal 11,3 y 5*).

No basta para esto abandonar la vida activa, retirarse a la montaña o vivir en un monasterio, encerrarse en un credo o evitar a las personas que les causan perturbación. Este aislamiento no es se-

renidad de la mente. La serenidad de la mente llega tan sólo cuando no hay un proceso de aislamiento por medio de la acumulación, cuando hay completa comprensión de todo el proceso de la vida de relación. La acumulación envejece la mente; y sólo cuando la mente es nueva; cuando la mente es fresca, sin proceso de acumulación, existe una posibilidad de que haya serenidad mental. La mente en calma es la mente más activa. Ya lo decía aquel tratadista cartujo medieval, Adán Scott: *El vigor de los claustrales es su propia serenidad (vigor claustralium quies eorum)*.

Cuando hay silencio, esta tranquilidad de la mente se expande en una extraordinaria actividad que jamás podrá conocer la mente agitada por el pensamiento. En esta serenidad no hay imaginaciones, ni ideas, ni recuerdos. No siendo así, la serenidad y el silencio carece de sentido. Sólo dentro de esta serenidad, que no es un resultado, se descubre lo eterno, aquello que está más allá del tiempo. El monje sereno y sosegado es un silencioso; y el silencio es la condición indispensable para orar adecuadamente. Cuanto mejor oras más el silencio se hace vida en ti. Aquí no vale eso de la observancia del silencio por el silencio si la imaginación vuela y se condena a los hermanos en el corazón. Puede darse por el contrario personas que hablen de la mañana a la tarde y mantengan su corazón silencioso delante de Dios. Hablan para ser útiles al prójimo. El amor y la renuncia a su voluntad propia les mantienen en la paz.

3. Ambiente vital del hesycasmo bizantino

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 el 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 los últimos siglos el Imperio bizantino con la renovación del hesycasmo.

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 inmensa en una gran miseria social y cultural. Las escuelas griegas no podían sobrevivir en las grandes ciudades; aguataban malamente en ambientes rurales. Tan solo muy contadas escuelas secretas trabajaban durante la noche en parroquias y monasterios, pero solo podían 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.

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 el desarrollo mental de la *Ilustración*, y se presenta en los países ortodoxos como un antídoto contra la militancia cristiana.

En Grecia, el iniciador de la renovación griega fue Eugenio Vulgaris (1716-1806). Pretendía cimentar la renovación sobre la base de la tradición ortodoxa. Se entusiasmó con la *Athonías*, la academia fundada en 1743 por el patriarca de Constantinopla Cirilo V, como una extensión del monasterio de Vatopedi, al norte del monasterio en la cima de una colina. El método de enseñanza de Vulgaris para la renovación y la mejora de la enseñanza con la Iglesia Ortodoxa requería una capacitación sustancial con los estudios clásicos combinados con una exposición de la filosofía europea. Pero al perder la sede patriarcal Cirilo V, los círculos monásticos se alzaron contra la reforma de Vulgaris. Poco a poco el declive de la academia se hacía evidente; y quedó clausurada en 1821, aunque se reabrió en 1845 en *Karyes*, el centro administrativo de la República monástica athonita, financiada por los monasterios 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 este contexto de desarrollo cultural durante el cual iba en aumento el número de monjes, retoñó también un encomiable renacimiento espiritual, que se condensó en el movimiento filocalico proponiéndose un retorno a los orígenes. Como animadores de este movimiento, vulgarmente lla-

mado *colybade*, se destacaron 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 monjes, mediante su vida retirada 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 Filoteo, a la población más remota de Grecia y se estableció en un lugar en donde desde hacía años no se veía sacerdote alguno... Semejante situación, ciertamente preocupante, constituía la antecámara de la islamización.... Al final firmó su martirio con su condena a muerte. Mientras tanto los monjes de Athos seguían revueltos a la causa de las innovaciones de Vulgaris, pese a la caída de su cargo. Y aparecen las dos corrientes enfrentadas. A los *colybadés* se oponen los *anticolybadés*, promocionando un contexto ideológico de cristiandad política e histórica, que coincidía gradualmente con el significado del helenismo, tomando como pauta una interpretación histórica ya iniciada en la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesare. Se intentaba justificar el Estado Romano Constantiniano, con una proyección política. Aunque el término "romano" se traduce para ellos en "helénico". Con ellos el proyecto helénico se revestía de connotaciones mesiánicas en el triunfo futuro del cristianismo. Para los *anticolybadés* 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 la fuerza, sobreviven y permanecen como elegidos de entre todas las naciones en un reino considerado estado intermedio antes de la Segunda Venida. Aquí las expectativas *etnocéntricas* están en correlación con la literatura clásica teológica mesiánica.

Los *colybadés*, en cambio, proyectan la historia en el lugar donde el hombre encuentra a Dios. Pues en este marco es cuando el hombre se siente llamado a "*experimentar*" 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. Interpretan la realidad cósmica como la providencia y el plan de la "Divina Economía" de la que el centro es el sacrificio sobre la cruz y la resurrección. Las penas y los tiempos duros son afines por supuesto a una pedagogía y función terapéutica divinas. 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 las penalidades y sufrimientos hasta lo indecible en un ambiente hostil cultural y religioso. Este es el camino hacia la auténtica libertad, que no se describe ni se considera desde una perspectiva política o histórica. Cuando la libertad coincide con los derechos históricos, se la condena como demoniaca; y ésta es la razón por qué sacerdotes y obispos son castigados cuando participan en movimientos políticos. La identidad nacional de pueblo esclavizado es reconocida, realzada y enaltecida solamente a través de un ejercicio particular de espiritualidad.

