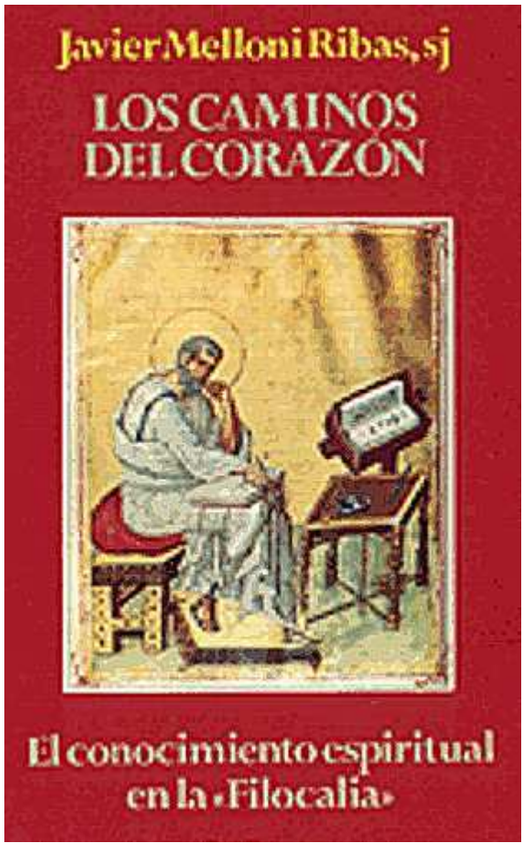
CONOCIMIENTO ESPIRITUAL EN LA FILOCALIA



Textos de Javier Melloni

INTRODUCCION 1
EL MURMULLO FILOCÁLICO 3
«Los Padres vigilantes» 3
«Los escritos de los Padres habitados por Dios» 3
«Una sabiduría de vida, hecha de ascesis y de contemplación» 4
«El espíritu...» 5
«...Es purificado, iluminado y alcanza la perfección» 5
EL VELO DE LAS PASIONES 7
Las partes del ser humano y algunas correspondencias 7
Las tres raíces de las pasiones 9
La avidez, o el amor a los placeres 9
El amor de sí 10
El pecado del orgullo 11
EN EL ABISMO DE LA HUMILDAD 12
El duelo, o el conocimiento de uno mismo 12
La dulzura de las lágrimas, o el inicio del verdadero conocimiento 13
En el país de los «más pequeños»: la puerta de la transparencia 14
LA MORADA DEL CORAZÓN 17
El corazón, el centro de unificación del ser humano 17
El rol del corazón y el rol del espíritu 18
La vigilancia del corazón 19
La oración del corazón y la oración en el corazón 19
El lugar del amor 21
LA ESCALERA DEL CONOCIMIENTO 22
La contemplación de los seres sensibles 23
La contemplación de los seres espirituales 24
Los sentidos espirituales y los sentidos del cuerpo transfigurado 25
La contemplación de las Escrituras 26
La contemplación de Dios 27
El don del discernimiento 29
EN EL ABISMO DE DIOS 31
Cuando el conocimiento se convierte en desconocimiento 31
El desconocimiento del mundo 32
El desconocimiento de sí mismo 32
El desconocimiento de Dios 33
Cuando el desconocimiento se convierte en unión 34
Cuando la unión se convierte en divinización 35
CONCLUSIÓN: A PROPÓSITO DEL CONOCIMIENTO ESPIRITUAL Y DEL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO. 37
La unidad del ser humano 38

La tarea de la espiritualidad 38
La tarea de la teología.....39

INTRODUCCION

Nada nos pertenece. El hombre es sólo un eslabón en medio de la sucesión de generaciones innumerables. Cada hombre y cada generación tienen por tarea recibir la herencia de los que les han precedido y transmitirla a los que les suceden. Pero en este relevo se produce una transformación, que es la aportación específica, la huella de cada hombre y de cada generación que actúa en el presente.

La herencia que nos va a ocupar aquí es la Filocalia de los Padres Vigilantes, llamada también la Gran Filocalia. Hasta el presente, el público de habla hispana sólo ha tenido vagas noticias de ella gracias a los Relatos de un peregrino ruso, donde aparece como el único equipaje que el peregrino, junto con la Biblia, se permite llevar consigo. Por eso esta misteriosa palabra, filocalia, resonará en la memoria de algunos. Es posible que otros conozcan una pequeña obra titulada La Filocalia de la oración de Jesús. Hay que saber que se trata tan sólo de una pequeña selección de textos de la Gran Filocalia, elegidos a partir de un interés preciso: la técnica de la oración del corazón. La Gran Filocalia es mucho más extensa y trata de muchos más aspectos de la vida espiritual. Es un precioso legado en el que, en unas 2.500 páginas, se recogen más de mil años de la experiencia espiritual de los monjes de la Iglesia de Oriente.

La palabra filocalia tiene varios significados. Traducida literalmente, significa «amor a la belleza» (filókalos), es decir, amor a Jesús, «esa Belleza divino-humana, divino-cósmica, de la que tienen sed los hombres de hoy»'. Pero filocalia también puede significar, más simplemente, «antología». Porque, ¿qué es una antología sino una selección de los textos más bellos? Es en este segundo sentido en el que la Iglesia Ortodoxa ha utilizado con frecuencia el término filocalia, para designar diferentes compilaciones de textos. Por ejemplo, san Basilio de Cesarea y san Gregorio de Nacianzo, en el siglo IV, compusieron una filocalia de las obras de Orígenes. Con ello consiguieron un doble objetivo: hacer más accesible sus inmensos escritos y eliminar los pasajes que habían sido objeto de sospecha.

La filocalia (antología) que nos ocupa aquí fue compuesta durante el siglo XVIII por san Macario, obispo de Corinto (1731-1805), y por san Nicodemo el Hagiorita (1749-1809), un monje del Monte Athos, los cuales, en un momento lleno de incertidumbres y de confusiones, quisieron dar a conocer las fuentes y recordar la herencia de su propia Tradición. Y para ello reunieron los escritos de más de treinta santos monjes.

La Filocalia se puede considerar como el legado espiritual de la Iglesia de Oriente. Y como tal va a ser presentado aquí: como una sola antorcha de fuego que ha ido pasando de mano en mano hasta llegar a nosotros. Como cristianos que somos, participamos en la misma carrera, «corriendo tras de Cristo, lanzándonos hacia adelante, tratando de alcanzarlo, porque nosotros mismos hemos sido alcanzados por él» (Flp 3,12). Pero, como occidentales que también somos, otro es el relevo que habitualmente hemos tenido entre las manos: otros son los nombres de nuestros santos, otro el contexto y el vocabulario de nuestra experiencia de Dios. No se trata de renunciar a la propia Tradición, sino de enriquecerse con una Tradición hermana que se ha mantenido en silencio hasta los últimos años en las orillas orientales del Mediterráneo.

Las páginas que vienen a continuación tratan de respetar al máximo los textos originales, pero están presentados, inevitablemente, a partir de una luz particular, que a su vez implica una interpretación personal. Una interpretación que me habita desde hace tiempo y que espero que sea fecunda y sugerente para mi generación. De hecho, la Gran Filocalia es tan densa y extensa que una presentación objetiva y exhaustiva habría sido imposible. Sin embargo, todo ángulo de aproximación merece una explicación. La de este libro es la siguiente: parte de la convicción de que la teología y la espiritualidad occidentales todavía tienen pendiente la reflexión sobre el conocimiento de Dios. El pensamiento teológico, hijo del aristolelismo, primero, y de la Ilustración, después, se ha ido desplazando poco a poco hacia el racionalismo, convirtiendo la experiencia y el conocimiento de Dios más en una cuestión problemática, objeto del análisis crítico de la razón, que en un proceso de despojo y de transformación interior. Las reflexiones más recientes sobre el lenguaje, sobre la influencia de los contextos culturales y sociales, han abierto nuevas vías, pero quedan todavía muchos caminos por explorar, sobre todo los caminos del corazón.

Por eso me ha parecido que abordar el corpus filocálico a partir del conocimiento espiritual podría aportar alguna cosa a este respecto. Un conocimiento que está intrínsecamente vinculado al trabajo interior. Los Padres Filocálicos conciben la experiencia de Dios como una transformación integral del hombre, en la que la capacidad cognitiva también queda implicada. Para ellos, la facultad de conocer está ligada a las zonas más íntimas de nuestro ser, y, según sea la disposición de nuestro corazón, se vela o se desvela el conocimiento de Dios.

Todo esto fue dicho de un modo mucho más claro y sencillo por el mismo Jesús: «Felices los limpios de corazón, porque verán a Dios» (Mt 5,8). Esta bienaventuranza constituye la intuición de fondo de este libro y es su eje unificador. Una bienaventuranza que aparece continuamente en los escritos de los Padres filocálicos y que vamos a repetir con frecuencia, para irla desgranando e interiorizando. «Felices los limpios de corazón, porque verán a Dios»: ahí está contenido todo; ahí se encuentra la meta y el camino. La meta es la visión de Dios. El camino, la limpieza de corazón. Felicidad que otorga esta limpieza, que se convierte en transparencia y que dispone para la visión. Una visión que se revela lentamente, a medida que se consolida la pureza en el corazón.

El capítulo que viene a continuación es todavía una prolongación de esta presentación. Tiene por objeto familiarizarse con el mundo y el vocabulario de los Padres. Un mundo, un universo que será presentado formando una unidad, partiendo más de la continuidad de las experiencias espirituales de sus autores que tratando de mostrar sus diferencias o discontinuidades.

En los capítulos que seguirán expondremos las condiciones para que se produzca en el hombre el desvelamiento de ese conocimiento calificado de espiritual, como distinto del racional -que lo incluye, pero que también lo supera-, y mostraremos las etapas de su ascenso. Un ascenso que, paradójicamente, se revela como un descenso al propio corazón, donde el abismo de la humildad abre al abismo insondable de Dios. Abismo donde el conocimiento se confunde con el amor y donde el mismo hablar de «conocimiento» resulta insuficiente. Como

conclusión, volveremos al ámbito de la teología occidental, que es el nuestro, para considerar los aspectos que nos aportan la experiencia y la reflexión los Padres filocálicos.

EL MURMULLO FILOCÁLICO

Un murmullo, un impulso atraviesa esos mil años de oración, esos mil años de búsqueda: el deseo de contemplar la belleza de Dios oculta en la Creación y el deseo de contemplar esa Belleza que está por encima de toda creación. Una sed incontenible, una sed insaciable. Pero, al mismo tiempo, una sed serena, apacible, una sed humilde, que aprende a esperar, a alcanzar su meta sin violentar nada ni a nadie. Sed de ver a Dios...

Hablamos de «visión» para referirnos al conocimiento perfecto, al conocimiento que ha alcanzado su plenitud. Un conocimiento que es amor al mismo tiempo, porque conocer a Dios es conocer el amor, ya que Dios es amor (1 Jn 4,8). Y conocer ese Amor supone ir transformándose en él y dejarse transformar por él. Así se van los tres dilatando (el conocimiento, la visión y el amor), a medida que crece la humildad, esa disposición del corazón que permite ir acogiendo más y más a Dios. Disposición interior que no es otra cosa que la limpieza, la pureza de corazón.

«Los Padres vigilantes»

El término griego para hablar de la vigilancia es nepsis, una virtud que es condición fundamental para comenzar, mantenerse y progresar en la vida espiritual: «La continuidad engendra la costumbre, y ésta otorga a la vigilancia una cierta densidad natural», escribía Hesiquio de Batos. Esta atención continua es la que hizo prudentes y sabias a las vírgenes del Evangelio (Mt 25, 1-13). En la doctrina filocálica, la vigilancia presenta una progresión: para los que comienzan, está vinculada al miedo a la muerte y al Juicio Final: «Velad, porque no sabéis cuándo será el día ni la hora» (Mt 25,13). Después, la vigilancia se convierte en un austero ejercicio de atención frente a todos los pensamientos que asaltan a la mente, para suprimirlos de raíz.Gracias a esta rigurosa vigilancia, el espíritu alcanza una claridad interior muy equilibrada y penetrante, que lo defiende de toda turbación. De este modo, la vigilancia introduce en la plena hesiquía, palabra griega de difícil traducción que significa, a la vez, una paz, una calma, una ternura y dulzura inefables y permanentes en el corazón, gracias a la cual todo pensamiento

se apacigua, y el monje puede entregarse a la contemplación pura, sin ser distraído por ningún movimiento interior ni exterior. Con palabras de Hesiquio de Batos:

«La vigilancia es un método espiritual que, mantenido con perseverancia y ardor con la ayuda de Dios, libera totalmente al hombre tanto de sus pensamientos y palabras llenos de pasión como de sus acciones perniciosas. La vigilancia proporciona también un conocimiento certero del Dios incomprensible y abre a los misterios divinos y escondidos. La vigilancia hace observar todos los mandamientos de Dios, tanto los del Antiguo como los del Nuevo Testamento, y concede todos los bienes de la vida futura. La vigilancia es propiamente la limpieza de corazón... una pureza que raramente se encuentra hoy en día, por culpa de nuestra negligencia. Ésta es la vigilancia que Cristo exaltó cuando dijo: 'Felices los limpios de corazón, porque verán a Dios'».

«Los escritos de los Padres habitados por Dios»

«Habitados por Dios» es la traducción del término griego theophoroii. Un término denso, que expresa la calidad espiritual de los monjes que han alcanzado la perfección, es decir, la divinización. Son hombres que ya no se pertenecen a sí mismos, sino que el Espíritu habla a través de ellos, y ellos sólo hablan en el Espíritu. Por esta presencia total de Dios en ellos, la Iglesia de Oriente concede a sus palabras y a los hechos de sus vidas casi la misma autoridad que a las Escrituras. «Todos los Padres han recibido del mismo Espíritu Santo», dice explícitamente Pedro Damasceno. E inmediatamente después deja escapar una confidencia: «En el mismo instante de tomar la pluma y de ponerme a escribir, descubría lo que tenía que decir. A partir de ese momento, estaba habitado por Aquel que me obligaba a escribir». Un solo Espíritu que inspira un solo mensaje, un solo itinerario del conocimiento, a través de autores distantes entre sí en el tiempo, pero habitantes todos ellos de la misma orilla oriental del Mediterráneo.

Este carácter de los textos filocálicos es lo que explica la cantidad de citas que van a aparecer a lo largo del libro. De este modo, el lector podrá gustar directamente el sabor y la fuerza originales de unas palabras que han brotado del denso silencio de la oración. Como dice de nuevo Pedro Damasceno, «no sería justo ocultar sus palabras para dejar paso a las mías»

«Una sabiduría de vida, hecha de ascesis y de contemplación»

He aquí los dos grandes polos de la experiencia espiritual: la ascesis, que es el trabajo del cuerpo y del corazón, y la contemplación de Dios, que se alcanza por la oración y que constituye el trabajo y el descanso del espíritu. Ascesis y contemplación forman un solo movimiento en dos tiempos indisociables, desde el comienzo hasta el final del recorrido:«La contemplación es una acción en potencia, y la acción es una contemplación activa; la virtud es la manifestación del conocimiento, y el conocimiento es la fuerza que protege a la virtud», dice Máximo el Confesor.

Considerando el orden de aparición, el conocimiento precede a la acción, ya que la acción recibe del conocimiento su impulso y su luz: «La práctica es irreprochable cuando proviene de un conocimiento previo clarividente», dice san Nilo. Es decir, el conocimiento precede a la práctica en la medida en que es él quien la guía y canaliza. Pero, al mismo tiempo, la práctica consolida y profundiza el conocimiento: «El comienzo de todo bien es el conocimiento que funda la acción y la acción que funda el conocimiento. Por ello, ninguna acción es buena sin conocimiento, y ningún conocimiento progresa sin la acción».

Un conocimiento que no se convierte en acción desaparece enseguida, o bien degenera en orgullo. La permanencia de la acción, comprendida como ascesis, en la misma cima de la perfección y hasta el último momento de la vida, es lo que hemos visto anteriormente como vigilancia. Por el contrario, la negligencia de la ascesis es el olvido de la humildad, porque implica creer que uno posee la perfección de manera definitiva; y el

olvido de la humildad es el inicio de la perdición, la pérdida de la transparencia, la caída abismal en el orgullo.

Conviene señalar todavía otro matiz importante: la distinción entre conocimiento y sabiduría de vida. Esta distinción aparece por primera vez en los escritos de Diadoco de Foticea (siglo v): «El conocimiento suele iluminar a través de la energía, mientras que la sabiduría lo hace a través de la palabra. El conocimiento se adquiere con la oración y con mucha hesiquía [la paz inefable del corazón], gracias a un desprendimiento radical. En cambio, la sabiduría se adquiere a través de la humilde meditación de las palabras del Espíritu y, sobre todo, por la gracia que Dios otorga».

Según este párrafo, el conocimento tendría un carácter más bien «pasivo», en la medida en que es recibido indirectamente, gracias al trabajo de la oración y del desprendimiento; la sabiduría, en cambio, tendría un carácter más «activo», en la medida en que se describe como fruto de una elaboración más consciente y personal. Dicho de otro modo, el conocimiento se refiere más explícitamente aquí a la dimensión mística, mientras que la sabiduría se remite más a los medios ascéticos disponibles o accesibles al hombre. En cualquier caso, para los monjes, ambos son dones recibidos de las manos de Dios, si bien se trata de dos carismas diferentes: el conocimiento participa del poder escondido de Dios y es del orden de lo inefable, mientras que la sabiduría participa de la revelación de Dios, de aquello que Dios quiere comunicar a los hombres para que avancen en su santificación. En este sentido, el monje que recibe el don del conocimiento no recibe necesariamente la capacidad para poder comunicarlo, mientras que el que recibe la sabiduría tiene el carisma de transmitir a sus hermanos el conocimiento que él, u otro, ha recibido en el silencio de la oración".

El conocimiento es el carisma del teólogo, mientras que la sabiduría es el carisma del maestro espiritual. Una sabiduría que se alimenta de una doble fuente: de los dones de discernimiento recibidos durante la contemplación y del trabajo ascético de la acción. De este modo, las palabras del maestro espiritual tienen el doble sello del Espíritu y del combate, de la gracia y de la perseverancia. La sabiduría que brota de sus palabras y de sus escritos es resultado de un largo camino. En verdad, los únicos hombres capaces de enseñar y aconsejar a otros son los que han sido probados y han permanecido fieles: «Hay que adquirir un hábito en la virtud que sea proporcional a la grandeza de la tarea». Porque, «¿cómo podría un monje ayudar a los que son atacados por las pasiones, si él mismo no sabe nada sobre el combate espiritual? ¿Cómo podría curar las heridas que los otros han recibido en el combate, si él mismo yace herido y es prisionero de sus lazos?». Por el contrario, «el que observa los mandamientos se convierte en luz del mundo y en sal de la tierra... y, por sus solas palabras, es capaz de reanimar a los que estaban muertos por las pasiones y los rescata del infierno de la desesperación»". Y Teognosto añade: «Del mismo modo que una llama consume toda la materia de las iniquidades, el que está unido a la Divinidad libera e ilumina los corazones de los que se le aproximan con fe».

«El espíritu...»

Aunque pueda parecer una cuestión excesivamente técnica, merece la pena que nos detengamos un poco en esta palabra, espíritu, porque es una traducción discutible del noús griego y porque está ligada a otros términos que nos van a introducir en la antropología de los Padres filocálicos y de la Iglesia de Oriente.

Si bien Occidente ha tenido durante mucho tiempo una concepción dualista del hombre (cuerpo y alma), la antropología de Oriente, desde muy antiguo, ha distinguido tres partes en el ser humano: sóma, el cuerpo; psyché, el alma; y noús, término cuya raíz griega significa «olfatear», «husmear», y que unas veces se traduce por «espíritu», otras por «mente», y otras por «intelecto» o «inteligencia». Ésta es la confusión o ambigüedad que conviene aclarar.