La Iglesia no se identifica con una nación específica o una comunidad racialmente particular. 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 *perkhóresis ascética* (interrelación entre lo humano y lo divino) sin pretender la justificación y la felicidad histórica.

El helenismo es considerado como una incautación cultural donde la tradición cristiana y la palabra de la Iglesia han quedado condicionadas... Por eso los *colybadés* trataban de combatirlo mediante la traducción de todos los escritos de la literatura eclesial en orden al progreso de los cristianos. En

este ambiente se elaboran por parte de los *colybadés*, en persona del personaje más representativo, Nicodemo el Hagiorita, la Filocalía, y se publica en Venecia, en 1782.

4. Antropología del *hêsycasmo*

Es una extensión de la antropología platónico-origeniana con diferencias y discrepancias. En la mística de Orígenes su antropología basada en su concepción tricozónica del ser humano: La realidad tricozónica, se verifica ya en la preexistencia: las inteligencias, *noûs*, viven por el *pneuma*, vestidas de cuerpos etéreos. Y también será una realidad en la escatología para los justos resucitados. Pues los que resucitarán para la condenación tendrán un cuerpo oscuro de demonio y configurado por las tinieblas exteriores; porque no poseerán ya el *pneuma*. Según el Evangelio², el señor a su regreso de un viaje sorprende a su siervo perverso golpeando a sus compañeros. Por eso, el mismo señor *lo cortará en dos, dijotomêsei*; esto es, le tomará el *pneuma* mientras que el *alma* y el *cuerpo* irán a la *gehenna*. El condenado no tiene *pneuma* y el infierno consiste en esta separación interior del hombre; no obstante parece que el *pneuma* no se le quita definitivamente al pecador, sino que la infinita compasión divina le permite solamente caer en sueños por su pecado³; esto quiere decir que el hombre mantendría siempre la posibilidad de volverse a Dios. El alma, no obstante, conserva su participación indeleble a *la imagen de Dios*, que puede convertirse en fuente de su tormento irreversible. Orígenes tiene pasajes que apuntan a la pérdida definitiva de cualquier ocasión de salvación y conversión. Problema espinoso y difícil de dilucidar.

Hay un **paralelo de influencia intensa** entre las homilías macarianas y las obras de Evagrio dentro de la espiritualidad; pero las diferencias son también muy abultadas. Mientras que Evagrio identifica al hombre con el intelecto (*noûs*) y concibe la espiritualidad cristiana como una desmaterialización, las *Homilías* consideran al hombre como un todo psico-somático, destinado a ser deificado en cuanto tal. A la antropología origenista y neoplatónica de Evagrio se opone aquí la concepción bíblica del hombre, cuyo destino final en el espíritu o en el alma es inseparable al destino del cuerpo. De esta antropología dimana una espiritualidad fundada en la realidad de los signos sacramentales, en el bautismo y en la eucaristía sobre todo, como medios de unión a Cristo y de deificación de la existencia humana total: *El fuego que yace en el interior, en el corazón, aparece entonces a plena luz y realiza la resurrección de los cuerpos*⁴.

El Reino de Dios penetra en el mundo visible para liberarlo del poder de Satán y hacer resplandecer, por anticipación, la luz del siglo venidero: el Cristo histórico que ha venido, que vendrá, y que está sacramentalmente presente en la Iglesia, es para Macario el centro único de la vida espiritual del monje. La mística de nuestro autor está completamente enraizada en la encarnación del *Logos*; y la vida monástica no consiste, como para Evagrio, en la recuperación de la actividad propia de la inteligencia, sino en una realización más plena en nosotros de la gracia del bautismo.

El Dios inefable e incomprensible se ha abajado en su bondad; ha revestido los miembros de este cuerpo y ha puesto Él mismo un límite a su propia gloria en su clemencia y amor para con los hombres; se transforma y se encarna, se mezcla con los santos, devotos y fieles y llega a ser "un Espíritu" con ellos, según la palabra de Pablo⁵, y de alguna manera, alma en el alma, hypóstasis en la hypóstasis, a fin de que el ser viviente pueda vivir en la juventud, presentir la vida inmortal y participar en una gloria incorruptible⁶.

² Lc 12,46; Mt 24,51.

³ *FragmEp 26, sobre Ep 5,14*

⁴ *Hom 11,1.*

⁵ 1Cor 6,17.

⁶ *Hom 4,10.*

La oración del intelecto (*noûs*) de Evagrio corresponde en Macario a la *oración del corazón (kardía)*, centro de la vida psíco-somática del hombre. La oración constante del monje no tiene por finalidad liberar su espíritu de las ataduras carnales sino permitir al hombre el acceso desde esta vida a una realidad escatológica, el Reino de Dios, que engloba su espíritu y su cuerpo en la comunión divina. El intelectualismo óntico de Evagrio extrae al hombre de la historia visible para hacerlo entrar en un más-allá, de alguna manera espacial y completamente extraño a la materia.

Los cristianos pertenecen a otro siglo, son hijos del Adán celeste, una raza nueva, hijos del Espíritu Santo, hermanos luminosos de Cristo, semejantes a su Padre: el Adán espiritual y luminoso de aquella ciudad, de aquella raza, de aquella energía. No son de este mundo, sino del otro mundo, como Él mismo lo dice: no sois de este mundo, como tampoco yo soy de este mundo⁷.

La mística de Macario, por el contrario, hace penetrar el Reino en el mundo visible, y más que nada en el corazón del hombre, que es la tabla sobre la cual la gracia de Dios graba las leyes del espíritu⁸. Pero el corazón puede ser también un sepulcro, en donde se refugie el príncipe del mal y sus ángeles. El corazón humano es por tanto un campo de batalla en donde se enfrentan Dios y el diablo, la vida y la muerte.

De este modo el monje que consagra su vida entera a la oración, acepta situarse en la punta de este combate de una manera inmediata y consciente. El Espíritu enseña la verdadera oración, en la cual los misterios de Dios se comunican directamente al alma. Por eso, la presencia de Dios es un hecho real que el *hombre interior* percibe como una experiencia segura.

Esforcémonos en preparar con esmero nuestra oración en la fe y en el respeto a Dios, sin contentarnos con nuestras rutinas materiales, nuestros lamentos, silencios o postraciones, mientras el efecto de una negligencia voluntaria mantiene el espíritu en la confusión, la turbación, la negligencia o el olvido de la ignorancia. Esforcémonos en que nuestro espíritu se ejercite en el sondeo y la atención, en todo tiempo y sobre todo en los momentos de oración, con gran sobriedad, atención y preocupación del bien. Hagámonos extranjeros a todo pensamiento terreno, demos la espalda a cualquier pensamiento material, mantengamos el espíritu de nuestra alma del todo dispuesto en la espera del Señor con fe y esperanza. Recibimos a cada instante la visita de la gracia por la que podemos alcanzar la verdadera oración sin dispersión de espíritu, manteniendo la atención en todos los proyectos y procesos de nuestros pensamientos, viendo por adelantado al Señor de frente, en todas partes, en la fe y en el respeto, no corporalmente, en un lugar externo... sino mediante el poder invisible de la divinidad⁹.

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 suprahumanos 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 contra ellos entablamos el combate como lo dice el Apóstol: No contra la sangre y la carne, sino contra los principados...”¹⁰. 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

⁷ Jn 17,16; Hom 16,8.

⁸ Hom 15,20.

⁹ Hom 1,29.

¹⁰ Cf. A-CL. GUILLAUMONT /J. DANIELOU, *Demon*, en *DSp* 3,152-212.

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 humano¹¹. 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 Encarnación¹²:

“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? Aquel que penetra en cualquier lugar, en los abismos del infierno y en 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*)”¹³.

5. Meditación de la muerte.

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*”¹⁴. 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”¹⁵. 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*¹⁶, 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”¹⁷.

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 mente¹⁸. Clímaco reaviva 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 ascesis¹⁹; de aquí su alusión al Juez de vivos y muertos. El asceta

¹¹ Cf. M. ILLERT, *Zum descensos ad ínferos bei Makarios*, en *Vigiliae Christianae* 53, 1999, 321-322.

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

¹³ *Hom 11,12*. Interesa destacar aquí los términos griegos: *kolymbêtês* (nadador, buzo), *kolymbaô* (hundirse, nadar).

¹⁴ *Scal 27,62*.

¹⁵ 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 “*meletê thanátou*” en *Fedon 67d*; SENECA, *Carta a Lucilo 12,61*.

¹⁶ *Scal 1, 636d: en diênekeî mnêmê thanátou adolesjôusa*.

¹⁷ *Scal 6,21*.

¹⁸ *Scal 6,15. 796b: analgesía kardías epôrôse noûn*

¹⁹ *Scal 5,2*.

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”²⁰. 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*²¹. Por eso describe el ideal del monje como aquel que, aun viviendo en un cuerpo terreno e impuro, imita el estado de los bienaventurados²².

“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”²³.

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 difíciles de desarraigar²⁴; por este motivo el monje inexperto se descarga su conciencia a la luz de los consejos del anciano, que lleva siempre la marca carismática²⁵.

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*.

6. Rebasamiento de un yoga o zen natural mediante la fe.

Porque se basa en la doble naturaleza del hombre. El hombre tiene un **doble origen**: uno celeste, el otro terrestre; uno natural, el otro sobrenatural. Todos conocemos este axioma, pero ¿cuántos de nosotros lo tomamos en serio como la expresión de una promesa, de una experiencia y de una vocación?

Nadie pone en duda el origen terrestre del hombre. Hablar de su origen celeste, en cambio, es apelar manifiestamente a la creencia o a las convicciones. El sentido de este principio, tal como el de todos los otros que conciernen a las primeras verdades, se pierde en la simultaneidad de una visión solamente profana de lo real y la media luz de un mundo más o menos imaginario que nada tiene de común con la “realidad” tal como nosotros la comprendemos. Sin embargo, se trata de algo completamente diverso. El **hombre es un árbol invertido** es un simbolismo antropológico platónico, que dignifican los monjes medievales cistercienses.

La realidad en y por la cual efectivamente vivimos, en la que deberíamos vivir conscientemente trasciende aquella otra en la que el hombre “natural” se percibe y se mueve. El principio del doble origen humano expresa con simplicidad y claridad perfectas lo que el hombre es

²⁰Scala 28,49.

²¹Scal 29,4.

²²Scal 1.10.

²³Scal 27, 67.

²⁴Cf. I. HAUSHERR, *La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, en *Théologie de la vie monastique*, Poitiers 1961, 406-410.

²⁵Scal 1 ; 4; 26.

y lo que está llamado a saber. Privado de su verdad interior, aquélla según la cual debería vivir, el hombre enferma, entristece o se pervierte.

En el comienzo de la evolución humana sólo es activo el origen finito condicionado por el mundo. Sólo lo que le concierne es tomado en consideración, organizado, construido. La parte que el hombre posee de su origen infinito se encuentra relegada en la sombra. El tema fundamental de la vida humana – y el objeto de la vida interior – es resolver esta tensión entre el origen terrestre y el origen celeste del hombre. Es necesario encontrarle una solución creadora y no eludirlo por negligencia.