La distinción de estos tres ámbitos en el ser humano proviene del platonismo. Por lo que se refiere al noús, Platón lo había recibido de otros pensadores, tras una elaboración sucesiva: Homero lo había utilizado para referirse a la capacidad de percibir el sentido auténtico de una situación o de un comportamiento, más allá de las apariencias. Jenófanes y Heráclito acentuaron el carácter divino de esta penetración o percepción interior. En el sistema de Platón, el noús está integrado en el ser humano como un órgano y como una función: como órgano, es la parte divina del hombre que está dirigida hacia las formas puras; como función, es la percepción o la inteligencia de dichas formas. Aristóteles reducirá el noús al considerarlo como una mera parte del alma, mientras que Plotino lo desplazará al extremo contrario, al concebirlo como una entidad en sí misma, más próxima a la Divinidad que al alma. Veremos cómo esta indeterminación del noús en la filosofía griega se acusa en los Padres filocálicos.

Sin embargo, para nosotros, occidentales, el solo hecho de la distinción entre la psyché (alma) y el noús (mente o espíritu) ya permite abrirnos a una comprensión o «localización» más rica de la experiencia de Dios. Para los Padres, de la misma manera que el cuerpo es la morada de los sentidos materiales, el alma es la morada del noús, que es el órgano de los sentidos espirituales, el órgano que percibe lo divino. El noús sería, en este sentido, como el ojo del alma: «Para el cuerpo, la visión se produce a través de los ojos; para el alma, la visión se produce a través del noús». Sin embargo, dada la indeterminación platónica, esta integración del noús en et alma no es tan ciara, y a veces el nous aparece en algunos escritos filocálicos como la sola dimensión del ser humano -muy diferenciada del alma, por cierto- que tiene acceso a Dios y a la contemplación: «El noús no es el alma, sino un don de Dios que salva al alma. El noús que agrada a Dios precede al alma y la aconseja, y ésta contempla las realidades celestes gracias a él». Ante esta ambigüedad (entre un noús que formaría parte de la naturaleza del alma y un noús que estaría más allá del ámbito humano, perteneciendo a la esfera de lo divino), valga por el momento esta descripción: «El alma está situada en la frontera entre la luz que ven los sentidos y la luz que ve el noús». En este sentido, el alma haría de intermediaria entre el noús y los sentidos, «que se oponen por la energía de sus naturalezas respectivas».

Queda todavía otra cuestión por resolver: ¿que termino castellano traduce más fielmente el noús griego? La versión francesa de la Filocalia ha optado por el término «inteligencia». Es cierto que noús tiene una connotación mental y cognitiva de gran importancia; pero «inteligencia», como también «mente» o «intelecto», reduce su campo semántico y lo desplaza excesivamente hacia el ámbito de lo mental o de la razón. En estas páginas, noús va a ser traducido por «espíritu», conscientes de que también esta opción contiene sus ambigüedades. La ambigüedad mayor es que puede confundirse con pneuma, otro término griego que traduce estrictamente el espíritu en su

sentido bíblico, el ruah hebreo'. Pneuma designa más explícitamente que noús el carácter sobrenatural y gratuito del espíritu'. Pero traduciendo noús por «espíritu» nos parece respetar mejor la apertura mística que contiene el noús de los Padres filocálicos. «Espíritu» (noús) significará aquí aquella parte del ser humano vuelta hacia Dios, el órgano por excelencia del conocimiento espiritual, ese conocimiento que irá desplegándose a lo largo de nuestro recorrido.

«...Es purificado, iluminado y alcanza la perfección»

Estos tres últimos términos recogen los tres grados clásicos de la vida espiritual:

1) la purificación, propia de los novicios;

2) la iluminación, propia de los medianos; y

3) la perfección, propia de los hombres que han alcanzado la divinización.

Estos tres grados son nombrados y expresados de múltiples maneras a lo largo de toda la Filocalia. En una primera aproximación, podríamos ponerlos en relación con las tres partes del hombre anteriormente citadas: la purificación correspondería al ámbito del cuerpo; la iluminación, al ámbito del alma; y la perfección, al ámbito del espíritu. Tomando las palabras de Elías el Ecdicos,«...ni el cuerpo se puede purificar sin ayunos y vigilas nocturnas, ni el alma se puede purificar sin contemplación y verdad, ni el espíritu se puede purificar sin la intimidad y la contemplación de Dios». Y añade: «Las conexiones aquí son evidentes».

El primer autor en el que se encuentra esta graduación es Evagrio, el cual la había recibido de Orígenes. Después la encontramos en Máximo el Confesor,el cual habla con frecuencia de la filosofía práctica (es decir, la práctica de la ascesis y la ciencia sabia y sutil de la virtud, por las cuales deben empezar los debutantes), de la filosofía natural (es decir, el conocimiento contemplativo de los seres materiales y espirituales, propio de los que empiezan a avanzar), y de la iniciación teológica, que permite la contemplación divina, propia de los perfectos, gracias a la inspiración del Espíritu. Nicetas Stéthatos organiza sus tres centurias (aunque un tanto asistemáticamente) en función de esta progresión: capítulos prácticos, psíquicos y gnósticos.

Esta misma progresión es la que sostiene la estructura de nuestro libro: el capítulo que sigue a: continuación, «El velo de las pasiones», hace referencia a la vía purgativa; el último capítulo, «En el abismo de Dios», habla de los que han alcanzado la perfección. Entre ambos, la humildad y el lugar del corazón serán presentados como los únicos accesos a la iluminación. El capítulo «La escalera del conocimiento», explicitará de nuevo, pero con más matices, los grados de esta ascensión.

El desmenuzamiento del subtítulo que encabeza los escritos de la Filocalia nos ha permitido una primera familiarización con su universo y su lenguaje. Ahora ya podemos iniciar nuestro recorrido por los caminos del conocimiento espiritual, presentando lo que encontramos en primer lugar: una densa opacidad inicial.

EL VELO DE LAS PASIONES

El punto de partida es la oscuridad y la ignorancia. Una ignorancia muy diferente de la que se encontrará al término del camino. Porque la ignorancia de los inicios está envuelta en tinieblas, mientras que la otra, la sublime Ignorancia del término, está envuelta en luz, en una deslumbrante Luz divina, tal como veremos.

La ignorancia del comienzo no es accidental, sino que es un estado en que se encuentra el mundo tras la Caída Original. Para los Padres filocálicos, esta Caída no es una hipótesis teológica, sino un dato de la experiencia. Sin embargo, ese estado «caído» de nuestra naturaleza, ese nuestro estado de pecado, separados de Dios, sólo se puede descubrir precisamente a partir de la experiencia de Dios. Percibir esta separación u opacidad inicial no es evidente por sí mismo, porque estamos sumergidos en las tinieblas, que nos impiden tomar conciencia de ello. Sólo cuando el hombre tiene la experiencia de la Luz de Dios, puede descubrir cuál es su origen y a qué destino está llamado: creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 2,26-27), está destinado a restaurar esa imagen y semejanza y a convertirse en Dios por adopción, hijo en el Hijo de Dios.

Dos obstáculos se interponen a este destino: el velo de las pasiones y la espesura de una carne que debe ser liberada, transformada. Las pasiones son una carga pesada que retiene al hombre en los bajos fondos y le impide ver a Dios y verse a sí mismo. Las pasiones habitan la carne, pero la carne es otra realidad distinta de las pasiones. La carne, como el mundo, no es mala por sí misma, sino que está llamada a transfigurarse ya en esta vida, a participar de la irradiación del Cuerpo resucitado de Cristo. El mal está sólo en las pasiones, que retienen a la carne en su tiranía:

«A causa de la pasión por el dinero, de la vanagloria y del placer, es por lo que hemos recibido la orden de no amar al mundo ni nada de lo que hay en el mundo; no para odiar sin discernimiento a las criaturas de Dios, sino para extirpar de raíz las causas de estas tres pasiones», dice Marcos el Asceta con toda claridad.

El alma que está atrapada por sus pasiones «no siente sus heridas y, llevada por un gran vicio y un endurecimento sin medida, es incapaz de ver el gran mal que hay en ella». Este endurecimiento de corazón es lo que Jesús tantas veces había deplorado en los escribas y fariseos, incapaces de reconocer sus propias faltas, incapaces de percibir la viga que hacía de pantalla en sus propios ojos (Lc 6,42).

Los Padres difieren a la hora de identificar la raíz última de este endurecimiento de corazón, de esta tiniebla que hay en el hombre. Tres son las causas que aparecen a lo largo de sus escritos: la avidez de placeres, el amor de sí mismo y el orgullo. Aquí trataremos de mostrar que, a pesar de sus acentos diferentes, se trata de una misma y única causa, que se desplaza, de la zona más exterior del hombre (el cuerpo y su avidez de placeres), a la zona más profunda (el corazón endurecido por el orgullo), a causa de la absolutización de uno mismo.

Lo importante es percibir la unidad que constituye al ser humano y, a la vez, tratar de descubrir las conexiones de las pasiones (y de las virtudes) con sus diferentes partes. No se trata de separar ni desmembrar la naturaleza humana, sino de distinguir las causas de sus males, para sanarlas, y descubrir las fuentes de sus virtudes, para abrirlas y permitir que fluyan todas sus potencialidades. Tal es la sabiduría de los Padres: son médicos del género humano, perspicaces observadores de ese misterio que somos nosotros para nosotros mismos.

Las partes del ser humano y algunas correspondencias

Podemos establecer dos series de correspondencias entre las raíces del pecado que acabamos de ver y las diferentes partes que los Padres distinguen en el hombre. La primera correspondencia es la siguente: la avidez de placeres concierne a la actividad del cuerpo; el amor de sí concierne al ámbito del alma (psiquismo); y el orgullo concierne al ámbito del espíritu.

La segunda correspondencia se puede establecer a partir de las partes que en la Filocalia se distinguen en el alma o psiquismo humano. La antropología de los Padres es heredera directa del platonismo y del estoicismo. Según ellos, el alma está compuesta de tres partes o «potencias»: el epithymitikón o «deseo», el thymitikón o «ardor», y el logistikón o «razón». El deseo abarca el mundo de las pulsiones y del amor (eros); el ardor abarca el mundo de las «energías» (dynamis) y de la cólera; y la razón, la parte considerada como la más noble del alma, abarca el mundo de la comprensión y de la reflexión, es decir, el mundo de lo inteligible. En este sentido, la razón está muy próxima al espíritu (noús).

Las pasiones del cuerpo estarían ligadas al deseo; las pasiones del alma, al ardor; y el orgullo (la vanagloria en su primera fase, y la soberbia en la última) sería la pasión propia de la razón, pasión que le impide elevarse hacia el verdadero conocimiento. Pero, si bien es cierto que el deseo, el ardor y la razón conducen al hombre a la perdición cuando éste está dominado por las pasiones, no es menos cierto que, cuando está liberado y transformado por la virtud, estas tres mismas potencias lo elevan hacia Dios.

Hacemos observar la diferencia entre esta tripartición del alma y la que hace Aristóteles y que será

recogida por la teología escolástica: memoria, inteligencia y voluntad. Se puede percibir así el desplazamiento que se producirá en la antropología y la teología occidentales: no hay un lugar explícito para el mundo de los deseos ni de las pulsiones. Es cierto que están implícitos en el término «voluntad», pero, al no ser nombrados, el «voluntarismo» tenderá a ocupar todo el espacio del corazón. Santo Tomás tratará de recuperar estas dimensiones cuando hable de la concupiscencia, que para él no tiene una dimensión necesariamente negativa. Sin embargo, la concupiscencia sigue relegada al ámbito de lo corporal, con lo que la separación entre el cuerpo y el alma no es superada. Por falta de una antropología más unificada, el deseo no encontrará su lugar en las reflexiones teológicas que Occidente hará de la experiencia espiritual.

Respecto a la cólera o al ardor, Diadoco dice: «Más que las demás pasiones, el ardor suele molestar y agitar al alma, pero la pasión del ardor es la que también le puede rendir los mejores servicios: irritándose fuertemente contra el pecado, fortaleciendo así al alma». E Isaías el Anacoreta abunda: «Sin la cólera, no habría pureza en el hombre, ya que éste no se irritaría contra todo lo que el Enemigo intenta sembrar en él»". Máximo el Confesor explica con gran concesión y claridad la transformación de las tres pasiones del alma en tres potencias para la virtud:

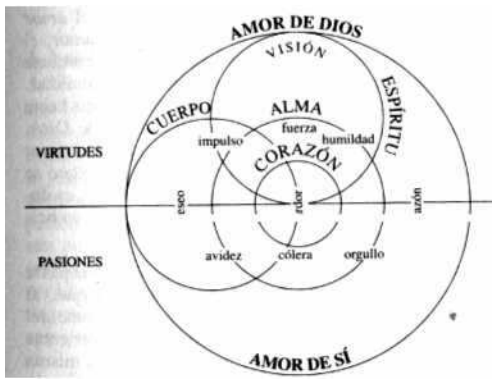
«Gracias a la razón, buscamos. Gracias al deseo, tendemos hacia el bien que buscamos. Y gracias al ardor, luchamos para alcanzar ese bien. Buscando a través de una, deseando a través de otra y luchando gracias a la tercera, los que aman a Dios reciben un alimento incorruptible que colma sus espíritus».

Y Hesiquio de Batos complementa:

«La obra de la prudencia es la de dirigir el ardor hacia el combate interior y hacia la censura de sí mismo. La obra de la sabiduría es la de conducir la razón hacia la estricta y continua vigilancia y hacia la contemplación espiritual. Y la obra de la justicia es la de dirigir el deseo hacia la virtud y hacia Dios».

Diadoco de Foticea afirma que antes de la Caída, el alma conservaba estas tres potencias en una sola energía: la energía del Espíritu, que le habitaba por entero; pero que, después de la Transgresión, el alma se escindió en dos energías opuestas: una que le impulsa hacia Dios, y otra que le impulsa hacia la muerte". El trabajo de toda una vida es lograr de nuevo la unificación de las potencias del alma integrándolas en la buena dirección. La meta es conseguir que «el deseo del alma no se oponga al deseo de la carne, y que el deseo de la carne no se oponga al deseo del Espíritu», dice Pedro Damasceno.

Proponemos el esquema siguiente para ilustrar la concepción antropólogica de la Filocalia:



Este esquema trata de mostrar, fundamentalmente, tres aspectos:

1. Que los Padres conciben al ser humano formando una unidad indivisible, en la que se pueden distinguir tres ámbitos interconectados entre sí: el cuerpo, el alma y el espíritu. Estos tres ámbitos están en relación unos con otros a través de su centro u órgano unificador: el corazón, del que hablaremos en otro capítulo.

2. El esquema ilustra también las dos direcciones posibles de las tres potencias del alma (el deseo, el ardor y la razón): cuando se dirigen hacia el amor de sí, el deseo se convierte en avidez, el ardor se convierte en cólera, y la razón se convierte en orgullo. En cambio, cuando las mismas potencias se dirigen hacia el amor de Dios, el deseo se convierte en impulso de amor, el ardor se convierte en fuerza y vigor para el combate espiritual, y la razón se convierte en fuente de humildad. Cuando todas las potencias del alma están tendidas hacia Dios, entonces el espíritu accede a la visión de Dios. El paso de una a otra dirección (del amor de sí al amor de Dios) es lo que en el lenguaje bíblico y filocálico se denomina «conversión» (metanoia): convertere, es decir, «dar la vuelta», «cambiar de dirección», coincidiendo, convergiendo con Dios.

3. Por último, el esquema muestra que el espíritu forma parte integrante del ser humano, pero que, al mismo tiempo, es un ámbito específico y diferente del alma. El espíritu ha sido suprimido por dos corrientes filosóficas opuestas, pero que han provocado la misma concepción dualista del hombre que nos ha marcado durante mucho tiempo: el aristotelismo, que ha confundido el espíritu con la dimensión racional del alma, negando así que el hombre pueda tener una experiencia directa de Dios, porque existe un abismo insalvable entre la naturaleza divina y la naturaleza humana; y el neoplatonismo, que ha extraído el espíritu del ser humano

por el extremo opuesto, al situarlo únicamente en la esfera divina, negando también así que la naturaleza humana, cuerpo y alma incluidos, pueda participar de la Divinidad.

Conociendo ahora un poco mejor los elementos que están en juego, podemos pasar a explicar cómo los Padres conciben los tres obstáculos fundamentales que impiden al hombre tender con todo su ser hacia Dios, encontrar su unidad primordial y desplegar todas las posibilidades del conocimiento y del amor.

Las tres raíces de las pasiones

Las tres pasiones-madre mencionadas por los Padres se desprenden del mismo Evangelio, a partir de las tres tentaciones que tuvo Jesús en el desierto (Lc 4,1-12): la tentación de convertir las piedras en pan (la pasión de la avidez); la tentación del poder y de la gloria (la pasión del amor de sí); y la tentación de retener como una posesión altiva el hecho de ser el Hijo de Dios (la pasión del orgullo). Se trata de tres tentaciones que se encadenan, unas con otras, en un mismo movimiento de posesión que empieza por el desbordamiento del deseo y culmina en la adoración de uno mismo.

Este movimiento destructor y autodestructor repite la misma dinámica del Pecado Original (Gn 3,1-7): algo que comienza por el deseo de probar el fruto prohibido (la avidez), que continúa con el deseo de inmortalidad (el amor de sí) y que culmina en la pretensión de convertirse en dioses, al margen de Dios y contra Dios (el orgullo y la soberbia). Tal es la sutileza diabólica: comienza bajo una apariencia inocente (dar satisfacción a un pequeño capricho de orden meramente material, corporal) para culminar en la cerrazón abismal de la autodivinización.

Veamos con mayor detenimiento cómo comprenden los Padres esta progresión del mal inicial hacia el Mal total:

La avidez, o el amor a los placeres

«El comienzo del pecado es la avidez. La avidez consciente es la raíz de las pasiones de los que pertenecen a las tinieblas», dice el primero de los textos filocálicos". La avidez, es decir, el deseo no controlado, el deseo desbocado, el deseo que lo devora todo, incapaz de conocer ni reconocer sus propios límites. Para dominar esta desmesura, los monjes tratan de vivir en los márgenes de lo estrictamente necesario, conscientes de que, una vez transgredido el límite de la necesidad, el deseo humano no conoce freno. Todo el trabajo de la ascesis, sobre todo a partir del ayuno y de las vigilias, tiene por objetivo agotar la violencia de esta avidez, desarraigar la profunda tendencia del cuerpo a saciarse de placeres. Una satisfacción que, de hecho, deja todavía más vacío el verdadero deseo del hombre, que es su deseo de Dios.

Esta avidez o amor de placeres es puesta frecuentemente en relación con otras dos manifestaciones: la glotonería y el amor al dinero. San Nilo dice: «La glotonería es la madre del placer, ya que ella es la que engendra todas las demás pasiones»'. Y Casiano empieza su lista de pasiones por dicha glotonería, colocándola en el origen de una cadena inexorable: tras la primera avidez consentida, le sucede la prostitución; después la avaricia, la cólera, la tristeza, la acedia, la vanagloria; y, como culminación de todo, el orgullo. Gregorio Palamas afirma: «El primer fruto del deseo es el amor por las posesiones. El amor por el dinero nace un poco más tarde y está en el origen de todas las formas de concupiscencia ». Evagrio Póntico muestra perfectamente esta equivalencia entre la avidez y el amor por el dinero. Equivalencia que, a su vez, es una progresión que desemboca en la vanidad: «Entre los demonios que se oponen a la práctica ascética, hay tres jefes de fila que preceden y dirigen al resto de la tropa de intrusos: los que tientan a la avidez de la glotonería, los que inspiran el amor por el dinero y los que nos incitan a la gloria humanan.El amor por el dinero es una extensión de la glotonería, en la medida en que es la pasión de querer asegurar en el futuro la satisfacción del presente. Esta obsesión por el futuro impide disfrutar del momento presente y engendra una inquietud constante: el amor por el dinero es un mal que provoca muchas otras pasiones. Se la ha llamado con acierto la raíz de todos los males: 1 Tim 6,10».

Al estar atrapada toda la persona en esta avidez y desasosiego, su impulso hacia Dios queda totalmente oscurecido: «Debido a tu mala inclinación, has corrompido la imagen de Dios que hay en ti. La bruma de tus pensamientos apasionados ha empañado el espejo de tu alma, ese espejo en el .que aparece Cristo, el Sol espiritual». El deseo está encerrado sobre sí mismo y absorbe las otras dos potencias del alma (el ardor y la razón), condenándola a arrastrarse por el suelo en búsqueda de lo que cree que habrá de saciarla', en lugar de permitir que se eleve de la belleza de las criaturas a la Belleza del Creador.