Su naturaleza – y su destino – quiere que el hombre “coma del fruto del árbol del conocimiento”. Pero no se contenta con desarrollar su conciencia racional, sino que, además, se detiene y se inmoviliza en ella excluyéndose así de la unidad primordial de la vida. Esta escisión le coloca dentro de una realidad que, desde entonces independiente, el hombre está obligado a dominar y organizar para subsistir. Su esencia original que en él es promesa, experiencia y vocación innatas, como también manifestación del infinito según su modo individual, le está oculta desde el principio. El ser humano se queda así limitado a lo que sabe, a lo que puede y a la actividad de su yo existencial, ignorante de su Ser verdadero. Sin embargo, la fuerza del UNO original, núcleo verdadero de su Ser esencial, lo atrae y lo invita a reencontrarlo y manifestarlo.

Lentamente, en el camino que lo lleva a alcanzar su calidad humana, el hombre se libera del poder de la *sola* naturaleza. Se realiza en un comienzo en su yo primario apegado al placer y a la seguridad. Más adelante si es capaz de dominar los impulsos y los sentimientos, su personalidad le despierta al sentido de los valores que ahora está presto a servir. Pero todo lo que el hombre realiza por sus propias fuerzas y bajo su propia responsabilidad al hacerse independiente le será beneficioso únicamente en la medida en que permanezca en contacto consciente o inconscientemente con la unidad original de la Vida presente en su Ser esencial. Para que esta Vida se haga verdaderamente creadora según el modo humano, es necesario que el hombre la descubra y renazca por ella. El requiere en cierta manera una emancipación para que de testimonio de esa “otra vida” con completa libertad, en el lenguaje de la condición humana, por su manera de ser y actuar en el mundo.

La antropología predominante durante siglos se revela demasiado estrecha. Ha reducido la totalidad del hombre a sus cinco sentidos, a su razón, a su pertenencia a una sociedad y a su fidelidad a los valores y al orden existenciales. Y sólo más-allá comenzaría lo “trascendente” que pertenece al ámbito de la fe. Trascendente, ciertamente, en la medida en que este “más allá” está alejado del horizonte del yo profano natural. Pero es necesario precisamente aprender a admitir que la esencia misma del hombre sobrepasa este horizonte y que la transcendencia inmanente en él constituye su Ser. Hay todavía algo más que agregar: este Ser, esta transcendencia que nos habita, no se sitúa ya sobre el solo plano de la fe o de la creencia. Ahora entra en el dominio de la experiencia y se transforma en conocimiento. Cuando aquello sobreviene, los espíritus se dividen. Y así comienza una nueva era. Los tiempos han cambiado. Lo que sobre todo interesa a la nueva generación no es ya lo que se tiene, lo que se sabe y lo que se es capaz de hacer, sino lo que es. Ella quiere ser lo que realmente es, es decir, según su Ser esencial. Lo que hace vibrar a esta juventud encargada del porvenir es la intuición de su origen infinito, y también la indignación por haber sido mantenida al margen de este conocimiento.

Nuestro “*origen celeste*” significa que no somos solamente hijos del mundo espacio-temporal, sino también ciudadanos del reino divino. Esto parece un aforismo piadoso. Pero, para ser acogidas las grandes verdades de la vida suponen siempre un cierto espíritu de devoción. Sólo la devoción permanece abierta a aquéllas. Sólo por ésta se puede acceder a un saber que sobrepasa las perspectivas del intelecto en que la naturaleza misma esconde la Vida inaprensible para lo racional.

¿Quién sospecha la importancia que ha tomado repentinamente el origen divino? La promesa y la vocación que se descubren en su verdad trastornan a veces toda una existencia y la hacen volver a cero. Los padres, los educadores, los responsables de la juventud ¿acaso saben que la conciencia repentina de lo que somos por nuestro Ser esencial puede significar el despertar a otra realidad que obliga a una nueva vida? Sin embargo, así es. Es necesario ir hacia aquello – o aquél – que somos por nuestro Ser. Para ello debemos morir a nuestra existencia de niños de este mundo y renacer a nuestro Ser sobrenatural. Es un hecho inaudito, pero, sin embargo, pertenece al *conocimiento primordial* de la gran tradición y de sus maestros. El hombre, todos los hombres son atraídos hacia aquella realidad por su Ser esencial. ¿Somos todos llamados a tomar conciencia de este conocimiento? ¿Concierne él solamente a los elegidos que pueden experimentar y realizar plenamente su sentido? Esta es una cuestión diferente. Pero es tiempo ya de dar al mayor número posible la oportunidad de hacer la prueba. Los llamados tendrán necesidad de coraje para liberarse de las imágenes y formas que para la generación precedente representaban el misterio, pero que oscurecían la verdad integral. Tales imágenes y forman retardan la evolución de quienes están prestos a la experiencia sobrenatural de una realidad reservada hasta ahora a la fe del hombre natural.

El SER oculto e ignorado derriba ahora las murallas que lo encubrían y que impedían al hombre alcanzar por la experiencia su plena conciencia. Lo que el hombre entonces ve con los ojos de su Ser esencial es experiencia, promesa y vocación. Puede responder sí o no. En esto consiste su libertad, la sola libertad que posee. Puede acoger o dejar escapar la oportunidad que se le ofrece cuando se le abre el ojo interior. Puede aceptar “lo imposible” o atrincherarse en lo posible. Puede abandonarse a la duda o a la fe creadora, cuya emergencia hace posible lo imposible. Hacer confianza en la fuerza creadora de la transformación ahora liberada por la experiencia, no es ni una imprudencia ni un infantilismo. Rehusar admitirla cuando ella despierta, significa, por el contrario, traicionar nuestro origen supraterrrestre, porque al hombre corresponde realizar en el universo la obra de Dios.