Esta primera raíz del pecado, concerniente al cuerpo y al mundo de los deseos, tiene un nivel o un origen más profundo, que es lo que los Padres llaman el amor de sí.

El amor de sí

En una primera aproximación, el amor de sí («filoautía» en griego; «egoísmo» en latín) es definido como «la pasión que se tiene por el cuerpo»: he aquí, en estas pocas palabras, toda la doctrina de Máximo el Confesor sobre las pasiones'. Filautía es el término empleado por él para explicar el origen de todos los males; un término que se ha hecho clásico en la tradición de Oriente. Sin embargo, esta definición («la pasión que se tiene por el cuerpo») hay que comprenderla bien, porque parece localizar de nuevo el problema en el cuerpo, cuando nosotros querríamos ahondar más en sus causas y localizarlo en el psiquismo, en el alma. Y así es, en efecto, y así está contenido en la definición: porque quien tiene la pasión por el cuerpo no es el mismo cuerpo, sino el alma que gobierna el cuerpo. Así entramos en el terreno de la voluntad y de la libertad. Pedro Damasceno dice: «La única causa de nuestra perdición es siempre nuestra voluntad propia». Y Marcos el Asceta añade: «El que se deja llevar por sus propios pensamientos está ciego. Puede ver las obras del pecado, pero no puede percibir sus causas». Las causas, la única causa, es tener el corazón curvado sobre sí mismo: «El que se ama a sí mismo no puede amar a Dios», dice Diadoco de Foticea con gran simplicidad. Y Juan Clímaco, por su parte, afirma: «Dios no se puede revelar al que no está dispuesto a cumplir su voluntad.El que no quiere morir a sus propias voluntades permanece en las tinieblas». Pedro Damasceno abunda: «Nuestra voluntad propia es muro que nos separa de Dios. Si el muro no cae, no podemos aprender ni hacer lo que es de Dios. Estamos fuera de Él, y los enemigos nos tiranizan muy a pesar nuestro». «Una vida así, una conducta semejante, hace que el espíritu se embrutezca, atrapado como está por las pasiones. Los que así viven están totalmente cerrados a las cosas del espíritu». «El velo del amor a sí mismo cubre el corazón, impidiendo que le sean revelados los fundamentos del universo».

Así pues, el hombre está envuelto en tinieblas, porque es víctima de sus propias pasiones. Y es víctima de sus pasiones por un centramiento sobre sí mismo que le embota más y más, quedando atrapado por sus propias pulsiones (el deseo y el ardor). Y así, cuanto más se deja llevar por sus propias apetencias y voluntades, tanto más se va secando y endureciendo. La conversión supone caer en la cuenta de este encerramiento y hacer un acto de confianza en Aquel que está fuera de uno mismo y que, a la vez, está en lo más profundo de uno mismo, como una fuente inagotable que brota del corazón (Jn 4,14). Por eso la fe es considerada como el primero de los dones: porque supone este acto de confianza en Otro, que es el Origen de la Vida, que está en mí pero que no me pertenece, sino que yo le pertenezco a El, y que sólo puede manifestarse si el hombre renuncia a su autocentramiento, a la absolutización de sí mismo.

Aquí es donde tocamos el núcleo más oscuro del pecado: el orgullo, esa voluntad de posesión y de autoposesión que hace tan difícil el don de sí mismo, la renuncia a la propia voluntad.

El pecado del orgullo

Los Padres filocálicos lo afirman categórica e insistentemente:

«No existe un mal mayor que el amor de sí mismo... Y el coronamiento de todos los vicios es el orgullo, el cual no sólo consigue hacer caer a los hombres del cielo, sino también a los ángeles, envolviéndolos en tinieblas, en lugar de luz».

Y también: «El amor de sí mismo precede a todas las pasiones, y el orgullo es la continuación de todas ellas». Y, retomando temas anteriores: «Ninguna pasión es más ridícula que el amor por el dinero, la raíz de todos los males. Y ninguna pasión es más odiosa que el orgullo». Es decir, el orgullo es la culminación natural de un amor por uno mismo que había empezado «inocentemente» por la satisfacción ávida de placeres. En el término del camino es donde se manifiesta toda la perversidad oculta en la negligencia de los inicios: el amor por el dinero es ridícula, porque es una pasión débil, fácil de detener si se consigue dominar cuando empieza a manifestarse. Pero, cuando esta pasión se extiende y llega a su término, se revela en ella toda la malignidad que gestaba y por la que, a su vez, era alimentada: la idolatración de los propios deseos, absolutizando el «yo» que está en el centro de los mismos y despreciando todo lo que no puede ser apropiable. Tal es la lógica del Mal, que los Padres tratan de detectar en sus mínimas manifestaciones para evitar que después su infección sea irremediable.

El nombre de esta infección final es orgullo, el pecado del mismo Satán. Satán es ese ser espiritual que, siendo el más bello de los ángeles, quiso apropiarse de su propia Belleza y autodivinizarse. Para los Padres, como ya hemos dicho a propósito del Pecado Original, la realidad misteriosa de este ser no es una hipótesis bíblica o teológica, sino un dato de la experiencia, probada y comprobada en sus combates contra los malos espíritus. Los monjes experimentan terribles tentaciones, según el estado espiritual en que se encuentran. Y la última y la más difícil de todas ellas es el orgullo, que les hace creer que ya no necesitan de nada ni de nadie cuando han alcanzado la perfección:

«El orgullo, a causa de su autosuficiencia, puede hacer equivocarse a todo el mundo, incluido al que lo tiene, en la medida en que no admite que pueda caer en tentaciones que permitan al alma remontarse y conocer su propia debilidad e ignorancia... Al no dejar transparentar ninguna falta, el alma nutre esta única pasión, y ello

basta a los demonios».

«Al no dejar transparentar ninguna falta»... el hombre de corazón enorgullecido se encuentra en el extremo contrario de la pureza de corazón: en lugar de ver a Dios, se ve a sí mismo, considerándose un dios. En lugar de recibir la luz, la quiere engullir y, al hacerlo, se sumerge, como sucede con los «agujeros negros» del espacio, en la más densa oscuridad, en la más difícil ignorancia, que es la de creer conocer sin saber nada y sin amar nada ni a nadie.

Por esta razón, a lo largo de toda la Filocalia, los Padres apuntan en otra dirección: la que conduce hacia lo más bajo, al abismo de la humildad. Un abismo de dulzura y de luz radicalmente diferente de la sima del orgullo:

«El hombre humilde no cae. ¿Adónde o de dónde podría caer, si está por debajo de todos, en la medida en que de él depende? Así, el orgullo es un gran abajamiento, mientras que, por el contrario, la humildad es una gran elevación y un honor verdadero».

EN EL ABISMO DE LA HUMILDAD

La humildad asume, resume y es la culminación de todas las demás virtudes y prácticas de los monjes. Juan Clímaco dice: «No he ayunado, no he velado, no he dormido sobre tierra. Pero me he humillado. Y, en poco tiempo, me he salvado». Esta humildad del corazón,«que es una cosa muy alta y divina» convoca a todas las demás virtudes y engendra otras todavía más perfectas. Esta humildad, que es fuente de todo conocimiento, sólo adviene como don del Espíritu, como acertadamente lo recuerda Simeón el Nuevo Teólogo:«Somos incapaces de ser humildes por nosotros mismos. Y sin la humildad nadie puede estar unido al Espíritu Santo. Y el que no está unido al Espíritu por la purificación no puede alcanzar ni la contemplación ni el conocimiento de Dios, ni puede ser instruido secretamente por las virtudes de la humildad»

He aquí el círculo paradójico de la doctrina filocálica y de toda espiritualidad: por un lado, la humildad es un don y una condición para alcanzar el conocimiento y la unión con el Espíritu de Dios; y, por otro lado, este don no se da sin nuestro trabajo de purificación. En la espiritualidad occidental, esta paradoja está perfectamente expresada en una frase atribuida a san Ignacio de Loyola: «Hacer todas las cosas como si sólo dependieran de nosotros, mas sabiendo que todas dependen de Dios». En Oriente, esta aparente contradicción se aclara con la doctrina de la synergía: la colaboración de las dos energías, la humana y la divina, la divina y la humana, tal como sucede en el misterio de la doble naturaleza de Cristo. Es decir, la acción del hombre y la acción de Dios se necesitan mutuamente: Dios lo ofrece todo, pero compete a la libertad humana acoger esta participación del Espíritu en nuestras vidas. De lo contrario, el Espíritu no puede actuar.

Efectivamente, para todos los Padres «la virtud está tejida de resolución y de gracia»

El camino hacia el país de la humildad es el siguiente:

El duelo, o el conocimiento de uno mismo

El hombre se libera del círculo vicioso del amor de sí gracias al acto de fe en Dios. He ahí el origen de su conversión, es decir, de la nueva dirección que ha emprendido con todo su ser. Y el primer peldaño con que se encuentra es el dolor del arrepentimiento. Pedro Damasceno afirma categóricamente: «El espíritu no se puede purificar al margen del este dolor». Dicho de otro modo por él mismo: «No hay nada mejor que conocer la propia debilidad y la propia ignorancia».

Nicetas Stéthatos abunda en este sentido: «Conócete a ti mismo. Tal es la verdadera humildad, la que enseña a ser humilde interiormente, la que quebranta el corazón». Y Calixto e Ignacio Xanthopouloi escriben: «Feliz el hombre que conoce su propia debilidad. Este conocimiento es el fundamento, la raíz, el inicio de toda bondad. En efecto, cuando se ha experimentado la propia debilidad, el alma queda protegida de toda posible vanidad, de esa vanidad que oscurece el conocimiento». Y también: «El hombre que ha conseguido conocer su propia debilidad, ha alcanzado la perfección de la humildad».

Así pues, la escalera del conocimiento espiritual tiene su primer peldaño en la dura experiencia de conocerse a sí mismo, de afrontar la propia verdad. Porque no podemos tener conocimiento de las cosas de Dios si previamente no tenemos conciencia de la viga que tenemos en nuestro propio ojo (Lc 6,41). La finura de la Luz divina no puede soportar la espesura de tal opacidad. La viga se disuelve por el fluir de las lágrimas; unas lágrimas que son muy amargas al principio, pero que después se hacen sumamente dulces, como veremos a continuación.

Esta conciencia de las propias faltas, de las propias miserias, crea un estado interior llamado penthos («duelo») por la Filocalia. A veces también se le llama katanyxis («compunción»), es decir, un recogimiento del alma hecho de ternura y de dolor. Sin embargo, el término penthos aparece más frecuentemente y describe un estado más global. Además de hacer referencia a la primera etapa de la vida espiritual, la de la purificación,

habla de algo que va a permanecer para siempre en el corazón del monje: la conciencia de su propia nada y de la nada del mundo, la conciencia del sufrimiento de Dios por nosotros, de nuestro sufrimiento por Él, por haber herido su Amor inmensamente tierno...«El hombre que se postra ante Dios de todo corazón», dice Pedro Damasceno, «buscando que únicamente se haga la voluntad de Dios, empieza a ver que sus propias faltas son numerosas como las arenas del mar. Tal es el origen de la iluminación del alma, y tal es el signo de que empieza a sanarse. A partir de entonces, simplemente, el alma se siente quebrantada, y el corazón humillado, y uno mismo se considera el último de todos».

Semejante percepción de uno mismo provoca el temor de Dios, y este temor acrecienta el arrepentimiento y el deseo de observar los mandamientos. Y así, «cuanto más soporta uno la muerte por cada mandamiento que desea cumplir, tanto más crece en él el conocimiento y tanto mejor contempla lo que se opera en él por la gracia de Cristo».Es decir, cuanto más lucha el hombre por el bien, tanto más crece su temor; un temor que es fuente de conocimiento, ya que le hace sensible a las faltas más sutiles, «que antes tenía en nada, cuando estaba en las tinieblas de la ignorancia. Pero, llegado a este estado de lucidez, el temor ha alcanzado su medida perfecta». «El que tiene suficiente luz para ver sus propias faltas no cesa de lamentarse de sí mismo y de todos los hombres, y ve la inmensa paciencia de Dios y cuántas faltas hemos cometido desde el principio, pobres de nosotros, desgraciados, y que seguimos cometiendo siempre».

Así, el temor, comprendido como estímulo para observar los mandamientos y la virtud, es el inicio de la sabiduría (Pr 1,7), que se va transformando, poco a poco, en un deseo de ardiente amor de Dios".

De este modo, hemos visto que tanto el duele como el temor de Dios tienen inicialmente un lado oscuro, pero que después revelan su vertiente luminosa: «Allí donde se encuentran la compunción y el duelo espiritual, allí se encuentra la iluminación divina», dice Simeón el Nuevo Teólogo. Y Nicetas Stéthatos: «De las lágrimas de la compunción brotarán una alegría inefable y la espiga del conocimiento; la luz de la sabiduría le iluminará, y tal hombre se convertirá en un candelabro de luz eterna para orientar a los hombres».

La dulzura de las lágrimas, o el inicio del verdadero conocimiento

Acabamos de ver cómo el hombre recibe, a través del dolor del arrepentimiento, el conocimiento de sí mismo; un conocimiento que quebranta y ablanda su corazón. Como dice Juan Clímaco, «el ayuno humilla al cuerpo, la vigilia despeja al espíritu, la hesiquía conduce al duelo, el duelo bautiza al hombre, purifica al alma y le libera del pecado»". El corazón se convierte entonces en un torrente de lágrimas que diluye la opacidad de la mirada y la abre a las contemplaciones espirituales.Las lágrimas, al igual que el duelo y el temor de Dios, también tienen un lado amargo y un lado dulce y luminoso. Por el primero se purifican los pecados; por el segundo se produce la iluminación. Dicho por Simeón el Nuevo Teólogo:«Aquel que no se ha evadido ni ha huido de la pena que engendra el temor del castigo eterno... verá huir lejos de sí el temor que le atormentaba, y la pena se transformará en alegría, y brotará de él una fuente de lágrimas que se esparcirán de manera sensible, como un río inagotable, y su espíritu estará habitado por la serenidad, la dulzura una inefable suavidad, como también por el coraje y la libertad... Todo ello es imposible para los novicios. Sólo es propio de los que están a mitad del camino. En cuanto a los que alcanzan la perfección, esta fuente interior se convierte en luz, a partir del momento en que, de repente, sus corazones se ven cambiados y transformados».

Y en palabras de Elías el Ecdicos:«El monje activo bebe durante su oración del agua de la compunción; pero el monje contemplativo se embriaga de la mejor de las copas. El primero ama la sabiduría en las cosas de la naturaleza; el segundo se ignora a sí mismo durante la oración».

Como veremos, los Padres establecen una neta distinción entre el conocimiento de los seres visibles y el conocimiento de los seres espirituales. Mientras brotan las lágrimas amargas, dice Pedro Damasceno, lo que se abre es el ojo izquierdo, es decir, la capacidad para ver las cosas del mundo sin ser cegado por las pasiones, sin ser atrapado por la belleza de las formas exteriores. Cuando brotan las lágrimas dulces, entonces se abre el ojo derecho, es decir, la visión de las criaturas espirituales, el conocimiento de las potestades celestes y de los misterios de Dios:«En medio de todas esas lágrimas, el espíritu empieza a recibir la pureza y vuelve a su primer estado, es decir, al conocimiento natural que tenía antes de perderlo a causa de su amor por las pasiones. Este conocimiento es llamado 'reflexión' por algunos, porque el espíritu ve las cosas tal como son en su propia naturaleza. Otros lo llaman 'clarividencia', ya que empiezan a conocerse en parte los misterios ocultos, es decir, el proyecto de Dios contenido en las Santas Escrituras y en toda criatura. Esta clarividencia es natural: viene de la pureza del espíritu»

.Más allá de este segundo grado de conocimiento, las lágrimas abren todavía a un tercer nivel de conocimiento, la plérophoria, que consiste en un estado de plenitud y de certeza de estar en plena comunión con Dios, de estar permanentemente unido a Él, como un anticipo del estado que los bienaventurados gozan tras la muerte. Se trata de un fenómeno místico que los Padres tienen en gran estima. Diadoco, obispo de Foticea, dice en una de las pocas confidencias personales que encontramos en toda la Filocalia:«Yo deseaba

conocer la experiencia del amor de Dios, y el buen Dios me la ha concedido, dándome a sentir profundamente este amor y concediéndome una plena certeza. Y he experimentado de tal modo esta energía que mi alma, con una alegría y un amor indecibles, quería ardientemente salir del cuerpo e irse con el Señor, y estaba como ausente en esta vida pasajera».

Y Teognosto:«Si te aplicas a la oración pura, que une inmaterialmente al espíritu inmaterial con Dios, y consigues ver como ante un espejo el estado que te espera después de la vida terrena, sepas que has recibido la primicia del Espíritu, y que tienes en ti el Reino de los cielos, que tú percibes con toda certeza».Y Nicetas Stéthatos:«Cuando el alma está lavada por las lágrimas, endulzada por el sabor de la compunción, iluminada por la luz del Espíritu, entonces se siente y se sabe unida al Verbo. Nada liga más al hombre con Dios que la oración pura e inmaterial» .Diadoco defiende con contundencia la veracidad y la importancia de esta certeza interior para los que avanzan en la vida espiritual:«El espíritu, cuando empieza a recibir con frecuencia la energía de la luz divina, se hace todo él transparente, hasta el punto de ver plenamente su propia luz... La única meta de la vida ascética es llegar a amar a Dios con una total percepción y con una total certeza del corazón, es decir, con la totalidad de nuestra alma, con la totalidad de nuestro corazón y con la totalidad de nuestro pensamiento. El que es llevado hasta este extremo por la gracia de Dios está ausente del mundo, aunque continúe en el mundo.

Esta certeza de sentirse unido a Dios no crea un sentimiento de posesión, sino todo lo contrario: abre a la máxima gratitud, porque se percibe como un don inmerecido. «Los santos, dice san Doroteo, cuanto más se aproximan a Dios, tanto más pecadores se sienten».Un don que es dado a aquellos que, habiéndose dejado llevar por el fluir de las lágrimas, han descendido hasta lo más bajo, allá donde las aguas entran en reposo: «El que a través de las profundidades de la humildad y de la compunción ha alcanzado este grado la plena certeza de que su ser está en Dios ha penetrado el Tercer cielo de la Teología», dice de nuevo Nicetas Stéthatos. Y Teognosto: «La plena certeza viene de una extrema humildad y de la gracia de Dios en los que son totalmente impasibles»

Las lágrimas conducen a la humildad, y el desbordamiento de la humildad inunda de dulcísimas lágrimas, estando como está el corazón todo él consumido por el amor de Diosa'. Es en esta humildad honda del corazón donde tales hombres descubren su verdadera morada. Y permanecen par siempre en ella, fluyendo de ellos ríos de una dulzura inefable.

En el país de los «más pequeños»: la puerta de la transparencia

De entre todos los monjes orientales, es san Isaac el Sirio, ermitaño del siglo VII, el que ha escrito las páginas más bellas sobre la humildad. Siendo obispo de Nínive (de ahí que también se le conozca como Isaac de Nínive), dejó su sede episcopal para entregarse por completo al silencio y la oración. Sus escritos no están explícitamente recogidos en la Filocalia, porque ya estaban difundidos por los monasterios de Oriente, dado que es, junto con san Juan Clímaco, el autor más amado, leído y más respetado en el mundo ortodoxo, tal como lo muestran las frecuentes citas que hacen de ellos los autores filocálicos. Aquí nos permitiremos incorporar algunos fragmentos no citados por ninguno de ellos.

Escribe san Isaac:«Oh tú, el más pequeño de los hombres, ¿quieres encontrar la vida? Conserva en ti la fe y la humildad, y encontrarás en ellas la compasión, el socorro, Dios te hablará al corazón, y encontrarás a Aquel que te protege y que habita secreta pero visiblemente junto a ti». La humildad del corazón, hecha de transparencia y de pureza, se revela como la puerta del conocimiento: «Los misterios se revelan a los humildes... Allí donde crece la humildad, todo se cubre de la gloria de Dios», dice san Juan Crisóstomo, ya que el Espíritu Santo habita en los humildes. Y Marcos el Asceta dice: «La boca del humilde proclama la verdad».

Esta humildad es también dulzura y mansedumbre, «ya que la dulzura es la materia misma de la humildad», tal como dice Pedro Damasceno' y tal como acabamos de ver: «El que es manso según Dios es más sabio que los sabios, y el que es humilde de corazón es más poderoso que los poderosos, a partir del momento en que lleva el yugo de Cristo con conocimiento de causa (Mt 11,28-30)».

También Máximo el Confesor habla de esta conjunción de humildad y dulzura:«La reunión perfecta de la humildad y la dulzura de corazón manifiesta al hombre perfecto creado a imagen de Cristo. En efecto, todo hombre que es humilde es también absolutamente manso y dulce, y todo hombre dulce es absolutamente humilde. Es humilde, porque sabe lo que le ha sido prestado; y es dulce, porque sabe utilizar las capacidades de la naturaleza que le han sido dadas».No es casual que Jesús prometa a los mansos la tierra en heredad (Mt 5,5), es decir, la tierra del corazón, la tierra del conocimiento verdadero. También es prometido así en el Antiguo Testamento: «Dios dirige a los dulces en la justicia y enseña a los mansos sus caminos» (Sal 25,9); «los misterios serán revelados a los mansos y dulces» (Sir 1,27), versículos frecuentemente citados en la Filocalia.

Y así lo expresa san Isaac el Sirio:«Nadie puede llegar a odiar verdaderamente al que es humilde, ni herirlo con sus palabras, ni despreciarlo. Porque su Maestro le ama, y es amado por todos. El humilde ama a

todos los seres, y todos los seres le aman a él. Todos le desean. Por donde quiera que pase, todos le miran como a un ángel de luz y le honran. Si habla, el sabio y el doctor se callan, porque también ellos quieren oír hablar al humilde. Todos están atentos a las palabras que salen de su boca. Todos los ojos están vueltos hacia él, y cada uno espera sus palabras como palabras venidas de Dios. Su concisión vale más que todas las palabras rebuscadas de los sofistas. Sus palabras son, para el oído de los sabios, más dulces que la cera y la miel en la boca. Todos consideran sus palabras como venidas de Dios, aunque sean las de un hombre simple e ignorante y aunque tenga un aspecto ordinario y despreciable».

Pero ¿de dónde viene este conocimiento, esta sabiduría? ¿Por qué el más bajo, el más humilde de los lugares, es por excelencia el lugar del conocimiento y de la revelación de Dios? Responder a esta pregunta es la clave de nuestro libro. La humildad no consiste en acusarse ni en despreciarse a sí mismo, sino que es la total receptividad a la gracia de Dios. El conocimiento viene, pues, del agradecimiento: «La gracia se posa sobre el corazón del que permanece en acción de gracias» dicen Calixto e Ignacio Xanthopouloi. El espíritu entra así en un movimiento paradójico, opuesto al del cuerpo: porque el cuerpo; para recibir más, debe crecer más; mientras que el espíritu, cuanto más se recoge en el interior, de sí mismo, cuanto más se empequeñece, tanto más se dispone a acogerlo todo. Se trata de la paradoja del Reino de Dios, la paradoja del Evangelio: nuestro Dios se revela a los pequeños. Esto fue lo que hizo estremecer de alegría a Jesús:«¡Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y a los inteligentes y las has revelado a los más pequeños! Sí, Padre, así has querido disponerlo según tu voluntad. El Padre lo ha dejado todo en mis manos, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo» (Lc 10,21-22).

Cuanto más nos disminuimos, tanto más puede Dios revelarse, porque dejamos espacio en nuestro interior para acogerlo: «Ésta es mi alegría, y mi alegría es perfecta: conviene que Él crezca y que yo disminuya», había dicho ya Juan el Bautista hace casi dos mil años (Jn 3,29-30). Y así, empequeñecidos, podemos entrar en el Reino de los Cielos (Mt 18,4), que está dentro de nosotros, en nuestro corazón (Lc 17,21), habiendo pasado por aquella puerta estrecha que ya no es estrecha, gracias a nuestra disminución (Mt 7,14).Hacerse más pequeño significa también hacerse más pobre, es decir, desprenderse de todo cuanto obstaculiza la comunicación con Dios: «Hay que estar preparado para recibir en el corazón las huellas que deja el conocimiento divino. Es imposible escribir sobre la cera si antes no se han borrado los signos que estaban inscritos», dice el Abbá Filemón. Máximo el Confesor, por su parte, añade más concisamente: «El alma recibe el conocimiento de Dios según el grado de purificación de su espíritu». Y Pedro Damasceno, citando a Juan Damasceno, explica:«Purificándose a sí mismo en la medida en que le es posible, [el hombre] se esfuerza por dejar un espacio en su interior a Aquel que él desea. Y entonces Dios, encontrando el lugar, entra y permanece en él. Y, permaneciendo en él, guarda su casa y le empieza a iluminar. El que es iluminado de este modo conoce y, conociendo, es a su vez conocido».Ante este abismo de luz que viene de Dios, el hombre se sumerge en otro abismo: el abismo de la humildad, el de esa Humildad tan honda que es un don sobrenatural. Dice Gregorio del Sinaí:«Pocos son los que conocen la verdadera humildad por experiencia y por ciencia. [...] La humildad no habla de sí misma, ni se hace a sí misma. El que es humilde, no es humilde porque se esfuerce en despreciarse a sí mismo, sino que la humildad es, ante todo, una gracia y un don de lo alto».Y San Gregorio de Nisa «El incrédulo no puede adquirirla. No es que esa humildad sea contra natura, sino que es sobrenatural. Eso en cuanto a nosotros. En cuanto a Dios, esta humildad no sobrepasa su naturaleza, sino que le es natural».

Cuanto más se adentra uno en esta humildad, tanta más luz recibe el corazón'; y, recibiendo más luz, el corazón se hace todavía más humilde:«Viniendo y reviniendo sobre sí misma, el alma recorre una especie de círculo divino: elevándose por medio de la humildad, de la simplicidad y de la fe, contempla la verdad; y, contemplando la verdad, el alma se hace cada vez más simple en su fe y más humilde ante es, luz que recibe. Y, así, este círculo se ahonda sin cesar». Esta Luz revela todos los órdenes de la Creación tanto del espacio como del tiempo: «El don de profecía es concedido al más humilde de los hombres», dice Simeón el Nuevo Teólogo, sin duda por propia experiencia. Y Gregorio del Sinaí añade: «La suprema humildad, dada por Dios, es la potencia divina que actúa en todo y que lo crea todo. Gracias a ella, uno se ve constantemente como el instrumento de Dios que cumple sus maravillas».

Porque, en último término la humildad es lo que más nos asemeja a Dios. Y así mismo lo dice san Isaac:«La humildad es el adorno de Dios. Haciéndose hombre, el Verbo de Dios la revistió. Por eso, el que se cubre con el mismo vestido con que se vistió el Creador, está revestido de Cristo mismo. Y cuando la creación ve a un hombre vestido con la misma humildad y silencio de su Maestro y Creador, lo venera y lo honra como a Él. Porque ¿qué criatura no se deja enternecer en presencia de un hombre humilde? Antes de que la gloria de la humildad se revelara a todos, gracias a la encarnación de Dios, rechazábamos esta visión tan repleta de santidad. Pero ahora su grandeza es manifiesta a los ojos del mundo y, a través del hombre humilde, le es dada a la creación la visión de su Creador. Por eso, el humilde, aunque esté despojado de todo, no es despreciado

por nadie, ni siquiera por los enemigos de la verdad. El que ha tomado consigo la humildad es venerado en ella, como si llevara una corona y estuviera vestido de púrpura».

Ésta es la humildad que abre los caminos del corazón y sumerge al hombre en las profundidades del Espíritu, allí donde ese abismo de humildad se encuentra con el otro Abismo, más hondo aún, del Amor humilde de nuestro Dios.

LA MORADA DEL CORAZÓN

«Felices, dice Dios, los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt 5,8). Hay que comprender bien que la limpieza de corazón no es una virtud, ni diez, que se podrían conseguir, sino que se trata de todas las virtudes a la vez, reunidas en una sola y llevada con perseverancia hasta el final. Y, aun así, todas las virtudes son incapaces por sí solas de lograr la pureza de corazón sin la acción y la presencia del Espíritu Santo»(Simeón el nuevo teólogo)

Esfuérzate por entrar en el tesoro de tu corazón, y verás el tesoro del cielo. Ya que el uno y el otro son una misma cosa. Considera que los dos tienen la misma entrada» (San Isaac el sirio).

«El espíritu que se ejercita en el combate encontrará el lugar del corazón. Entonces verá en su interior lo que jamás había visto y que ignoraba hasta entonces: el espíritu verá el espacio que existe en el interior del corazón y se verá a sí mismo completamente luminoso, lleno de sabiduría y de discernimiento»(Nicéforo el solitario)

La humildad, como trabajo y como don al mismo tiempo, es un ejercicio de transparencia que revela la morada secreta del corazón. Esta transparencia desvela la profundidad del hombre y la presencia de Dios en el corazón de la misma. Así, la sexta bienaventuranza se despliega en dos dimensiones: por un lado, el corazón purificado ve a Dios; por otro, viendo a Dios dentro de sí, el hombre descubre la profundidad de su propio corazón. De este modo, el hombre alcanza la plenitud de su ser: es restablecida su semejanza con Dios, de modo que se revela en él la imagen plena y perfecta de Dios, del Dios que creó al hombre «a su imagen y semejanza» (Gn 1,26)2.

Podría decirse, pues, que el corazón es ese lugar donde la verdadera identidad humana es restablecida. El corazón es un «lugar» en el sentido de que es el centro del ser humano en el que se unifican todas sus demás partes.

El corazón, el centro de unificación del ser humano

Es en san Gregorio Palamas donde se puede encontrar la reflexión antropológica más elaborada de los Padres sobre la experiencia espiritual. Y es también en él donde el corazón adquiere toda su importancia. Los monjes hesicastas fueron acusados de localizar la experiencia de Dios en el interior del cuerpo y de identificar la naturaleza de Dios con la interioridad de la naturaleza humana. Sus detractores afirmaban que Dios no es interior, sino exterior al hombre. Y lo afirmaban a partir del postulado, aristotélico y neoplatónico a la vez, según el cual Dios está más allá de la experiencia sensible y corporal, y por eso es incognoscible e inaccesible. Gregorio Palamas reaccionó contra este dualismo desencarnante afirmando que «es de la raíz última de nuestro ser corporal, que ha sido injertado en la carne transfigurada de Cristo a través del bautismo y de la eucaristía, de donde brota la luz divina».

La totalidad de nuestro ser es la que participa de la experiencia de Dios, a través del trabajo de unificación operado por el corazón. Es en el corazón, «ese cuerpo instalado en lo más profundo del cuerpo», donde el hombre tiene la plena experiencia de Dios:

«El corazón de aquel que visita su propia alma en todo momento goza de las revelaciones. El que recoge en sí mismo su contemplación contempla la irradiación del Espíritu. El que ha conseguido vencer toda distracción contempla a su Maestro en el interior de su corazón», dice san Isaac el Sirio.

Citando a san Macario de Egipto, Gregorio precisa el rol del corazón:

«El corazón dirige todo el organismo: y, cuando la gracia ocupa los pastos del corazón, reina sobre todos sus pensamientos y todos sus miembros, ya que es allí,en el corazón, donde se encuentran el espíritu y todos los pensamientos del alma».

Con un poco más de precisión, podemos decir que el corazón opera la unificación del ser humano a través e una triple actividad:

1. Por el trabajo de la templanza, gracias al cual el hombre domina su cuerpo. A través de la energía del corazón, el cuerpo es purificado de sus pasiones. Porque no es al cuerpo al que hay que anular, sino a lo que le tiraniza. Porque el cuerpo en sí, dice Pablo, «es el templo del Espíritu Santo que habita en nosotros», y «nosotros somos la casa de Dios».

2. Una vez que el corazón ha conseguido apaciguar las luchas y desórdenes de las pulsiones corporales, el alma puede dedicarse a la reflexión, que es su actividad por excelencia, concentrarse en el

pensamiento de Dios y elevarse hacia Él.

3. De este modo, el espíritu puede consagrarse entonces enteramente a la oración, que es su actividad más propia, y abrirse así a la contemplación de Dios.

Dicho con palabras de Gregorio Palamas: «Aquel que gracias a la templanza ha purificado su cuerpo, aquel que gracias al amor divino ha hecho del ardor y del deseo una ocasión de virtud, aquel que gracias a la oración ha presentado ante Dios un espíritu puro, adquiere y él mismo ve el don prometido a los limpios de corazón».

El rol del corazón y el rol del espíritu

Llegados a este punto, la distinción entre el espíritu (noús) y el corazón (kardía) es muy sutil y difícil de precisar:

«Lo que es nombrado como espíritu es la energía de este espíritu, suscitada por los razonamientos y pensamientos. Pero el espíritu también es la potencia que pone en obra estos pensamientos, la cual es llamada corazón por las Escrituras» .

Para tratar de clarificar esta diferencia, habría que decir que el corazón es el lugar, el espacio, el centro, el órgano, la fuerza interior unificadora e integradora de todo el ser humano. Por el contrario, el espíritu sería una parte más delimitada del hombre, concentrada en la función del conocimiento espiritual. Podríamos decir que el espíritu es el «órgano» de este conocimiento, el «órgano» de la visión de Dios. Calixto el Patriarca va en esta línea cuando afirma que «son los ojos del espíritu los que abren las puertas del corazón». Es decir, que los «ojos» pertenecen al espíritu, mientras que el corazón tiene unas «puertas» que abren a un espacio interior y escondido, en el cual los ojos del espíritu ven la Luz de Dios. Gregorio del Sinaí afirma lo mismo al decir que el espíritu recibe y contempla los signos divinos que Dios inscribe en el corazón. Es decir, que el espíritu es el que lee, porque él es el que tiene la conciencia del conocer, mientras que el corazón es el lugar, el lienzo, la tabla donde la Luz divina deja sus trazos para que el espíritu los pueda contemplar e interpretar.

En algunas ocasiones, el espíritu parece ser confundido o identificado con la razón, la tercera potencia del alma:

«A través del corazón, que es la más importante de nuestras potencias interiores, el espíritu se convierte en el alma dotada de razón que hay en nosotros». Pero lo que especifica al espíritu respecto de la razón es que el espíritu se puede ver a sí mismo como imagen de Dios:

«Renovado por las virtudes, el espíritu, bajo la acción del Espíritu de Dios, descubre en sí mismo la huella de la imagen divina y, de este modo, comprende la inexpresable belleza espiritual de su semejanza respecto del Maestro y hace suya la riqueza de la sabiduría de la fe interior, que se instruye y se enseña a sí misma», dice Marcos el Asceta.

Gregorio Palamas, usando la terminología de Dionisio el Areopagita, llama movimiento rectilíneo del espíritu a la energía del espíritu que opera sobre las cosas que observa, mientras que, cuando el espíritu opera sobre sí mismo y se ve a sí mismo, entonces llama a esta energía movimiento circular del espíritu:

«Este segundo movimiento es la mejor energía del espíritu, la que le es más propia. Gracias a ella, el espíritu se supera a sí mismo y entra en Dios». Así pues, cuando la Luz divina quiere manifestarse, es el espíritu, y no el corazón, el que ve a Dios: «El espíritu que ha sido considerado digno de contemplar esta tal Luz, transmite al cuerpo que está vinculado a él las marcas de la belleza divina. Porque el espíritu es la mediación entre la gracia de Dios y el espesor de la carne y lleva en sí la fuerza de los débiles». Y el primero de los escritos filocálicos dice: «El ojo contempla lo visible, y el espíritu concibe lo invisible. Porque el espíritu amado por Dios es la luz de su alma. Aquel cuyo espíritu es amado por Dios tiene su corazón en la luz y ve a Dios a través de su espíritu»". Es decir, que es el espíritu el que ve la Luz, pero únicamente puede verla en la medida en que permanece en el corazón", en un corazón que ha alcanzado su plena pureza: «Cuando el corazón ha conseguido eliminar de sí toda clase de imaginación, el espíritu está en su estado natural, dispuesto a dejarse llevar por todo tipo de contemplación deliciosa, espiritual y amada por Dios». La atención a la limpieza de corazón es obra de la vigilancia (nepsis), y la atención a que el espíritu permanezca en el interior del corazón es obra de la oración.

La vigilancia del corazón

Una vez que el monje ha conseguido vencer las pasiones más groseras y evidentes, todavía debe disponerse a un segundo combate: la lucha contra los pensamientos. Se trata de un trabajo mucho más sutil y austero. Gracias a la victoria sobre las pasiones del cuerpo, el monje se ha hecho impasible; pero es preciso que vaya más lejos y que, gracias a la victoria sobre los pensamientos del alma, se convierta en hesicasta, es decir, que alcance una paz, una serenidad, una dulzura, una mansedumbre aún más profundas que las de la impasibilidad. El movimiento de renovación hesicasta de los siglos XIII y XIV pone todo el acento en este

combate contra los pensamientos que asaltan al corazón: «La atención debe ir inseparablemente ligada a la oración... Si, gracias a la atención, conservamos pura la oración, entonces progresaremos», dice Nicéforo el Solitario. Porque para este monje, como para Teolepto de Filadelfia y para Gregorio del Sinaí, la victoria sobre las pasiones del cuerpo sólo nos deja a medio camino, a las puertas del verdadero conocimiento. Únicamente gracias a la vigilancia del corazón podrá el espíritu recibir la revelación de la Luz divina y alcanzar la divinización de la totalidad del ser humano:

«Si no se está totalmente liberado de los vanos pensamientos del mundo, no es posible hacerse digno de la gracia. Si estás verdaderamente deseoso de estos bienes, mantén la meditación secreta en un corazón puro. Si, en efecto, haces tu oración y tu meditación de las Escrituras sin ninguna interrupción, los ojos del espíritu que están en tu alma se abrirán, y ésta experimentará una gran alegría y un deseo inefable y violento: incluso la carne será abrasada por el Espíritu, hasta el punto de que la totalidad del hombre será espiritual».

Para poder recibir la Luz divina, el corazón debe quedar vacío de todo pensamiento: «Un auténtico santuario antes incluso de la vida futura: tal es el corazón sin pensamientos en el que actúa el Espíritu, ya que todo lo que se hace y se dice en él es obra del Espíritu», escribe Gregorio del Sinaí. Ahora bien, el único medio para conseguir la proeza de ese vacío total del corazón es ocupar al espíritu en el recuerdo continuo de Dios. La contemplación puntual no es suficiente. Hay que llegar a un estado permanente de oración que lleve al espíritu desnudo ante Dios, sin ninguna distracción". En este punto es donde la técnica hesicasta de la invocación del nombre de Jesús adquiere todo su lugar y su importancia: «La atención es una incesante paz y dulzura de corazón, más allá de todo pensamiento. Sin agotarse y sin interrumpirse, el alma respira e invoca siempre a Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que es Dios al mismo tiempo, y sólo a Él. (...) El alma, gracias a su invocación, abraza sin cesar a Cristo, el único que conoce el secreto de los corazones».

La oración del corazón y la oración en el corazón

La oración del corazón, o la oración de la invocación de Jesús, remonta a los orígenes del monacato. El primero en mencionarla explícitamente es Diadoco, obispo de Foticea, en el siglo IV: «Los que no cesan de meditar en las profundidades de su corazón el nombre de Jesús santo y glorioso podrán un día ver la luz en su espíritu». Pero su origen es aún más antiguo, ya que se encuentra en los mismos evangelios: «¡Jesús, hijo de David, ten piedad de mí!», gritaba con insistencia el ciego que estaba al borde del camino de Jericó (Lc 18,35-43). Y lo mismo clamaban los diez leprosos en tierras de Samaría: «¡Jesús, Maestro, ten piedad de nosotros!» (Lc 17,11-19). Y todos ellos fueron sanados gracias a su fe y a la profundidad de su clamor.