Nuestro tema queda así expuesto. Tenemos un origen celeste. Somos hijos no sólo del mundo sino también de Dios, llamados a la madurez. Somos hermanos de Cristo en nuestro Ser esencial y participamos de su reino que no es de este mundo.

Somos llamados a llegar a ser *personas*, esto es, a alcanzar el grado en que el *Logos* que nos habita pueda, a través de nosotros, resonar en el mundo. Somos llamados también a dar testimonio de su presencia intemporal y a hacerlo fecundo en el espacio y en el tiempo.

No sólo podemos creer en nuestro origen infinito, sino que también podemos tomar conciencia íntima de él por una experiencia especial. Si respondemos a esta llamada seguiremos el camino de la transformación, gracias al cual en nuestro origen natural daremos testimonio de nuestro origen divino. Pero todo esto permanecerá oculto en tanto que la luz que nos habita permanezca encubierta por la oscuridad del espíritu objetivamente definidor y por una conciencia medieval del pecado. Es necesario tener el coraje de mirar a la luz de la promesa, pues a cada uno de nosotros ha sido otorgado y permitido tomar conciencia de nuestra calidad de hijos de Dios una vez que hemos alcanzado el grado necesario. Para que esa conciencia florezca, basta poseer la sencillez de corazón que disipa la niebla del temor y que acepta lo que la inteligencia no puede captar ni la voluntad cumplir. Atreverse a vivir la promesa como una vocación, tal es el comienzo y el sentido del camino en el que el Ser infinito del hombre, transformado en conciencia íntima que lo compromete, puede tomar forma en nuestra existencia finita.

La dimensión sacramental de la vida en Cristo, NICOLÁS DE CABASILAS (h. 1320-1400)

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 patrística²⁶, aunque ajeno a toda controversia dogmática. Se destaca entre sus obras *La vida en Cristo*²⁷, amplio comentario espiritual y doctrinal sobre los sacramentos; este escrito viene a ser un solemne *manifiesto 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”²⁸.

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 sacramental 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

²⁶ 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.

²⁷ Traducción española y estudio preliminar de L. Gutiérrez-Vega y B. García-Rodríguez: NICOLÁS CABASILAS, *La vida en Cristo*, ed. Patmos, Madrid 1952.

²⁸ N. CABASILAS, *La vida en Cristo*, II,1 (pp.119-121).

cristianos con un marchamo claramente *hesycasta*; y 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 (*peîra*) 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.

7. El ejercicio activo del hesycasmo se transforma en una actitud pasiva en la oración y oración de Jesús.

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 la conciencia humana, *tocando* su 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. Es una meditación sin objeto. O ¿más allá del objeto? Si, en la medida en que está en búsqueda de algo que no es un objeto. Pero, entonces ¿qué es? Es algo que excluye la pregunta ¿qué es? Por “meditación más allá del objeto, nos arriesgamos a entender solamente el aspecto negativo. Pero la expresión no ser contenta con excluir, abre hacia algo completamente distinto; y es lo decisivo. Abre a la Realidad que no aflora más que cuando la conciencia de objeto se supera con todos sus contenidos. El ejercicio de la nueva conciencia tiende a un estado que da acceso a la presencia del Ser en plenitud, una presencia que y transforma todo y supera toda contradicción Jesús en la identidad de la conciencia de sí mismo. El hombre es capaz de llegar a ser consciente del Ser supraterrrestre, y poder percibirse a sí mismo como un modo del Ser, del ser en Cristo, y una liberación de su ser-en-el-mundo, y viviendo más-allá del mundo.

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 “*kairós*”: “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, diseñada 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 encentra en el salmo 63,7 en su literalidad hebraica: “*El hombre es profundidad, y su corazón un abismo*”. El paralelismo es evidente:

$$\begin{array}{ccc} \text{Hombre (} \textit{ish} \text{ [hebr], } \textit{anthropos} \text{ [gr.])} & & \text{profundidad (} \textit{qrb} \text{ [hebr.] } \textit{proseleúsetai} \text{ [gr.])}^{29} \\ \text{-----} & = & \text{-----} \\ \text{Corazón (} \textit{leb} \text{ [hebr] } \textit{kardía} \text{ [gr.])} & & \text{abismo (} \textit{jmaq} \text{ [hebr.] } \textit{batheia} \text{ [gr.])} \end{array}$$

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 centro³⁰, las entrañas, las vísceras de los animales 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.

“*jmaq*” (*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 “*jmaq*”, “*bathos*”, del encuentro con el Dios inobjetivable, el Completamente-Otro, el lugar de la común-uniión en experiencia.

²⁹ 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.

³⁰ Cf. W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das A.T.* Berlin 1962, 601-602.

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*”³¹. 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”³²; 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 sereneidad 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”³³.

“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”³⁴.

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 (Ibbq)... (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 Mesías³⁵. 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

³¹ M. Berakhot 5,1.

³² Pirque de-Eliezer 35,82a.

³³ Cf. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, 1960, 97-98.

³⁴ Cent. Suppl.26.

³⁵ Según Zac 14,9; Sof 3,9.

que puede servir de signo (Ex 3,14-15): porque no se puede expresar totalmente el nombre de Dios. El *tetragrama* no es dado como nombre. Es un mero apelativo sin sentido. No se puede encerrar a Dios en palabras. Dios será siempre el Inefable absoluto³⁶.

Pero hay un acontecimiento único en la Historia de la Humanidad donde ocurre el misterio de la humanización de Dios. 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*. 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 extrema 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.)³⁷. 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 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 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 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*",

³⁶ 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 *Adonái* (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*).