Esta invocación continua del nombre de Jesús, hecha de un deseo lleno de dulzura y de gozo, «hace que el espacio del corazón se desborde de alegría y de serenidad gracias a la extrema vigilancia»'. Y también: «A partir del momento en que el pensamiento no cesa de decir el nombre de Jesús, y el espíritu está totalmente atento a la invocación del nombre divino, la luz del conocimiento de Dios cubre con su sombra toda el alma como una nube inflamada en llamas», dice Teolepto de Filadelfia.

A través de la invocación de Jesús, el alma recoge toda su energía en la profundidad de sí misma. Y esta concentración le permite abrir lentamente el lugar más íntimo, más secreto y más puro del corazón: «Cuando reces, inspira al mismo tiempo, y que tu pensamiento, dirigiéndose al interior de ti mismo, fije su meditación y su visión en el lugar del corazón de donde brotan las lágrimas. Que tu atención permanezca ahí, en la medida en que puedas. Te será de una gran ayuda. Esta invocación de Jesús es una fuente de lágrimas continuas y abundantes que libera al espíritu de su cautividad, otorga la paz y ayuda a descubrir la oración permanente del corazón por la gracia del Espíritu vivificante en Jesucristo Nuestro Señor».

Cuanto más profundo es este lugar, tanto mejor puede el espíritu despegar de la razón y alcanzar la contemplación de la Luz divina".

Este movimiento de interiorización se hace en dos tiempos, según las dos partes que componen la fórmula de la oración: «Señor Jesús. hijo de Dios» y «ten piedad de mí». El ritmo de la respiración y los latidos del corazón participan también de la oración, complementándose mutuamente: en simultaneidad con la primera parte de la oración, los pulmones inspiran el nombre de Jesús, lo cual permite a la diástole (dilatación) del corazón que el espíritu se lance por entero fuera de toda materia; y, simultáneamente a la segunda parte de la oración -«ten piedad de mí»-, los pulmones expiran el aire contaminado, a la vez que por la sístole (contracción) del corazón el espíritu reviene sobre sí mismo.

De hecho, las palabras que componen la oración de Jesús varían según las épocas y los autores. La fórmula más breve repite únicamente el nombre de «Jesús», y la más larga dice: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pobre pecador». Algunos Padres aconsejan a los novicios permanecer fieles a una sola fórmula, la que ellos prefieran; pero, una vez elegida, recomiendan variarla lo menos posible.

La oración de Jesús tiene, pues, un cierto aspecto técnico que precisa de un adiestramiento. Pero no se puede reducir a una simple mecánica, porque «nadie puede decir 'Señor Jesús' sino por influjo del Espíritu

Santo» (1 Cor 12,3). Lo cual no impide que las indicaciones concretas dadas por los monjes sean de una gran ayuda, porque son fruto de su propia experiencia. Así, Gregorio del Sinaí recomienda sentarse sobre un asiento bajo, en un rincón oscuro de la celda, y permanecer el mayor tiempo posible con la cabeza inclinada hacia el corazón, repitiendo sin cesar la oración de Jesús. Y prosigue diciendo:

«Aunque te duelan la espalda y la cabeza, persevera a pesar del dolor y, con todo tu amor y con todos tus deseos, busca al Señor en tu corazón. Porque el Reino de los Cielos es para los que se violentan a sí mismos, tal como lo dijo el Señor (Mt 10,12). Con ello mostraba qué violencia, qué ardor y qué esfuerzo exige la oración».

También recomienda no cambiar demasiado la fórmula elegida desde un comienzo, aunque ciertos momentos de variación le parecen oportunos para evitar el hastío. A los que empiezan les recomienda la alternancia entre la invocación pronunciada por los labios y la oración interior: «Cuando se reza con la boca, hay que decir la oración con calma, dulcemente, sin agitación alguna, para que la voz no enturbie o distraiga la atención del espíritu, hasta que éste se habitúe y progrese en el trabajo de la oración y pueda rezar por sí solo, con la gracia del Espíritu Santo».

Todas estas indicaciones no tienen más objeto que el de lograr la concentración del cuerpo, del alma y del espíritu en Jesús:

«La santa oración del nombre de Jesús purifica y corrige todas las potencias del alma, todas las energías de la acción y de la reflexión. Sobre todo cuando, acompañada por una vida completamente entregada a la hesiquía, se abandona a la contemplación de Dios y al eros divino que la acompaña». Así, al estar integradas y unificadas todas las potencias y partes del ser humano en el corazón, «el corazón absorbe al Señor, y el Señor absorbe al corazón, y los dos se hacen uno»». Y, a continuación, el mismo texto añade: «Pero esto no es obra de un día o de dos. Se requiere mucho tiempo. Hay que luchar mucho y durante mucho tiempo para lograr rechazar al enemigo y que Cristo habite en nosotros».

Llega un momento, finalmente, en que las fatigas de este combate se terminan, y entonces se pasa de la vida activa (así llaman los monjes a esta larga etapa de transformación interior) a la contemplación: «Descansando de todo, entran en el sabbat de la vida espiritual. Gozan en Dios solo, colmados de las delicias divinas, y, desbordando de gracia, son incapaces de recitar los salmos o de meditar alguna otra cosa. Algunas veces entran en éxtasis y, de este modo, gozan por algunos momentos, como primicia, de la cima que tanto deseaban».

Todavía no hemos llegado al lugar de hablar de esta unión del hombre con Dios. Baste, por el momento, mostrar cómo este espacio del corazón, dilatado por la oración, es el lugar del amor.

El lugar del amor

«En aquel cuyo espíritu tiende continuamente hacia Dios, incluso la avidez le hace aumentar su deseo ardiente de Dios, y su ardor se vuelve por entero hacia el amor divino. Porque el que ha conocido durante largo tiempo la iluminación divina se ha hecho todo él luminoso. Y, absorbiendo en sí mismo la parte de su ser sometida a las pasiones, ha conseguido reconducirla hacia el deseo de Dios, deseo ardiente e insaciable, y hacia el amor sin fin, haciéndola pasar totalmente de lo terrestre a lo divino», escribe Máximo el Confesor".

Este estallido de amor en el pobre corazón del hombre lo eleva por encima de todas las criaturas. Pero no se trata de una elevación que implique una exclusión, sino todo lo contrario: tal elevación del amor es una inefable inclusión de todo lo creado; es una capacidad y potencia de amor por todos los hombres y todas las cosas. De nuevo, Isaac el Sirio es el que mejor ha hablado en Oriente de este amor universal, con una ternura y sencillez que recuerdan a nuestro Francisco de Asís en Occidente:

«¿Qué es un corazón compasivo? Es un corazón que arde por toda la creación, por todos los hombres, por los pájaros, por las bestias, por los demonios, por toda criatura. Cuando piensa en ellos y cuando los ve, sus ojos se le llenan de lágrimas. Tan intensa y violenta es su compasión, tan grande es su constancia, que su corazón se encoge y no puede soportar oír o presenciar el más mínimo daño o tristeza en el seno de la creación. Por eso es por lo que, con lágrimas, intercede sin cesar por los animales irracionales, por los enemigos de la verdad y por todos los que le molestan, para que sean preservados del mal y perdonados. En la inmensa compasión que se eleva en su corazón -una compasión sin límites, a imagen de Dios-, llega a orar incluso por las serpientes».

Este testimonio está en las antípodas de la philautía, el amor de sí de los comienzos. Aquí aparece la philanthropía, un amor por todos los hombres y todas las cosas que es recibido como don. Un don que es el signo de la divinización del hombre, porque amar de este modo sólo puede ser una cualidad de Dios, del Dios Creador de todos y de todo, y no un atributo de la pobre criatura, demasiado encerrada y pendiente de sí misma: «Por su cualidad misma, el amor es la semejanza con Dios, en la medida en que le es permitido a los mortales. Por su energía, el amor es la embriaguez del alma. Por su naturaleza, el amor es la fuente de la fe, abismo de

paciencia, mar de humildad», dice Juan Clímaco'.

San Máximo hizo «confesión» de un tal amor: odiado y perseguido por sus enemigos, vivió y murió sin odiar a nadie. Es él quien más extensamente ha hablado de este amor universal que no hace acepción de personas ni de ninguna otra clase de seres: «Feliz el hombre que puede amar a todos los hombres del mismo modo», repite constantemente en sus escritos.

He aquí la paradoja del corazón: recogido en lo más profundo de sí mismo, abarca y abraza toda la realidad. Y es que a la máxima interioridad le corresponde la máxima exterioridad. Se trata de la misma paradoja que hemos visto a propósito de la humildad: al más bajo de los lugares le corresponde el lugar más alto.

En la morada del corazón, el hombre ve a Dios, que es el Uno y el Único, el Origen de todo. Y viendo al Uno, lo ve todo. Con palabras de Simeón el Nuevo Teólogo:

«El que ve al Uno está en condiciones de contemplar el todo. Absteniéndose de contemplar el todo, entra en la contemplación de todo. Pero está fuera de lo que contempla. De este modo, a partir del momento en que está en el Uno, lo ve todo. Pero, cuando está en el todo, entonces no ve nada. El que mira al Uno se ve a sí mismo y lo ve todo y a todos a través del Uno. Escondido en el Uno, no ve nada de lo que está en el mundo».

«No ve nada de lo que está en el mundo», porque se trata de una visión y un conocimiento diferentes de los qué nos son habituales. La limpieza de corazón alcanza otra visión y otro conocimiento de las cosas del mundo, porque se obtienen a partir de la total desposesión de sí, en el total desprendimiento. La visión del Uno y del todo sólo es posible desde el amor que Dios mismo concede: «El Espíritu revela la efusión y la amplitud de la sabiduría espiritual [...J y, gracias a la copa que otorga este conocimiento, [...] se adquieren los amores ardientes de Dios que nos despiertan». Y también: «Habiendo entrado en el santuario del espíritu, te es dado ver lo invisible en las contemplaciones místicas y servir a Dios solo en el corazón de tu soledad, en las efusiones comunes del conocimiento y del amor»4s.

Es decir, el amor se convierte en la cualidad del conocimiento, y el conocimiento, en la luz del amor. «Adquiramos la fe para alcanzar el amor, de donde nace la iluminación del conocimiento», dice Talasio el Africano. Todo ello nos dispone a ascender por la escalera del conocimiento.

LA ESCALERA DEL CONOCIMIENTO

«Para comenzar, es necesario desprenderse de los desórdenes y de las preocupaciones a través del orden purificador, alejándose del mal que retiene al espíritu en las cosas de la materia; después, hay que tener los ojos espirituales llenos de luz y siempre despejados gracias a otro orden, al orden iluminador, que se realiza a través de la sabiduría mística escondida en Dios; para así, finalmente, elevarse hacia la ciencia de los conocimientos sagrados (...] y transmitir los sentidos místicos y ocultos de esta ciencia, comunicándolos únicamente a los entendimientos que no los van a profanar»(NICETAS STÉTHATOS)

«Tal es la vía, la conducta espiritual según Dios, la obra sagrada de los que son verdaderamente cristianos. Tal es, fuera de toda ilusión, de toda alteración, la verdadera vida, la vida oculta en Cristo, en toda claridad. Por eso los Padres divinos honran esta vía con numerosos nombres, diversos y gloriosos. Le han llamado 'vía del conocimiento', 'acción digna de alabanza y de justa contemplación', 'oración más alta que toda oración', 'sobriedad del espíritu', 'trabajo espiritual', 'obra del siglo futuro', 'tierra de los vivientes', 'visión mística', festín espiritual', 'paraíso de los milagros de Dios', 'cielo', 'reino celeste', 'Reino de Dios', 'tiniebla más que luminosa', 'vida oculta en Cristo', 'visión de Dios', 'divinización', 'cima de las maravillas', y otros nombres semejantes» (CALIXTO e IGNACIO XANTHOPOULOI).

A lo largo de este capítulo vamos a utilizar indistintamente los términos conocimiento y contemplación, considerándolos como sinónimos. Porque, habiendo alcanzado este estadio de nuestro recorrido, habremos podido darnos cuenta de que el conocimiento del que hablamos aquí tiene esa cualidad que hemos calificado de «espiritual». Espiritual, en el sentido de que no se trata de una elaboración de la razón, sino de una disposición del espíritu (la parte más noble del ser humano, que incluye a la razón, pero que no queda agotado por ella) a recibir lo que el Espíritu de Dios quiera comunicarle, gracias a la transparencia y humildad de corazón. Sin embargo, si bien este conocimiento espiritual puede ser considerado sinónimo de la contemplación, existe una pequeña diferencia que merece ser señalada: el término conocimiento incluye un matiz más activo, más consciente o autocentrado que el de contemplación, el cual expresaría un estado de apertura y receptividad totales. En este sentido, recuperando el término sabiduría, presentado en el capítulo, podríamos presentar una progresión en tres tiempos: sabiduría, conocimiento espiritual y contemplación.

Evagrio Póntico, siguiendo a Orígenes, presenta la escalera del conocimiento en tres grados:

1. La contemplación de los objetos sensibles y de sus «razones».
2. La contemplación de los seres espirituales, «que no es todavía la visión perfecta del lugar de Dios»

3. La contemplación de Dios: «El que ora en espíritu y en verdad ya no glorifica a Dios a partir de las criaturas, sino que alaba a Dios a partir de Dios mismo»

Esta progresión está en la base de todos los escritos Filocálicos. Se trata de una ascensión «universal», en el sentido de que es recorrida por todo hombre que se adentre en la vida espiritual. Una vida hecha de gracia y de esfuerzo, de sabiduría y de paciencia al mismo tiempo:

«Si haces todo lo que sabes que es bueno, el resto te será revelado a continuación. Comprenderás las cosas una por una, como se pasa de una habitación a otra. Antes de ponerte a trabajar, no te importe saber lo que seguirá. Porque la ciencia hincha cuando no se pone en práctica; en cambio, el amor edifica, porque lo soporta todo».

Vamos a mostrar, uno a uno, los peldaños del conocimiento, pero tratando de hacerlo con amor, para que «la ciencia no nos hinche».

La contemplación de los seres sensibles

El conocimiento del mundo y de los seres sensibles de que se trata aquí consiste en otro conocimiento distinto del que tenemos espontáneamente. Dice Máximo el Confesor: «Busca constantemente en los seres lo que está oculto a tu conciencia. Creer que se sabe impide progresar en el conocimiento»[0].

Para alcanzar esta interioridad de las cosas, hay que haber apaciguado los pensamientos. Apaciguar, serenar los pensamientos, significa -ya lo hemos visto en su momento- liberarlos de su dimensión depredadora, es decir, de sus aspectos posesivos y llenos de avidez. Los pensamientos vaciados de toda pulsión posesiva son llamados en la Filocalia «pensamientos simples».

Evagrio, Marcos el Asceta y Máximo el Confesor toman el ejemplo del oro para ilustrar la diferencia entre un pensamiento apasionado y un pensamiento simple. Un pensamiento apasionado es aquel que asocia el oro al deseo de robarlo, o al deseo de comprar todo lo que se pueda con él, o al deseo de querer acumular más y más oro... Por el contrario, el pensamiento simple, impasible, es aquel que considera el oro en sí, como un noble y bello mineral de la naturaleza. Para llegar hasta aquí, a esta pureza y libertad de pensamiento, hay que comenzar por la observancia de los mandamientos, afirma Máximo el Confesor. Y, dicho a modo de testimonio por Juan de Cárpatos: «En el momento presente puedo ver las cosas del mundo con una mirada apacible. He recuperado la simplicidad desnuda de la naturaleza, al mismo tiempo que la buena salud del espíritu. Por haberme bañado en el Jordán del conocimiento, mi carne se ha hecho semejante a la carne de los bebés (2 Re S,1)».

La libertad y autenticidad de este conocimiento no se alcanza sino después de un cierto tiempo de combate en la vida espiritual. Entonces, «ya vele el cuerpo o ya duerma, si los pensamientos de las cosas se hacen presentes en el corazón con toda su simplicidad, es signo de que se ha alcanzado la extrema impasibilidad». Cuando el espíritu está desprendido de las cosas sensibles, entonces puede contemplarlas sin ser configurado por ellas, y de ese modo el espíritu accede a la «verdadera gloria de los seres». Dicho de otra manera: la mirada respetuosa y no posesiva del mundo permite a éste revelar su misterio profundo: «La contemplación no consiste sólo en ver los cuerpos tal como son, sino también en ver sus 'razones' y lo que ellas contienen», dice Elías el Ecdicos.

Esta gloria oculta de las criaturas, esta interioridad velada de los seres y de las cosas, es denominada por el lenguaje estoico los logoi, las «razones» de los seres. Una terminología que fue retomada por algunos Padres de la Iglesia, tales como Clemente de Alejandría, Justino, Orígenes y Dionisio el Areopagita. Entre los Padres filocálicos, únicamente la utilizan los más especulativos de entre ellos, particularmente Máximo el Confesor, el cual escribe:

«El que no se detiene ante las formas de las cosas visibles para satisfacer sus sentidos, sino que busca a través de su espíritu las razones ocultas que hay en ellas, como si fueran figuras de las cosas espirituales, tal persona aprende que no hay nada impuro entre las cosas visibles. Porque todo ha sido creado muy bueno según la naturaleza (Gn 1)». Y en otro momento afirma: «De la misma manera que el lugar que está situado en el centro, del que parten todos los radios, es considerado invisible, así también el que ha sido juzgado digno de estar en Dios verá que todas las razones de las criaturas preexisten en él, a partir de un conocimiento simple e indivisible».

Otros autores, como Pedro Damasceno, llaman explícitamente conocimiento espiritual a esta comprensión interior de las cosas:

«El espíritu, habiendo alcanzado el conocimiento espiritual, no sólo se asombra de las cosas admirables que se le aparecen, sino que también se estremece al captar las relaciones necesarias que no se muestran a los que no tienen la experiencia de ello. Este conocimiento da a los activos el descanso y la disponibilidad.

Máximo llama en otro lugar «Reino de los cielos» a la comprensión de los seres según sus logoi

(«razones»), ese conocimiento de la Creación que reside en Dios desde antes de los siglos. Y Nicetas Sféthatos dice que «Dios ha dado al hombre, formado a su imagen para ser rey de la Creación, las razones, las naturalezas y el conocimiento de todos los seres». Según Calixto Cataphygiotés, el conocimiento natural de los filósofos, artistas y poetas puede llegar hasta este grado, pero no puede ir más allá, ya que los grados siguientes pertenecen al orden de lo sobrenatural y de la gracia. Como ejemplo de este conocimiento interno que los artistas pueden tener del mundo, valga este poema exquisito de Juan Ramón Jiménez: ¡Inteligencia, dame el nombre exacto de las cosas! Que mi palabra sea la misma cosa,

creada por mi alma nuevamente. Que por mí vayan todos los que no conocen, a las cosas; que por mí vayan todos los que ya las olvidan, a las cosas; que por mí vayan todos los mismos que las aman, a las cosas... ¡Inteligencia, dame el nombre exacto, y tuyo, y suyo, y mío, de las cosas!'.

De hecho, este conocimiento espiritual o interior de los seres sensibles, de las cosas, ya es un don. Dice Calixto el Patriarca:

«Dios ha ofrecido al hombre interior, que es el alma, lo que hay de inteligible y de espiritual en la creación sensible. Ya que, del mismo modo que, en el hombre, el espíritu está unido a los sentidos, así también en toda la creación sensible la belleza espiritual se percibe en el corazón de cada cosa. No hay nada en las cosas sensibles -esto es lo mínimo que se puede decir- que esté privado de la conexión con el espíritu».

Por su parte, Calixto Cataphygiotés afirma: «Cuando el espíritu mira lo múltiple, ve en cada cosa lo que es espiritual e inteligible. No mira lo que hace que cada cosa sea un ser aislado, sino lo que hace que todo forme parte de una unidad».

Esta comprensión profunda de los seres permite descubrir al hombre las leyes que gobiernan el mundo, y esta estructura habla al espíritu de una Presencia que unifica todo lo real:

«A través del espíritu y de la meditación del corazón, el hombre ve aparecer claramente al Dios Verbo (Logos) a partir de los logoi (razones) de los seres; ve aparecer la sabiduría personificada de Dios Padre a partir del momento en que lleva en él los logoi de los modelos que imprimen sus trazos en los seres», dice San Gregorio del Sinaí.