³⁷ Cf. Ps DIONISIO, *Epist 3: lêsoû kekryptai...kai legómenon arrêton mênei*.

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 creyente³⁸.

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 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 ciru-

³⁸ Cf. L.A. SCHÖKEL, *La Palabra Inspirada*, Barcelona, 1966, 279.

jano, abre, saja el corazón (*Hch 16,24*), auténtica circuncisión (*Rm 2,15.29*). Ahora le sustituyen de 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 el 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 una “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 cuando 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 espiritual³⁹

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.

Ahora sí. El corazón acoge la Palabra, la come, la digiere (*Ez 2,1-3*), la oculta en su corazón (*Sal 119,11*); la abraza 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*), la 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 proferirla 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*. Está búsqueda está condicionada por el estado y la actitud de corazón. Se puede buscar para destruir, eliminar, matar

³⁹ 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.

(*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”, quien 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 “aperición” 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 “*ístemi*” 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 “*ístemi*” una intensidad insospechada. Se trata de una transformación radical, de una re-vivificación o re-creación. 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 expandirse 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 pro su Espíritu y la mente-espíritu que mora en el centro del corazón humano. El fruto es la “unidad de espíritus”, el hombre nuevo, “*anastático*”, que repercute a modo de resonancia impenetrable 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 despersonalización en el Absoluto. El punto de partida es el vacío, la misma miseria del hombre. La fuerza propulsora radical 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 en estado 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)⁴⁰.

Recuerdo de Dios y oración de Jesús

Teniendo como base la *hesyquia* 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, *hesyquia* 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 corresponden 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.

Mito gnóstico de la amnesia y de la anámnesis (olvido-recuerdo)

Un príncipe llega del Oriente para buscar en Egipto la perla única que se encuentra en alta mar rodeada por la serpiente de silbido sonoro. Pero es apresado en el mismo Egipto por las gentes del país. Le ofrecen sus manjares; entonces el príncipe olvida su verdadera identidad. Olvidé que era hijo de rey y serví a este rey; *olvidé* la perla por la que mis padres me habían enviado y a causa de los alimentos ingeridos caí en un sueño profundo. Los Padres, al conocer lo ocurrido, le enviaron una carta: Recuerda que eres hijo de reyes; mira en qué esclavitud has caído.

⁴⁰ En otro enfoque, véase E.VON SEVERUS, *Das Wort “Meditari” im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*, en *Geist und Leben* 26, 1953, 365-376.

Acuérdate de la Perla por la que has sido enviado a Egipto. La carta voló como un águila, descendió sobre él y se hizo palabra. Al oír su voz y su susurro, *desperté* y salí del sueño. La recogí, la abracé, rompí su sello, la leí... Recordé que era hijo de reyes, recordé la perla por la que había sido enviado a Egipto y me puse a encantar a la serpiente de silbidos sonoros. La adormecí encantándola. Luego pronuncié sobre ella el nombre de mi padre, tomé la perla y me impuse la obligación de retornar a la casa de mi padre⁴¹.

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 ya 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”⁴². 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 órgano⁴³. El hesycasmo supone una técnica espiritual que recoge las teorías fisiológicas y psicológicas de la antigüedad, relativas al corazón⁴⁴. La guarda del corazón se especifica mediante la atención. Existe una cercanía fonética en el griego de los Padres entre oración y atención: *proseujê-prosojê*.

La oración de Jesús

Evagrio y el Pseudo Macario han difundido todos los elementos esenciales de la tradición espiritual ulterior de los monjes orientales⁴⁵. El mérito de autores tales como Diadoco de Fóti-ce o Juan Clímaco, que han gozado en los siglos posteriores 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

⁴¹ Himno a la Perla, en Hechos de Tomás, 109,29; véase también la cita en M.ELÍADE, Historia de las creencias y de las ideas religiosas II. De Gautama al triunfo del cristianismo, Barcelona 1999, 443-444; ver H.C.PUECH, Annuaire du Collège de France, 1959, p.255-264; Id, Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine, Bibliothèque de diffusion LVI, Paris 1949, 71-72.

⁴² En PG 47,963b.

⁴³ Ver en G. PALAMAS, PG.150, 1105c.

⁴⁴ Cf. A. GUILLAUMONT, *Le coeur chez les spirituels grecs*, en DSp II-II, 2287-2288.

⁴⁵ Cf. UN MOINE DE L’EGLISE D’ORIENT, *La prière de Jésus*, Chevetogne 1983.

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”⁴⁶.

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 de Dios”, ahora suplantada por la invocación incesante del *nombre de Jesús*, el *Nombre-sobre-todo-nombre*.

El nombre está siempre cargado de poder. Nombre y poder son sinónimos. El nombre propiamente dicho, si no es un instrumento o un medio operatorio de prodigios, es el signo de la presencia de la Divinidad, y expresa su potencia y su poder. En su sentido ortográfico primitivo ha quedado en la Biblia; pero en los escritos más tardíos aparece la indicación de una pronunciación extraña, *Adonai*, en la *Septuaginta* se traduce por *o Kyrios*; aunque existen manuscritos griegos en que el *Tetragrama* aparece escrito en letras hebreas arcaicas sin la menor traducción.

A medida que se introducía la corrupción en la sociedad judía el nombre de Dios pasaba a pronunciarse en voz baja, incluso en el Santuario, y luego se sumergía en el silencio. Se ignora cuándo se tomaron las precauciones concernientes a la enunciación del nombre en el Templo. Se evitaba ante todo que lo pronunciaran los labios indisciplinados. Por otra parte, el uso de amuletos era muy frecuente. Se refieren a ellos los *halakhot*. A veces su alusión se filtra en los relatos de fábula.