Máximo el Confesor insiste en esta presencia de Dios en el interior de todos los seres: «El Señor habita en el contemplativo a través del conocimiento verdadero que éste tiene de los seres». Dicho de otro modo: ya que las criaturas llevan la huella del Creador, conocer la profundidad de las criaturas es un modo de entrever a Dios. Las criaturas permiten un acceso indirecto a Dios a través de la presencia que el Creador tiene en sus criaturas, presencia que se conoce por el nombre de «Providencia». A través de las «razones» de las cosas, el espíritu descubre «la Providencia de Dios que dirige el mundo, de la cual ningún recodo de la Creación está privado, ya que la Providencia es la 'razón' (logos) absoluta que ha moldeado la materia para hacer el mundo». Y Pedro Damasceno añade: «El espíritu considera la bondad y la sabiduría de Dios ocultas en las criaturas, considera la potencia y la providencia que se hallan en las artes, y considera también la sabiduría que se halla en las letras y en las palabras».

Sin embargo, esta primera noticia de Dios en la Creación no satisface al contemplativo. Como dice Máximo el Confesor: «El hombre que comprende las 'razones' espirituales de lo visible aprende que existe un Creador de las cosas que se le muestran, pero con ello deja sin escrutar la cuestión de saber quién es el Creador. Porque, en efecto, la Creación visible permite comprender claramente que existe un Creador, pero no permite comprender quién es el Creador». Y en otro lugar prosigue: «El mundo entero está limitado por sus propias 'razones'. [...] En la misma medida en que las 'razones' se sirven de diversos modos para darse a comprender, en esa misma medida no pueden salir fuera de su medio, y sólo dan una compresión parcial de lo real. Pero, a partir del momento en que se da la aparición de lo perfecto, lo parcial es abolido, y todos los espejos y todos los enigmas se desvanecen, y la verdad se manifiesta cara a cara».

Entre el conocimiento de los seres sensibles y la «aparición de lo perfecto», hay todavía dos escalones intermedios: la contemplación de los seres espirituales y la contemplación de las Escrituras.

La contemplación de los seres espirituales

Dejemos de nuevo la palabra a Máximo el Confesor: «De la misma manera que la belleza visible atrae al ojo sensible, así también el conocimiento de lo invisible atrae hacia sí al espíritu». Y añade: «Entiendo por invisible los seres incorporales o espirituales». Pedro Damasceno, que presenta la escalera del conocimiento en ocho peldaños, coloca en séptimo lugar la contemplación de las «Potestades incorporales, los Poderes, Tronos, Dominaciones, Serafines y Querubines». El conocimiento de estos seres angélicos permite admirar cómo se despliegan siguiendo un orden, y cómo cada orden recibe del que le precede la iluminación y el conocimiento. Ahora bien, en este estadio de la vida contemplativa se producen unos fenómenos particulares:

«Existe un estado espiritual en el que el espíritu entiende un lenguaje que no conocía antes: la santa lengua de los ángeles que traen la luz y que hace pasar al espíritu de lo corporal a lo incorporal. Este lenguaje

ilumina al alma que lo recibe», explica Juan de Cárpatos. Este lenguaje que escucha el espíritu (o el alma) y que le ilumina, estas dulces voces que vienen del coro de los ángeles, «no pueden ser concebidas por el que no ha sido iniciado, sino que sólo son dadas a las almas santas y fieles», afirma san Macario.

Los Padres denominan sentidos espirituales a esta facultad de percibir los fenómenos o manifestaciones espirituales.

Los sentidos espirituales y los sentidos del cuerpo transfigurado

Orígenes fue el primero en hablar de los cinco sentidos espirituales del alma. Según sus escritos, existe en el alma un «sentido global de lo divino», que se subdivide en cinco sentidos diferentes: una visión para contemplar las cosas sobrenaturales, un oído para percibir unas voces que no pueden captarse en el aire exterior, un gusto para saborear el pan descendido del cielo, un olfato que permite oler el perfume de Cristo, y la percepción de un toque místico.

En los escritos filocálicos encontramos frecuentemente tanto este «sentido global espiritual» como los cinco sentidos específicos del alma. Calixto el Patriarca habla de la dulzura divina que es percibida por los sentidos espirituales. Y Diadoco de Foticea habla de «la palabra espiritual que colma de certeza el sentido del espíritu, ya que ella viene de Dios a través de la energía del amor». Y también dice que, «cuando se empieza a sentir plenamente el amor de Dios, entonces, gracias al sentido espiritual, se empieza también a amar al prójimo»'. Macario de Egipto, por su parte, afirma:

«Existen otros oídos, otros ojos, otros lloros, como también existe otra reflexión y otra alma, que es el Espíritu divino, el mismo Espíritu celeste, que escucha y que llora, que ora, que conoce y que hace la voluntad de Dios».

Y, en términos muy semejantes, Simeón el Nuevo Teólogo escribe:

«El que ha sido iluminado en el Espíritu Santo ve en verdad y en espíritu, ya vele o ya duerma, esos bienes que los ojos no han visto ni los oídos han oído jamás; esos bienes hacia los cuales miran los ángeles y que también ellos desean».

Diadoco de Foticea considera que, en verdad, sólo existe un sentido natural en el alma; pero que, a causa de la trasgresión de Adán, este único sentido está dividido en dos energías: la energía de los sentidos corporales y la energía de los sentidos espirituales. Cuando el Espíritu Santo llena la totalidad del ser humano, estas dos energías se unifican, y se da una única y simple percepción: la experiencia globalizante de la Luz divina. Escribe San Macario:

«Tras la trasgresión de Adán, los sentidos inmortales del alma, esos sentidos penetrados de espíritu, se apagaron en el hombre al quedar privados del gozo celeste y espiritual, y entraron en un estado de letargo... Pero ahora, después de que Dios se ha reconciliado con la humanidad a través de la cruz y de la muerte del Salvador, Dios da la posibilidad, al hombre que cree verdaderamente, de gozar de las luces y misterios del cielo, aunque todavía esté en la carne. Y por la luz divina de la gracia, vuelve a hacer de nuevo clarividentes sus sentidos penetrados de espíritu»".

Mientras este retorno completo no haya tenido lugar todavía, únicamente los sentidos espirituales son los que perciben las manifestaciones de Dios y del mundo espiritual. Unas manifestaciones que permanecen veladas para la mayoría. Calixto el Patriarca dice:

«El que por gracia ha encontrado este sentido divino, se puede decir que ha encontrado a Dios. Ya no tiene necesidad de palabras. Este hombre vive otra vida distinta de la habitual y común de los demás. Se alegra en Dios, y sus ojos ven la luz espiritual».

Entre los diferentes sentidos espirituales, el de la visión es el más mencionado. Dice San Macario: «Tú mismo verás, por la percepción de los ojos del alma, a qué bienes y a qué misterios pueden las almas de los cristianos llegar a comulgar ya en esta vida». Son los ojos del espíritu los que abren la puerta del corazón. Y, una vez que el espíritu está unido al corazón, «el espíritu, sin error alguno, ve a partir de la luz espiritual». Esta Luz es la cosa más elevada y sublime que pueden recibir los sentidos espirituales. Una Luz que, cuando es total, unifica todas las potencias y partes del ser humano, y entonces es percibida tanto por el espíritu como por los sentidos corporales. Se trata de la Luz que Pedro, Juan y Santiago vieron que irradiaba de Jesús en la cima del Tabor (Mt 17,2), la Luz que derribó a Saulo camino de Damasco (Hch 9,3), o la Luz que envolvía el rostro de Moisés cuando descendió del Sinaí y que el pueblo no osaba contemplar (Ex 34,29-35). La manifestación de esta Luz divina, perceptible por los ojos y que llega a envolver el mismo cuerpo físico, marcó para siempre la vida de Simeón el Nuevo Teólogo. Su conversión radica en esta experiencia mística y «física» que tuvo en su juventud y que se repetiría con frecuencia a lo largo de su vida. El mismo lo narra en tercera persona:

«Una noche que rezaba y decía interiormente: 'Dios, ten compasión de mí, pobre pecador', un resplandor divino brilló de repente sobre él y llenó de luz todo el lugar. El joven, extasiado, perdió la conciencia de sí mismo y olvidó que estaba en el interior de una casa, ya que por todas partes únicamente veía esa Luz.

Olvidó completamente el mundo. Era uno con la Luz divina, y le parecía que él mismo se había convertido en luz. Fue inundado de lágrimas y de una alegría inexpresable. Entonces su espíritu se elevó a los cielos, y allí vio una Luz todavía más radiante».

La contemplación de las Escrituras

Los Padres no son unánimes a la hora de determinar el grado de conocimiento que supone la contemplación de las Escrituras. Para algunos coincide con el conocimiento que se posee en el inicio de la ascensión, como el paso primero y fundamental de todo conocimiento posterior. Otros no hablan de la contemplación de las Escrituras sino en los estadios más avanzados, justo en el pórtico de la más alta contemplación.

Sea como fuere, las Escrituras son el alimento ordinario de los monjes, el punto de partida de sus oraciones. A través de la salmodia continua, de los textos de la liturgia y de la contemplación de los iconos, los monjes van interiorizando el mundo bíblico y los evangelios. Y, en el centro de todo, Jesús el Cristo, Pantocrator, Creador y centro del Cosmos, Alfa y Omega, invocado constantemente por la oración del corazón.

Ahora bien, los Padres distinguen en las Escrituras, al igual que en el ser humano, una carne y un Espíritu. Es decir, un sentido literal y otro espiritual o místico. Dicho de otro modo: las Escrituras tienen un primer rostro público y accesible a todo el mundo, y otro rostro oculto, accesible solamente a algunos. Marcos el Asceta exhorta de este modo a sus monjes: «Cuando leas las Escrituras, considera lo que hay oculto en ellas». Y el Abbá Filemón: «Que tu espíritu no cese de meditar y de orar en secreto. Así es cómo podrás comprender las profundidades de la divina Escritura y el poder que hay escondido en ella, y darás a tu espíritu un trabajo continuo».

Este carácter «oculto» de las Escrituras no tiene nada que ver con el esoterismo, ese elitismo intelectual reservado a unos pocos iniciados. Las profundidades de las Escrituras están ocultas, porque el corazón humano no ha alcanzado todavía la humildad y la limpieza de corazón de las Bienaventuranzas:

«Uno es el rostro de las Escrituras que se muestra a la mayoría de los hombres, incluso a los que creen conocerlas, y otro rostro es el que se revela al hombre que se ha consagrado a la oración incesante, es decir, al hombre que piensa continuamente en Dios tanto como respira, aunque sea considerado por el mundo como un hombre sin cultura y sin ninguna formación».

Mediante el trabajo de la purificación y de la humildad, las palabras de la Biblia abren caminos a contemplaciones infinitas: «Se es apto para buscar la contemplación en las palabras divinas cuando se ha suprimido por completo el estorbo de las pasiones», dice San Nilo. Y Nicetas Stéthatos dice aún más explícitamente: «El Espíritu Santo sólo revela los tesoros que están ocultos en las Escrituras a los espirituales. En cambio, el hombre que está encerrado en sí mismo no puede recibir tal revelación, porque sigue sus propios pensamientos y se niega a comprender o escuchar lo que dicen los demás». Y Talasio el Africano añade: «El alma recibe el conocimiento de las palabras divinas según el grado de la purificación de su espíritu».

Habiendo consumido la «humedad» de los deseos, «haz que arda continuamente sobre el altar de tu alma el fuego de las oraciones de la santa meditación de las palabras del Espíritu, esas oraciones que se elevan hasta lo más alto», exhorta Juan de Cárpatos. Y Pedro Damasceno, recapitulando los grados precedentes, dice:

«El fin de la divina Escritura es salvar el alma y revelar a algunos los misterios de la Palabra de Dios y la razón de los seres, es decir, el fin de cada cosa, para que el espíritu sea iluminado en el amor de Dios y pueda conocer la grandeza del Creador, su sabiduría inefable y la Providencia con que Él protege a sus criaturas».

Todo este recorrido dispone al espíritu para la contemplación de Dios mismo, ya que «el espíritu extremamente purificado -dice Talasio el Africano- se encuentra incómodo en medio de los seres y aspira a estar más allá de todas las criaturas» . La extrema impasibilidad ha afinado todos los pensamientos, y habiendo alcanzado el más alto conocimiento conduce al espíritu «ante Aquel que es más que incognoscible».

La contemplación de Dios

El primero de los escritos filocálicos afirma:

«En un alma arrebatada por Dios, el espíritu ve en verdad al Dios no engendrado, invisible e inefable, el Único que es puro para los corazones puros».

De este modo, al final del recorrido del conocimiento, nos encontramos con la realización perfecta de la sexta bienaventuranza: «Felices los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). Una limpieza, una purificación, que no es únicamente condición para la visión de Dios, sino que también, y sobre todo, es su efecto: «La contemplación purifica la energía del amor del alma, el cual, siendo un deseo natural, despierta lo que hay de espiritual en el alma» , dice Isaac el Sirio. Y Máximo el Confesor lo confirma: «El espíritu no se puede purificar sin el encuentro y la contemplación de Dios».

En la escala de Pedro Damasceno, hemos alcanzado el octavo y último de sus grados:

«Este octavo grado de conocimiento eleva hasta la contemplación de Dios a través de la oración pura , es decir, a través de la más alta limpieza de corazón, que es la propia del contemplativo. Así, por el deseo de Dios, el espíritu es arrebatado en este impulso de la oración, y ya no sabe nada de este mundo, tal como dicen Macario y Juan Damasceno. No solamente el espíritu se olvida de todo, sino que incluso se olvida de sí mismo. Evagrio dice, en efecto, que, si el espíritu conserva la conciencia de lo que él es, significa que no está únicamente en Dios, sino que todavía está en sí mismo. Sólo cuando uno se ha olvidado totalmente de sí, Dios se le aparece, dice San Máximo, y entonces el espíritu se convierte en teólogo, porque le es dado recibir el Espíritu Santo».

Para alcanzar semejante contemplación de Dios, es necesario que el espíritu haya renunciado a todo pensamiento, incluso a los que son buenos. He aquí el ejercicio más difícil de la vigilancia: «Una cosa es la atención a los pensamientos, y otra cosa es la vigilancia del espíritu. Esta última es más penosa, pero más elevada», escribía Nicéforo el Solitario. De este modo, en este terreno podemos constatar de nuevo una progresión en tres tiempos, que corresponden a las tres vías de la ascensión espiritual: a la vía purgativa le corresponde la lucha contra el movimiento incontrolado de las pasiones; a la vía iluminativa le corresponde el discernimiento de los pensamientos que asaltan durante la oración. Pero aquí, llegados a la vía unitiva, no basta con identificar o interpretar esos pensamientos, sino lograr que ni siquiera aparezcan. Porque lo que hay que conseguir aquí es vaciar por completo la mente y velar para que sólo Dios, y nada más, la pueda colmar. únicamente en este estado radical de la hesiquía, esa paz y dulzura infinitas del corazón, puede la Luz divina revelarse:

«Todo espíritu contemplativo que, llevando la espada del Espíritu [es decir, la palabra de Dios], ha vencido en sí el movimiento de la creación aparente, ha llevado a bien la virtud. Apartando de sí la imaginación de las formas sensibles, el espíritu ha encontrado la verdad en las 'razones' de los seres, esa verdad que ha suscitado la contemplación natural. Y, elevándose por encima de la esencia de los seres, recibe la iluminación de la Unidad divina que no tiene principio, una iluminación que ha suscitado en él el misterio de la verdadera teología».

En la cumbre de la visión ya no existen las formas. Entre el espíritu y Dios ya no hay más intermediarios. El mismo deseo de querer imaginarse a Dios impide verlo, porque la imagen elaborada se interpone entre el espíritu y Dios, y nos retiene todavía en la dualidad. Evagrio afirma todo esto estrictamente: «No te representes la divinidad dentro de ti cuando reces, ni permitas que tu espíritu reciba la impresión de alguna forma, sino ve de lo inmaterial a lo inmaterial y comprenderás».

Hay que conseguir que el alma y todo el hombre se hagan extremadamente simples, y en esta simplicidad el espíritu verá una única cosa: «el secreto de Dios, que lo sobrepasa todo». Este secreto que revela la visión de Dios es un estallido de luz: «Jesús se nos aparece como un Sol radiante de justicia. Es decir, se muestra a sí mismo y manifiesta a nuestras contemplaciones la irradiación visible de su propia Luminosidad», dice Hesiquio de Batos. Y Nicetas Stéthatos afirma: «Se puede decir que el conocimiento divino es una fuente radiante e infinita de luz, y que hace divinamente luminosas a las almas puras en las que habita. Tal conocimiento las llena de paz, de calma, de alegría, de inefable sabiduría y de amor perfecto». Y Talasio el Africano añade: «Lo que es la luz para los que ven y para lo que es visto, lo es Dios para los que piensan y para lo que es pensado». Esta Luz divina es lo que la renovación hesicasta de los siglos XIII y XIV llamó la «luz tabórica»'. Porque fue allí, en la cumbre del Tabor, donde Jesús manifestó a sus tres discípulos más cercanos el estallido de su gloria: «Jesús se transfiguró ante ellos. Su rostro resplandecía como el sol, y sus vestidos se hicieron más blancos que la nieve» (Mt 17,2).

En la Iglesia de Oriente existe un testimonio muy célebre que relata la manifestación de esta Luz. Se trata de un acontecimiento vivido en Rusia a comienzos del siglo pasado por un laico, Motovilov, y su maestro espiritual, San Serafín de Sarov. Aunque sea posterior a la recopilación de la Filocalia, y aun cuando sea un tanto extenso, merece la pena transcribirlo entero, porque ilustra de un modo privilegiado las cimas de la Tradición Ortodoxa. Motovilov preguntaba a su maestro cómo se podía la tener la certidumbre de estar habitado por el Espíritu Santo, y cómo se podía reconocer su manifestación:

«-Ya te he dicho que es muy sencillo -le respondió el staretz Serafín-. Ya te he hablado largamente del estado en que se encuentran los que están en el Espíritu de Dios, y te he explicado también cómo hay que reconocer su presencia en nosotros. ¿Qué te falta todavía, pues, amigo mío?

-Me falta comprender mejor lo que me has dicho.

- Amigo mío, los dos estamos en este momento en el Espíritu de Dios... ¿Por qué no quieres mirarme?

-¡No es que no quiera mirarte, sino que no puedo!, padre mío -respondí-. Tus ojos centellean, tu rostro se ha vuelto más deslumbrante que el sol, y mis ojos me duelen al mirarte.

-No temas nada -dijo-. En este momento te has vuelto tan luminoso como yo. De otro modo, no podrías verme como me ves.

E, inclinado sobre mí, me susurró al oído: Da gracias al Señor por la bondad infinita que ha tenido con

nosotros. Como habrás observado, ni siquiera he hecho la señal de la cruz; me ha bastado sólo con rezar a Dios en el pensamiento de mi corazón, diciendo interiormente: Señor, hazle digno de ver claramente con sus ojos corporales ese descenso de tu Espíritu con que favoreces a tus servidores cuando te dignas aparecérteles en la Luz magnífica de tu gloria, Y, como ves, amigo mío, el Señor ha atendido inmediatamente el ruego del humilde Serafín... ¡Qué agradecidos debemos estarle a Dios por este don que nos ha concedido a ambos...! Los mismos Padres del desierto no siempre gozaron de tales manifestaciones d< su Bondad. En cambio, la gracia de Dios, como una madre llena de ternura para con sus hijos, se ha dignado consolar tu corazón herido, por la intercesión de la misma Madre de Dios... ¿Por qué, pues, amigo mío, no quieres mirarme directamente a la cara? Mírame francamente, sin temor: el Señor está con nosotros.

Animado por estas palabras, miré y quedé sobrecogido de un piadoso espanto: era como si su rostro estuviera en medio del sol, en medio mismo de sus rayos deslumbrantes del mediodía. Veía el movimiento de sus labios y la expresión cambiante de sus ojos, oía su voz, sentía cómo sus manos estaban posadas sobre mis hombros..., pero no veía ni sus manos ni su cuerpo, sino únicamente la luz deslumbrante que se propagaba algunos metros más allá, iluminando con su brillo e! prado cubierto de nieve y los copos que no dejaban de caer...