El secreto y el temor que rodeaban al nombre reforzaban la creencia en su poder y en el valor de su utilización, y las gentes no se privaban de emplearlo en los amuletos y en las fórmulas de sortilegios. Es significativa la palabra de Rabbí Aqiba, que colocaba al hombre que pronunciaba un hechizo mágico sobre una herida entre los que no participarán del mundo futuro.

R Huniya, en el nombre de Benjamín ben Leví, declara: La cosa es comparable a un rey que dice a su hijo: Vete a negociar. El hijo responde: Padre, me siento cohibido a realizar el viaje por tierra a causa de los bandidos, y por mar por motivo de los piratas. ¿Qué hace entonces su padre? Toma un bastón, y hace en él una ranura en donde introduce un amuleto, y hace la siguiente recomendación a su hijo: Mantén este bastón en la mano y no temerás a nadie” (*Lv Rabba* 25)

El poder inherente al nombre manifiesto explica también por qué está oculto y desconocido. “Así dice el Santo, bendito sea: Si ahora, en que les he ocultado mi nombre revelado, saben matar sirviéndose de mis calificativos, cuánto más serán capaces de eso si les confiara mi Nombre revelado” (*Qo Rabba*). Los sabios que conocían el secreto del nombre revelado, estimaban como un castigo el hecho de haber permanecido oculto a la gente ordinaria. Así se explica la siguiente cuestión: ¿Por qué los judíos, cuando oran, no reciben respuesta? Responde R. Yehoshua: “Porque no conocen el secreto del Nombre revelado”. Consideraban el conocimiento del nombre como el signo de alto grado de religiosidad y de espiritualidad, pero también eran conscientes de los peligros inherentes a la revelación y a la utilización del Nombre. Rabbi Yohanán decretó que “el Tetragrama pueden confiarlo los sabios a sus discípulos una vez por ciclo de siete años”. Y cuando Rabba propuso su explicación con motivo de una lección pública, un anciano le dijo: Está ortografiado (*Ex 3,15*) *le-allem* (hay que disimularlo= no debe pronunciarse).

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

⁴⁶Cap. 85.

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 oración. 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 recogimiento⁴⁷. El hesycasta es aquel que aspira a circunscribir lo incorporal en una morada de carne... y que el recuerdo de Jesús no haga más que uno con vuestra respiración: entonces comprenderéis la utilidad de la soledad”⁴⁸.

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

8. Efectos del hesycasmo: la simplicidad de formas, como superación de las creencias.

A mi manera de ver la clave del mensaje, de la intuición y vocación monástica de nuestro personaje se centra en el despertar de lo simple como avistación del objetivo de la vida del monje; mientras que la madurez sentimental será el requisito esencial para llevar una vida satisfactoria en el monasterio. El despertar sería un punto de inflexión; pero no como algo que se suma, sino algo que se logra dinamizar a partir de lo que uno ya es. La antropología estoica, que Guillermo asume, le sirve de guía en este proceso, compendiado en la expresión: “*naturam sequi*”.

La creación se encuentra espontáneamente al servicio del hombre para responder a los fines de la naturaleza (GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *EpA I.2.57*).

Este principio viene a confirmar el hecho de que todo está ya inscrito y condensado como en germen en la naturaleza; y que la vida monástica no hará más que activar y madurar lo da-

⁴⁷ *Grad. 28,9.*

⁴⁸ *Ibid. 27,7.*

do. Es la tarea más importante y aparentemente complicada en sus comienzos. Nos referimos al evangelio gnóstico de Tomás, del siglo II, que en una de sus *logias* presenta una escena de un supuesto diálogo de Jesús con sus discípulos acerca de la infancia evangélica. Y cuando ellos le preguntan qué requisito se precisa para volverse niños y entrar en el reino de los cielos, la respuesta del Maestro causa profundo desconcierto: “Cuando hagáis de los dos uno y hagáis lo de dentro como lo de fuera y lo de fuera como lo de dentro y lo de arriba como lo de abajo, de modo que hagáis lo masculino y lo femenino en uno solo, a fin de que lo masculino no sea masculino ni lo femenino sea femenino; cuando hagáis ojos en lugar de un ojo y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie, una imagen en lugar de una imagen, entonces entraréis en el reino” (*EvangTom 22*).

Pese al enigma de este viejo texto gnóstico, su sentido central apunta al núcleo esencial de la vida monástica: la unidad en simplificación; y con ella, la clarificación de todo el complejo sentimental y afectivo. El término monje, *monachos* en griego, conecta con la raíz semítica *iâhad*, que significa “estar solo” (más claro quizá en el término siriano *ihîdaya*, equivalente a monje), y también “ser uno”. El grito del corazón del salmista lo expresa adecuadamente en el salmo 86,11: “Enséñame tu camino, para que siga tu verdad; mantén mi corazón entero en el temor de tu nombre (o quizá mejor: unifica mi corazón para que *teme- venere* tu nombre)”. “Unifica”, en hebreo *iahêd*, que el traductor Águila traduce al griego por *monachoûn*, con ello especifica más si cabe la traducción: “Monastifica mi corazón”, o sea, “procura que no tenga un corazón dividido” para que así te ame, o te tema (=venere), con “todo” el corazón. Se advierte claramente que ser monje arquetípico es ser hombre interior. Porque de suyo monje es la mente despojada. Monje no es una realidad dada, sino un proceso en devenir lo que se debe ser.