-¿Qué sientes? -me preguntó el Padre Serafín.

-Un bienestar infinito -dije.

-Pero ¿qué clase de bienestar? Trata de precisar un poco más...

-Siento -le dije- tanta tranquilidad, tanta paz en mi alma, que no encuentro palabras para expresarlo

-Amigo mío, ésa es la paz a la que se refería el Señor cuando dijo a sus discípulos: 'mi paz os doy' (Jn 14,27; 20,19ss); una paz que el mundo no puede dar. ¡Una paz que excede toda inteligencia! ¿Y qué más sientes?

-Una alegría infinita en mi corazón. Y el Padre Serafín prosiguió:

-Cuando el Espíritu de Dios desciende sobre el hombre y lo envuelve en la plenitud de su presencia, entonces el alma rebosa de una alegría indecible, pues el Espíritu Santo llena de alegría cuanto toca... Si las primicias del gozo futuro colman nuestra alma con tanta dulzura, ¿qué diremos del gozo que espera en el cielo a cuantos lloran aquí, en la tierra? Tú también, amigo mío, has llorado bastante a lo largo de tu vida, pero he aquí la alegría que el Señor te envía para consolarte ya desde aquí abajo. Ahora hay que trabajar, hacer continuos esfuerzos, adquirir fuerzas cada vez mayores para conseguir la medida perfecta de la estatura de Cristo (Ef 4,13)... Entonces, ese gozo que experimentamos en estos momentos, breve y parcial, aparecerá con toda su plenitud, colmando todo nuestro ser de delicias inefables que nadie nos podrá arrebatar»".

Llegados aquí, nos encontramos ante una cuestión difícil y muy debatida en la historia de la teología y de la espiritualidad: ¿cómo es posible que el hombre pueda contemplar a Dios durante su vida terrena? Toda la polémica del siglo XIV levantada contra el movimiento hesicasta radica en este punto. Más precisamente: esta Luz divina experimentada por san Serafín y Motovilov, y por otros tantos monjes, ¿es la manifestación misma de Dios? Si es así, ¿cómo respetar la distancia que existe entre Dios y el hombre? ¿Cómo comprender la Tradición del Antiguo Testamento, según la cual la visión de Dios implica la muerte del hombre?

Podemos dar una primera respuesta diciendo que esos hombres pueden ver a Dios porque ya han muerto: han muerto a sí mismos, y sólo viven para Dios. Pero lo que va a ayudar a clarificar la cuestión y va a dar una respuesta más precisa es la distinción fundamental que existe en la teología ortodoxa entre la Esencia y las Energías de Dios. Los primeros en hablar de ello fueron los Padres Capadocios, particularmente San Basilio; después Dionisio el Areopagita, más tarde San Máximo el Confesor. Pero será sobre todo San Gregorio Palamas quien utilizará esta distinción como clave para su defensa ante sus detractores. Gracias a ella, el movimiento hesicasta saldrá indemne de las acusaciones: la experiencia de la Luz divina no es una confusión ni una fusión con la Esencia inaccesible de Dios, sino una plena participación en sus Energías comunicables, que también forman parte de la naturaleza misma de Dios. Profundizaremos aún más este punto capital para la teología y la espiritualidad ortodoxas en el próximo y último capítulo, cuando hablemos de la unión con Dios. Por el momento, lo que nos interesa aquí no es tanto la polémica teológica cuanto el testimonio de los Padres filocálicos. Y todos son unánimes en afirmar que la experiencia plena de Dios se ofrece a todos aquellos que han alcanzado el estado de la perfección, el estado de la divinización, «en la medida en que le es posible a la naturaleza humana».

Además del testimonio que acabamos de presentar, he aquí cómo hablan algunos monjes de esta experiencia: «El que se ha sentido llamado, ha ido tras de Cristo y, gracias a la práctica de los mandamientos, ha sido elevado a las alturas de la contemplación espiritual, ve sin ningún error posible a Dios mismo y también percibe con detalle la transformación que se ha operado en él. Porque no deja de ver la gracia del Espíritu envolviéndole de luz, esa gracia que no es otra sino Cristo mismo, el Señor», dice de nuevo Simeón el Nuevo Teólogo.

Y Teolepto de Filadelfia escribe:

«Cuando el pensamiento no cesa de invocar el nombre del Señor; y el espíritu está totalmente atento a esta invocación, la luz del conocimiento de Dios cubre toda el alma con su sombra, como una nube incandescente... Porque el recuerdo continuo de Dios conduce a la contemplación misma de Dios, envolviéndole en la luz que viene de él. Ya que, en efecto, cuando el espíritu está en Dios y ha dejado de concebir todas las formas de los seres, el espíritu ve más allá de toda forma. Habiendo alcanzado el más alto grado de desconocimiento, el espíritu queda iluminado por la luz inaccesible de la gloria».

Y Calixto Cataphygiotés, el último de los Padres que recoge la Filocalia, describe así la experiencia mística de la Luz divina:

«El espíritu que ve al Uno se hace simple, sin color y sin figura, incalificable, intangible, invisible, sin límite y sin forma, tal como es el Uno absoluto más alto que el mundo, y es iluminado por los rayos del 'eros' divino, que está por encima de todo, y es coronado por la revelación del conocimiento místico, por el silencio y la incomprensibilidad que superan a la razón y al entendimiento».

Antes de llegar a la última etapa de nuestro recorrido, que nos sumergirá en el Abismo-más-que-luminoso de Dios, hay que hablar todavía de un elemento fundamental en la espiritualidad de los Padres que verifica toda esta ascensión: el don del discernimiento.

El don del discernimiento

La soledad radical de los monjes ermitaños está compensada por la referencia absoluta al padre espiritual. El mundo filocálico, como cualquier otra tradición espiritual, no puede concebirse sin la figura del abbá, es decir, sin la referencia a un anciano (en sabiduría, no necesariamente en edad) que tenga el don de discernir los fenómenos y los procesos de la vida espiritual. En las largas horas pasadas en la soledad del eremitorio o de la celda, son tantas las cosas que puede llegar a experimentar el contemplativo que, si no está muy experimentado, él mismo no las puede discernir. Los Padres saben que los brotes de fantasía o los engaños del mal espíritu son muy frecuentes. En este sentido, la ascensión por la escalera del conocimiento está llena de trampas y peligros. Dice Gregorio del Sinaí: «Es necesario mucho discernimiento para no desear las cosas antes de tiempo y para no rechazar las cosas que tenemos entre las manos por imaginar otras». Por ello, el discernimiento es considerado como uno de los mayores carismas: «El discernimiento es luz, y la clarividencia que él engendra es el más necesario de los carismas», dice Pedro Damasceno.

San Macario, cuando enumera los cinco sentidos del alma, menciona al discernimiento en tercer lugar, después de la comprensión y del conocimiento y antes de la paciencia y la piedad. Por otro lado, es un don que está ligado a los sentidos espirituales, en la medida en que se trata de una especie de visión o de gusto interior: «El discernimiento es como el ojo y la lámpara del alma», dice Casiano. Y Diadoco de Foticea escribe: «El sentido del espíritu es el gusto preciso de lo que se discierne. Ya que, del mismo modo que, cuando tenemos salud, por el sentido corporal del gusto distinguimos sin equivocarnos lo que es exquisito de lo que es repugnante, y deseamos lo primero, así también nuestro espíritu, cuando empieza a desarrollarse con vigor y con un gran desprendimiento, puede sentir plenamente la consolación divina sin jamás dejarse atrapar por el adversario»".

Esta visión interior permite identificar al mal espíritu que tiene prisionero al alma y que la hace caer en sus trampas. Porque para los Padres es incontestable que en el corazón del hombre actúan dos espíritus: el espíritu de la luz y el espíritu de las tinieblas, a los que se suman los propios pensamientos. «Si la acción del discernimiento ha sido vigorosa, los signos de la diferencia se muestran claramente a la misma alma a partir del momento en que le ha sido dada la sensación espiritual», dice San Macario. Y Pedro Damasceno añade:

«Hay cosas que parecen buenas, pero que llevan ocultas en sí un daño poco común, dice san Isaac. [...] Sólo el que ha recibido de Dios el don del discernimiento y ha adquirido, después de largos años de ascesis, un espíritu clarividente y una gran humildad, dice san Máximo, puede aconsejar a los demás. [...) Gracias a la humildad, y a través de la petición del que le ha interrogado, su palabra se graba en el alma del que la recibe».

La clarividencia que da el discernimiento es lo que permite avanzar sin cesar y, acompañado por la discreción de un padre espiritual, entrar en el Abismo infinito de Dios sin extraviarse. Pedro Damasceno habla de las seis trampas que acechan en el camino espiritual y de la importancia de dejarse guiar por un «explorador» experimentado:

«Éstos, como si fueran ángeles terrestres, enseñan a los que quieren morir a sí mismos la vía intermedia que se abre paso entre las seis trampas que pone el enemigo. Me refiero a las seis trampas que están arriba y abajo, a derecha y a izquierda, en el interior y en el exterior del justo camino: arriba está la suficiencia y el orgullo; abajo, la desesperación y la ignorancia; a la derecha, el agotamiento y el rechazo de todas las cosas; a la izquierda, la pereza y el deseo pasional; en el interior, la inercia; y en el exterior, la temeridad y la excesiva actividad».

Todas las tradiciones espirituales afirman que no hay extravío posible cuando un hombre se expone ante otro, con toda humildad, para confrontar y verificar la verdad de sus experiencias, los tanteos de su recorrido. Una verificación que viene dada, en último término, por el criterio del amor: las más altas cimas del conocimiento místico no pueden conducir a otra cosa que al amor. «En el atardecer de nuestras vidas seremos examinados sobre el amor», decía san Juan de la Cruz, un monje de Occidente esta vez...

EN EL ABISMO DE DIOS

«La pureza de corazón ha recibido la Luz. La iluminación es la inefable Energía de Dios contemplada en lo invisible y concebida en la ignorancia» SAN JUAN CUMACO, citado por CALIXTO e IGNACIO XANTHOPOULOI.

«Nosotros oramos para que venga la Tiniebla más que luminosa; que nos sea dado, por la ceguera y el desconocimiento, verla y conocerla más allá de la visión y del conocimiento; ver y conocer lo que no puede ser visto ni conocido. Es entonces cuando, sustraído de todos los seres, se puede celebrar más allá de ellos a Aquel que es más que el ser. La Tiniebla divina es la Luz inaccesible. Se dice que Dios mora en ella. Una Tiniebla que es invisible, ya que su claridad es más alta que el mundo; y una Tiniebla que es inaccesible, ya que la Luz que infunde es más alta que el ser que sobrepasa toda medida. Todo aquel que es digno de conocer y ver a Dios, deja de ver y de conocer. Tal persona está por encima de la visión y del conocimiento y sabe que Dios está por encima de todo lo sensible y de todo lo inteligible»DIONISIO EL AREOPAGITA, citado por CALIXTO e IGNACIO XANTHOPOULOI.

«Este placer espiritual es llamado en el misterio el Esplendor personificado y sobrenatural de donde fluye la vida, la Tiniebla más que luminosa, la Belleza maravillosa, la más alta cima hacia la que tiende el deseo, la visión de Dios y la divinización auténticas. Un placer que permanece de un modo inefable después de haberse experimentado, que es incognoscible después de haber sido conocido, y que es inconcebible después de haber sido concebido»CALIXTO e IGNACIO XANTHOPOULOI.

La cima del conocimiento es la desaparición de todo conocimiento. Porque el conocimiento, nuestro conocimiento humano, está ligado a los límites de nuestra condición terrestre. Pero, cuando entramos en la esfera de Dios, somos desbordados por todas partes. Por otro lado, cuando se ha alcanzado el corazón de Dios por el camino del propio corazón, ya no nos pertenecemos más a nosotros mismos, sino a Aquel que habita en nosotros (Gal 2,20). Tampoco nos pertenece entonces el conocimiento del Dios que nos habita, sino que esta inhabitación de Dios en nosotros es una radical desapropiación y, por lo tanto, un radical desconocimiento.

En verdad, lo que sucede es que el conocimiento de Dios se convierte en con-nacimiento en Dios: sumergidos en Él, nos convertimos en Él, en una conjunción inefable de identidad y distinción, de unión sin confusión. De este modo, somos introducidos en el corazón del Misterio Trinitario, donde cada Persona divina conserva y potencia su identidad en la misma medida en que se despoja de sí misma por amor a las otras dos. Veámoslo con mayor detenimiento

Cuando el conocimiento se convierte en desconocimiento

«En el mundo de la acción, lo mejor es el conocimiento. En el mundo de la contemplación, lo mejor es la ignoracia que sobrepasa toda inteligencia».

Al empezar a hablar sobre las pasiones , habíamos anunciado que al final del recorrido íbamos a encontrarnos de nuevo con la Tiniebla, pero una Tiniebla totalmente diferente de la oscuridad de los comienzos. La Tiniebla de que aquí se trata es la Tiniebla del éxtasis, de la total salida de sí, del abandono más completo en el ser de Dios. Una Tiniebla, pues, en el extremo opuesto a la tiniebla de la apropiación.

Pero Tiniebla al fin, porque ya no hay conocimiento. Y no hay conocimiento porque, si lo hubiera, impediría al espíritu la recepción sin límites del ser de Dios. Porque el conocimiento, en tanto que movimiento reflexivo de la razón y del entendimiento, restringe el campo de lo real. Dice Máximo el Confesor: «Los sabios dicen que es imposible que coexistan el discurso sobre Dios y la experiencia de Dios, o que coexistan al mismo tiempo el intelecto y la percepción de Dios». Dicho de otro modo: en la experiencia de Dios, las facultades cognitivas del hombre no se ponen a elaborar, sino que se disponen a recibir, a dejarse «imprimir». Juan Clímaco dice a este propósito: «Existen dos obras irreconciliables: la que se recibe y la que se proyecta. Ésta corresponde a las meditaciones y a las contemplaciones diversas; aquélla es la verdadera oración». Pero no se produce una pérdida total de conciencia, sino que, en la «pasividad» de esta oración, el espíritu arrebatado por el Amor de Dios es consciente de que está recibiendo lo que supera toda clase de conocimiento. En palabras de Calixto Cataphygiotés, el más especulativo de todos los autores de la Filocalia:

«El espíritu contempla lo que no contempla, y lo que no contempla es una sola y única Cosa, que está oculta como en una Tiniebla, de la que se difunden todos los seres, sean los que sean: ya sean los visibles o los

espirituales, ya sean los que forman parte de la creación o los que son eternamente increados. Y si el espíritu no contemplara nada, no se vería a sí mismo infinitamente extendido más allá de sí mismo. Pero, en verdad, él contempla. Y lo que contempla es que no contempla, a partir del momento en que él está más allá de la contemplación. Porque al espíritu le es imposible contemplar lo que no contempla».

Llegados a estas difíciles cumbres, «es el tiempo de callarse», como dice muy a menudo el mismo monje. Y es el tiempo de callarse, porque «...las palabras están ligadas a lo conocido. En cambio, lo que está oculto es desconocido. Así pues, lo que está oculto está más allá de toda palabra. Y si la ignorancia de lo que está oculto es más elevada que el conocimiento, lo que es más elevado que el conocimiento no tiene apenas necesidad de conocimiento, y tendrá todavía menos necesidad de palabras».

Conocer es nombrar; pero nombrar es reducir, encerrar en los límites de un concepto lo que se cree conocer. Para no limitar el don infinito de Dios, es mejor no nombrarlo. Y así, sin nombrarlo, ya no hay conocimiento: «En la unidad y la simplicidad, el espíritu está privado de conocimiento, pero está colmado de belleza por la interioridad inaccesible de su indivisibilidad».

Podemos distinguir un triple desconocimiento provocado por el arrebatamiento de Dios: el desconocimiento de las cosas del mundo, el desconocimiento de sí mismo y el desconocimiento de Dios.

El desconocimiento del mundo

La ignorancia o desconocimiento de las cosas del mundo es descrita de este modo por Simeón el Nuevo Teólogo, en un pasaje que ya ha sido citado:«Cuando el espíritu está en el Uno, ve el todo. Y cuando está en el todo, no ve nada. El que mira al Uno se ve a sí mismo y lo ve todo a través del Uno. Oculto en el Uno, no ve nada de lo que está en el uno.»

Con palabras de Máximo el Confesor:

«Cuando, por el ardiente deseo del amor, el espíritu emigra hacia Dios, entonces ya no siente absolutamente más ninguno de los seres. Todo queda iluminado por la Luz infinita de Dios».

Y en otro lugar afirma:«La Energía de Dios hace abandonar las cosas de la naturaleza, limitadas como están éstas por el inicio y por el final. Una Energía que es toda ella poderosa y más que poderosa, inmediata, infinita y ofrecida al infinito, experimentada por los que han sido juzgados dignos de abandonar las cosas del mundo, entendido este abandono en su sentido más elevado. La Energía de Dios, todopoderosa y más que poderosa, inmediata, infinita y ofrecida al infinito, es el placer y la alegría inefables, y más que inefables, de los que han sido colmados por esta Energía, en la unión silenciosa que supera al entendimiento, una unión cuya 'razón', sentido o expresión es imposible encontrar en la naturaleza de los seres».

Cuando el alma vuelve de su éxtasis, de allí donde ha sido colmada de un asombro y una alegría indecibles, sabe que ninguna de las cosas terrestres podrá saciarla, y queda con un deseo inmenso, terrible, de Dios.

El desconocimiento de sí mismo

Diadoco de Foticea da esta definición del conocimiento: «El conocimiento es ignorarse a sí mismo en el éxtasis de Dios». Y después añade: «El hombre ya no se conoce a sí mismo, sino que queda transformado totalmente por el amor de Dios».

Máximo el Confesor habla de una «pérdida de sí» durante la experiencia del éxtasis:

«En el impulso mismo de la oración, el espíritu es arrebatado por la Luz infinita de Dios, pierde toda conciencia de sí mismo y ya no siente a ningún otro ser, sino sólo a Aquel que, por Amor, opera en él tal iluminación».

Y Simeón el Nuevo Teólogo describe con más pasión todavía el éxtasis del hombre en Dios:

«El que tiene dentro de sí la Luz completa del Espíritu Santo no puede soportar verla, sino que cae de bruces al suelo, y exclama y grita, lleno de temor. Porque hasta tal punto ha quedado estremecido al ver y experimentar algo que supera a la naturaleza, a la razón y al entendimiento. Incapaz de soportar la quemadura de tal llama (Jr 20,9), está como fuera de sí, y ni siquiera puede dominarse, y queda inundado por un torrente inagotable de lágrimas que le alivian. Y atiza todavía más y sin cesar el fuego de su deseo. Las lágrimas, entonces, brotan todavía con más abundancia. Y, totalmente inflamado, se convierte en luz».

El desconocimiento de Dios

Máximo el Confesor dice con su concisión habitual: «En cierto sentido, es posible conocer a Dios y lo divino; pero, en otro sentido, es imposible conocerlo: es posible conocer a Dios contemplando lo que le rodea, pero es imposible conocerlo por lo que es en sí mismo».

Reencontramos aquí la distinción entre la Esencia de Dios, «lo que es en sí mismo», y sus Energías, «lo

que le rodea». Cuando hablábamos de la experiencia hesicasta de la visión de la Luz divina, decíamos que ésta consistía en la manifestación de las Energías de Dios. Ahora podemos decir que las Tinieblas corresponden a la «manifestación» de lo inaccesible de Dios, es decir, de su Esencia.

La importancia teológica de esta distinción es la siguiente:

Si la Luz a la que se accede a través de la experiencia mística fuera una participación en la misma Esencia de Dios, ello significaría que entre la naturaleza de Dios y la naturaleza del hombre hay plena continuidad; lo cual es erróneo, ya que supondría eliminar la distinción entre el Ser Creador de Dios y el ser creado del hombre. Pero, por otro lado, si esta Luz no perteneciera de lleno a la misma naturaleza de Dios, ello significaría que el hombre no puede llegar a ser plenamente hijo en el Hijo, lo cual también contradice a la Revelación, porque ser hijo significa participar del todo de la naturaleza del Padre.