El que ha renunciado a las cosas, ha renunciado a la mujer, al dinero y a los demás, ha hecho monje al hombre exterior, pero todavía no ha hecho monje al hombre interior. Pero el que ha renunciado a los pensamientos apasionados de estas cosas ha hecho monje al **hombre interior, que es la mente**. Pero un insignificante combate no hace monje al hombre interior. ¿Quién es pues en esta generación el que ha sido completamente liberado de los **pensamientos apasionados** y ha sido juzgado digno de la oración siempre pura e inmaterial, lo que es signo del **Monje interior**? (MÁXIMO EL CONFESOR IV Centuria sobre el amor 50-51).

Esta noción, se proyecta hacia un nuevo contenido, expresado en la ética judeo-cristiana con el nombre griego de *haplotês*, o sea, “simplicidad”⁴⁹, virtud que se opone a la duplicidad, *dipsychía*, alma dividida, o dos almas. Aquí estriba el ideal y el compromiso combativo de la vida monástica desde sus orígenes y a lo largo de todas las culturas por las que atraviesa el ideal monástico, tanto en Oriente como en Occidente; aunque no siempre en formas muy explícitas. En nuestro caso, este principio viene a ser como la consistencia que vigoriza el armazón doctrinal de Guillermo de Saint-Thierry, y la clave del esclarecimiento del complejo sentimental de la persona humana. Aún más, toda la teología y los planteamientos espirituales de nuestro monje quedarían sin su base y sin su remate correspondiente con la ausencia de la simplicidad. Pero, ¿qué nos quiere dar a entender con este término? En una primera y global instancia en el vocablo simplicidad se incluye un talante de vida y una experiencia. Talante de vida vinculado a una disciplina, que es una pedagogía del cerebro⁵⁰. En este caso, la educación es la *cultura cerebral de la vigilancia*, una especie de psicotécnica de ejercicios de vigilancia y control para desembocar en el océano de la calma. Guillermo acuña la expresión *forma simplicitatis* (*EpA 187*), manifiesta en comportamientos y en estilo de vida; comenzando por las moradas que ocupan quienes pretenden vivir el ideal de la simplicidad. La madurez de lo simple alcanza su cumbre en la vocación vivenciada del mismo monje, arquetípico y si queremos tam-

⁴⁹ Cf. *haplotês*, *haploûs*, en C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Cerf/ Éditions Universitaires Fribourg 1991,174-178 ; J. AMSTUTZ, *Haplotês. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum Jüdisch-christlichen Griechisch*, Bonn 1968.

⁵⁰ La expresión es de T. DESHIMARU y P. CHAUCHARD, *Zen y cerebro*, Barcelona 1994, 121-127.

bién institucionalizado, en la expresión memorable “credo ut experiar”; y sólo experimentando se aprende (*nonnisi experiendo discuntur*) (VPSB 1,59).

9. Belleza trascendente en el Reino de la luz.

Mayor importancia para el desarrollo del *hesycasmo* en Athos tuvo Gregorio Palamas, que representa la síntesis teológica del hesycasmo. 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 *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. Admitía 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 alrededores 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 del 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 hígumeno 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 famosa “*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 adentro, o sea, de sus operaciones que vagan por el exterior de su esencia, lo que equivale a circunscribir el corazón⁵¹.

Vuelta a sí misma, la mente (*noûs*) actúa en sí y se ve en una especie de *movimiento circular*, como lo expresa 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”⁵². 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 lucha 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 inducirla 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 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”⁵³

“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”⁵⁴.

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, impalpable 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: *la epéctasis*⁵⁵:

“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

⁵¹ 1,2,3 T.I, 79-81.

⁵² *Ibid* 1,2.5; p.83-85.

⁵³ cf. J. MEYENDORFF, *Gregoire Palamas, Défense des saints hésychastes*, Louvain 1959,86-90.

⁵⁴ *Ibid* 1,2.8. 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.

⁵⁵ 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.

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 no 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 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 mejor⁵⁶.

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 las bienes más eminentes⁵⁷. 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 Gregorio⁵⁸.

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.

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"⁵⁹.

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 deificación⁶⁰. La teología palamita es una integración dogmática de la tradición *hesycasta* en la medida en que afirma, por una parte, el fundamento exclusivamente cristicéntrico y sacramental de la deificación; y por otra, mantiene el carácter íntegramente in-

⁵⁶ *ComCant PG 44, 876bc.*

⁵⁷ *Ibid 885d-888a.*

⁵⁸ Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, 309-333.

⁵⁹ *Trin II,3.*

⁶⁰ *Triada 3,2,24.*

abordable 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 humana⁶¹.

“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 cuerpo⁶²”. “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)⁶³”.

El pensamiento de Palamas habilita así a la *materia* que las tendencias espiritualistas del helenismo siempre han tenido 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*) que 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 como “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 suprasencial 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. Con otras palabras: necesitamos buscar un Dios que sea 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 deificación⁶⁴”.

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, “*enhypostasiada*” 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 salvación⁶⁵.

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

10. Cosmovisión y 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

⁶¹ Cf. J. MEYENDORFF, *Palamas*, en *DSp XII-I*, 81-107.

⁶² *Triada* 1,2.9.

⁶³ *Ibid* II, 2,9.

⁶⁴ *Ibid* III,2.

⁶⁵ Cf. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, 104-105.

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*)”⁶⁶.

“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 *hesyquia*), a la contemplación de las realidades invisibles”⁶⁷.

Dios se expresa en una paradoja (*oxýmoron*), en oposición de contrarios, a que apunta la expresión “*tiniebla luminosa*”. Se 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 analógica; entonces la naturaleza resplandece con una luz sobrenatural y se encuentra transportada por encima de sus propios límites por una sobreabundancia de gloria”⁶⁸.

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.

⁶⁶ *Vita Moys, II, 163-164.*

⁶⁷ *Comentario a los Salmos*, en J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris 1944, 40.

⁶⁸ *Thalassus 22; PG 90,321a.*