De ahí que Gregorio Palamas, para eludir ambos escollos, afirme que la Luz experimentada por los místicos pertenece a la misma naturaleza de Dios, pero no en cuanto a su Esencia, sino en cuanto a su Energía. Hay que comprender bien estos dos términos tomados del aristotelismo. Esencia (en griego, ousía) significa la naturaleza íntima de un ser, su identidad más específica, más inaccesible, mientras que energía (energeia en griego) es la acción, la actividad de ese ser. Al aplicar a Dios estos conceptos, se corre el riesgo de sustancializarlos y fijarlos, en lugar de comprenderlos dinámicamente en relación con Dios, que es el Ser Personal por excelencia. Al hablar de la Esencia y de la Tiniebla de Dios, se hace referencia a esa dimensión de Dios inabarcable para el pequeño ser creado que es el hombre. Pero esto no significa en absoluto que Dios se reserve una parte para sí, como si no quisiera darse y comunicarse del todo a los hombres. Hablar de la Esencia de Dios significa respetar el misterio insondable de sus tres Personas, absolutamente inagotables e inaccesibles a las criaturas por su inmensidad. Por mucho que deseen compartirlo todo con nosotros, abismos infinitos de Dios quedan siempre más allá. Este «todo» que comunican y que entregan sin cesar, y que el hombre sólo puede recibir gradualmente para no explotar, son sus Energías. En cierto modo, las Energías divinas pueden ser identificadas con el Espíritu Santo, en el sentido de que éste es el que comunica a toda la Creación el Amor que existe entre el Padre y el Hijo.

De hecho,-la Esencia y las Energías de Dios no son más que un modo de hablar del ser y del don de Dios: las Energías son Dios mismo en tanto que Amor que se expande y se reparte, mientras que la Esencia es Dios en tanto que permanece inagotable y misterioso en su inmensidad, siempre dispuesto a comunicarse y a darse más y más al hombre, ilimitada e interminablemente. Por parte del hombre, estos dos términos permiten comprender mejor la experiencia que hacemos de Dios: por las Energías divinas, participamos plenamente en el ser de Dios y, en este sentido, somos divinizados; pero, considerando la Esencia divina, lo que todavía le queda al hombre para entrar en el Ser total de Dios es inabarcable e infinito. Así pues, esta distinción sirve para comprender teológicamente la ascensión continua e inacabable de la naturaleza humana hacia su Creador, de la que la experiencia mística es sólo su ejemplo o manifestación. Gregorio de Nisa llama epéctasis del alma hacia Dios a este movimiento continuo del hombre hacia el infinito de Dios, en el que el alma «no deja de emprender comienzo tras comienzo, comenzando sin cesar».

En este sentido, el mismo Gregorio Palamas, citando a Dionisio el Areopagita, dice que Dios, al dispensar su gracia divinizante, eleva por encima de la divinidad (es decir, por encima de una primera manifestación de las Energías) a los que la reciben.Si bien esta distinción fue asumida por toda la corriente hesicasta después de Gregorio Palamas, no todos los monjes la utilizan en sus escritos, para evitar malentendidos por parte de quienes querrían ver una especie de dualidad en el interior de Dios. En particular, Calixto Cataphygiotés prefiere utilizar la terminología del Uno para hablar de Dios, en la cual la distinción entre las Energías y la Esencia divina no resulta apropiada. Según Calixto, el filósofo es el que conoce los seres sensibles y espirituales; el teólogo es el que conoce lo que está en torno a Dios (es decir, sus Energías, sus atributos); y, por la gracia de Dios (es decir, por la libre iniciativa de Dios), el espíritu puede elevarse aún más alto y más lejos y, envuelto también él por el secreto de Dios, «ser conducido a la visión de lo que Dios es en sí mismo [es decir, su Esencial ». Entonces, «...en la simplicidad, la incomprensibilidad, el silencio y el arrebato, el espíritu ve el infinito, lo que no tiene ni forma ni límite, (...] y se une a la Forma que no tiene forma. El espíritu mismo se ha hecho absoluto, más allá de toda figura».

El espíritu pierde su forma y se hace «absoluto», porque ha sido unido a Aquel que es absoluto y que no tiene ninguna forma.

Cuando el desconocimiento se convierte en unión

«Cuando-, más allá de todo pensamiento, tiene lugar la unión espiritual entre Dios y el espíritu, entonces se puede decir que, por el sentido espiritual, el espíritu ve totalmente lo sobrenatural que le estaba oculto, y alcanza lo que está por encima de su propia naturaleza».

Los Padres filocálicos afirman con toda contundencia la experiencia de su unión con Dios. Una unión

que no es una meta, sino un inicio inacabable, tan interminable como lo es la Esencia de Dios. Pero no por ello la experiencia de esta unión deja de ser plena y total: «Porque la unión amorosa con Dios se eleva y se sitúa por encima de toda unión», dice Máximo el Confesor. Y Calixto el Patriarca, hablando de esa unión, afirma: «En los que la experimentan, el regocijo y las delicias de la gloria son inagotables y, por decirlo así, insoportables en su sobreabundancia». Y añade:

«En esta unidad trinitaria, el espíritu, por bondad de la gracia, celebra en el alma los aguijones del amor de Dios y los misterios de este amor. El espíritu brilla entonces en torno a estos misterios y se hace radiante, radiante de una luz gozosa. El alma sólo vive en el espíritu, y el espíritu dirige hacia Dios el amor del alma, llevándolo, en tanto que le es posible, hacia el 'eros' divino. [...] El espíritu se eleva y avanza en torno a este amor [...J y se esfuerza sin cesar en dilatarse por la gracia [...] y en perfeccionar conscientemente en sí mismo el amor divino. Entonces Dios y el espíritu se convierten maravillosamente en un solo Espíritu: del mismo modo que Dios está espiritualmente presente en el espíritu que le recibe, así también está el espíritu en Dios, que lo penetra».

Pero esta unión es paradójica, porque, sin dejar de ser total, respeta al mismo tiempo la identidad de cada cual. Dice Gregorio del Sinaí:

«Por el Espíritu, Dios y el espíritu del hombre se unen en uno y ya no son más que una sola forma, al mismo tiempo que cada cual conoce inmediata y fundamentalmente en su naturaleza lo que es divino y lo que es humano».

En la Economía trinitaria, es decir, en la «distribución de funciones» (si es que podemos hablar así) de las Tres Personas que hay en Dios, el Espíritu Santo es el que opera esta unión del hombre con Dios, del mismo modo que fue también Él, el Espíritu Santo, el que efectuó la Encarnación, es decir, la unión de Dios con el hombre. Calixto el Patriarca, dirigiéndose a Dios Padre, dice:

«Gracias a la Encarnación de tu Hijo único, me revelas la inefable unión sobrenatural que Tú me ofreces, haciéndome participar de un modo inefable e incomprensible en la efusión continua del Espíritu».

El mismo Calixto describe esta acción del Espíritu Santo que opera la unión del alma con Dios:

[Consiste en] «un movimiento que no tiene ni figura ni forma, sino que transfigura el alma por el resplandor de la Luz divina, y le da forma de modo natural bajo el ardor del Espíritu de Dios. Nos cambia, nos hace ser otros, tal como únicamente Dios, en su poder, lo sabe».

Para expresar la transformación que se produce en la naturaleza humana durante los éxtasis de la oración, Máximo el Confesor utiliza las imágenes del aire invadido por la luz y del hierro que, en su incandescencia, se confunde con el fuego que lo hace fundir:

«Si el hombre está enamorado, conocerá sin duda el éxtasis que le llevará hacia Aquel mismo que recibe su amor. Si conoce el éxtasis, es evidente que está enamorado. Y, estando así prendido, aumentará sin duda el ardor de su movimiento. Si crece su ardor, no dejará en ningún momento de estar completamente inmerso en Aquel que ama tan absolutamente, y estará completamente envuelto por la totalidad de Aquel al que ama. Y así, tal como él lo deseaba, recibirá el beso de salvación, adquiriendo con ello toda la calidad de Aquel que lo abraza por entero, de forma que el que es abrazado de este modo ya no puede volver a ser conocido por sí mismo, sino a partir de Aquel que le abraza, como el aire que es totalmente iluminado por la luz, y como el hierro que es totalmente abrasado por el fuego, y como cualquier otra imagen semejante».

Pero, de entre todos los autores de la Filocalia, tal vez sea san Macario, un monje de los primeros siglos, el que más ha hablado de esta acción inflamadora y transformadora del Espíritu:

«Los que han sido considerados dignos de ser convertidos en hijos de Dios llevan en sí el tesoro celeste del Espíritu y experimentan en su interior la inflamación de Cristo y son abrasados por la gracia en el secreto de su corazón. Hechos uno con el Espíritu, estos hombres se convierten totalmente en luz, totalmente en espíritu, totalmente en gozo, totalmente en reposo, totalmente en goce, totalmente en amor, totalmente en compasión, totalmente en bondad y en dulzura. Por así decirlo, tales hombres han sido engullidos en el océano de las virtudes del Espíritu, como una piedra en el fondo del mar está rodeada de agua por todas partes. Así pues, estos hombres totalmente unidos al Espíritu de Dios se han hecho semejantes a Cristo». «Estos hombres... se han hecho semejantes a Cristo», dice san Macario. La unión con el Espíritu nos transforma en Cristo. Y esta transformación se produce de dos maneras. En primer lugar, a través de la vía activa:

«Gracias a la humildad, la compasión y el amor, el alma se convierte en Dios por adopción. Habiendo trascendido la dualidad de la materia, el alma se une a la Trinidad, al Origen de la vida, más allá de los seres. Y se alegra de recibir la Luz de la luz, y experimenta de un modo inmediato la alegría continua y permanente».

Y en segundo lugar, a través de la vía contemplativa: gracias a la sucesión de las contemplaciones y de los éxtasis que la unen puntualmente a Dios, el alma llega a un estado que la teología y la espiritualidad orientales llaman divinización. Porque «no es sorprendente que el espíritu se transforme en el estado que está gustando continuamente», dice Calixto Cataphygiotés". Y Máximo el Confesor redunda: «Cuando un hombre ha experimentado durante largo tiempo la iluminación divina, él mismo se hace luminoso», y así «vive la vida

bienaventurada de Dios, la cual es, en verdad, la única que puede llamarse propiamente vida. De este modo, gracias a la divinización, tal hombre se convierte en Dios», dice de nuevo san Máximo con toda contundencia".

Cuando la unión se convierte en divinización

Alcanzamos así la cumbre de nuestro recorrido, donde el conocimiento de Dios se revela y se convierte en un con-nacimiento en Dios. Un con-nacimiento que muestra que el conocimiento no es más que un medio o manifestación de una transformación integral que implica a la totalidad del ser humano y que culmina en la total identificación con Aquel que se ha ido dando a conocer a lo largo del camino. Porque, habiendo alcanzado la más alta limpieza de corazón a través de la pequeñez que otorga la humildad y de un desprendimiento de sí mismo cada vez mayor, el hombre no sólo ve a Dios, sino que él mismo se convierte en Dios. La afirmación puede parecer extremada, pero es la clave de la antropología patrística. San Atanasio, teólogo alejandrino del siglo IV, acuñó una frase que desde entonces resuena en toda la teología y espiritualidad ortodoxa: «El Verbo de Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios». Los Padres también citan con frecuencia la llamada a la santidad de la Segunda Carta de san Pedro: «...para que así participéis de la naturaleza divina» (1,4). Una divinización que, como deja también muy claro san Máximo, no nos pertenece por naturaleza, sino que se nos es dada por participación en Cristo, como puro don:

«Ningún ser que ha nacido según la naturaleza puede alcanzar por sí mismo la divinización, ya que ni siquiera es capaz de comprender a Dios. Únicamente es propio de la gracia divina, y sólo de ella, conceder a los seres la divinización que corresponde a lo que son. Porque la gracia ilumina a la naturaleza con la Luz que está por encima de la naturaleza, elevándola más allá de su propia condición, en la sobreabundancia de la gloria»'.

Nicetas Stéthatos retoma las palabras de san Pablo para expresar esta identidad entre Dios y el hombre: «El que ha entrado en el templo del amor no conoce únicamente en parte a Dios Amor (1 Cor 13,9), sino que, encontrándose con El cara a cara, lo conoce, y él mismo es conocido por Dios (1 Cor 13,12)». Dicho de otro modo: el pleno conocimiento de Dios coincide con el pleno conocimiento de uno mismo, porque la esencia del hombre es ser «imagen y semejanza de Dios». Con palabras de Máximo el Confesor: «Dios y el hombre son modelos el uno para el otro: del mismo modo que Dios, ante el hombre, se hace hombre por amor al hombre, así también el hombre, ante Dios, se diviniza a sí mismo por el camino del amor. Y del mismo modo que el hombre es arrebatado en su espíritu por Dios, para llegar hasta lo que le es posible conocer, así también Dios, invisible a la naturaleza, se manifiesta al mundo gracias a las virtudes del hombre que lo hacen visible»'.

Encontramos aquí expresadas, con la densidad propia de san Máximo, las dos vertientes del conocimiento y del con-nacimiento: por un lado, por el conocimiento que el hombre recibe de Dios, el hombre nace en Dios, es decir, es divinizado; por otro, siendo divinizado, por la santidad y el testimonio de su vida, este hombre puede mostrar a los que le rodean la imagen y semejanza del Dios que nace en él. De este modo se produce un mutuo engendramiento: el hombre se convierte en hijo en el Hijo, introduciéndose en el corazón de la Trinidad por participación en la vida de Cristo Jesús, y Dios nace de nuevo en el hombre, en una especie de encarnación continua:

«Cristo nace misteriosamente sin cesar, encarnándose a través de aquellos a los que salva, y hace del alma que le da a luz una nueva madre virgen»

Gracias a este mutuo conocimiento y nacimiento, no sólo el hombre es recibido en el Corazón de la Trinidad, sino que, a través del hombre, también la Creación es introducida en la intimidad de Dios: «Dios, uniendo el hombre a los ángeles, concede a todo el mundo creado la divinización», dice Talasio el Africano. Y Gregorio Palamas afirma:

«El hombre auténtico, [...1 sirviéndose de la Luz que le hace de guía, se eleva, o es elevado, hasta las cumbres eternas. Y allí empieza, ¡oh milagro!, a contemplar las realidades supra-cósmicas, pero sin que por ello se separe de la materia que le acompaña desde el principio, sino que, por el contrario, a través de sí lleva a Dios el conjunto de la Creación».De este modo, en el término de la ascensión del conocimiento, esa culminación que se ha revelado como un con- nacimiento, encontramos la recapitulación de todos los grados precedentes: en la ofrenda que el hombre hace de sí mismo a Dios están incluidos los seres sensibles y espirituales, y Dios devuelve sobreabundantemente esta ofrenda, ofreciéndose y ofreciéndole al hombre y a la Creación su propio Ser.

Expresado con palabras de san Máximo, el hombre divinizado ofrece a Dios una triple cosecha:

1. A través del esfuerzo de la filosofía práctica, hecho de coraje, de ascesis y de paciencia, el hombre ofrece a Dios la cosecha del Sexto día de la Creación, es decir, los logoi («razones») de los seres sensibles.
2. A través de la humildad y mansedumbre del corazón, el hombre ofrece a Dios la segunda cosecha, la del Séptimo día, el Sabbat, es decir, los logoi de los seres espirituales.
3. Y, finalmente, el hombre ofrece la cosecha del Octavo día «en el éxtasis de amor del espíritu que se ha revestido únicamente de Dios y que, a través de la teología mística, ha entregado por completo su espíritu a

Dios»".

El siguiente párrafo completa y enriquece las anteriores imágenes: «La celebración del 'sabbat' de Dios es la culminación total de las criaturas en Dios. Él hace entonces que la Energía más que divina deje de actuar en la energía natural que se desarrolla en el seno de las criaturas. Ya que es posible que Dios deje de actuar en la energía natural que se encuentra en el interior de cada ser [esa energía por la que cada ser realiza con naturalidad el movimiento que le es propio] cuando, cada ser, después de haber recibido a su medida la Energía divina, determina por si mismo en torno de Dios mismo la energía que le es propia según su naturaleza». . Es decir, que Dios, divinizando a los seres, ya no actúa en ellos, sino que ellos actúan por sí mismos porque participan plenamente en el Ser de Dios. De este modo se comprende cómo para los Padres, la divinización no implica una fusión o una confusión con Dios, sino al contrario, la plena realización de la identidad de cada ser.

De este modo, el hombre, en el abismo de su humildad y de su mansedumbre, desprendido de todo, se entrega a Dios y entrega toda la Creación con él; y ofreciéndose y ofreciéndolo todo así, el hombre lo recibe todo de nuevo de las manos de Dios, transformada como está la realidad entera en Dios:

«A través de la efusión y la energía del Espíritu, Dios llena al hombre de una dulzura y bondad desbordantes. Y le da la humildad. Pero, a través de la unión, Dios lo eleva de una manera totalmente diferente hasta la gloria y el honor, y lo conduce de tal modo a los fuegos del 'eros' que todo lo que ve en torno a Dios, y tal como lo ve, le pertenece verdaderamente como si fuera de su propio ser. Porque, para decirlo todo, las estancias del Padre (la riqueza, la gloria, la fuerza, la belleza, la sabiduría, el poder, el conocimiento total, todas las cosas buenas y bellas) son naturalmente la gloria y la alabanza, las delicias, el honor y la alegría del hijo. Así pues, el alma contempla la Trinidad en el interior de Dios y, estando como está arrebatada por un gran amor, ve verdaderamente a Dios como siendo su propio Padre, y ve las cosas de Dios como formando parte de su propio ser»".

CONCLUSIÓN:

A PROPÓSITO DEL CONOCIMIENTO ESPIRITUAL Y DEL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO

«Si eres teólogo, orarás de verdad; y si oras de verdad, serás teólogo» EVAGRIO PÓNTICO:

Para todos los Padres de la Filocalia, el vínculo entre la experiencia espiritual y la teología es una evidencia; más aún, una necesidad. La teología, como palabra de conocimiento sobre Dios (theo- logia), sólo viene después de haber tenido la experiencia de dicho Dios. Dice Gregorio del Sinaí: «Considera que el conocimiento de la verdad es, ante todo, la sensación de la gracia. Todos los demás conocimientos sólo se pueden llamar 'expresión de ideas' o 'demostración de las cosas'»'. Y Diadoco añade: «Todos los carismas de nuestro Dios son muy bellos y están en el origen de toda clase de bondad. Pero ninguno inflama tanto como el de la teología, y ninguno hace tan bondadoso nuestro corazón».

De este modo, podemos concebir la elaboración de las Escrituras y el legado de la Tradición como el resultado de esta doble conjunción: una experiencia íntima que engendra un conocimiento, y un conocimiento que engendra una experiencia íntima. Esta mutua reciprocidad es la que funda la autoridad de las fuentes de la fe, porque se trata de unos escritos elaborados por hombres que han integrado el corazón (la experiencia) y la inteligencia (el conocimiento) en un único movimiento de recepción de la Revelación de Dios:

«Los profetas, los apóstoles y los mártires no han adquirido el conocimiento ni la sabiduría de Dios por haber entendido hablar como nosotros. No, sino que ellos han dado su sangre y han recibido el Espíritu, tal como decían los ancianos: 'Da tu sangre y recibe el Espíritu'».

Hemos visto que este conocimiento, que viene a través del Espíritu y por habitar en el Espíritu, consistía en un con-nacimiento, es decir, en un nacimiento progresivo de Dios en nosotros y de nosotros en Dios. La palabra que pronuncian estos hombres transformados por este con-o(na)cimiento tiene toda la fuerza del testimonio:

«Lo que existía desde el principio, lo que nosotros hemos oído, lo que nosotros hemos visto con nuestros propios ojos, lo que nosotros hemos contemplado y lo que nuestras manos han tocado del Verbo de la Vida, de todo ello nosotros damos testimonio» (1 Jn 1,1-2).

El primer testimonio de las Escrituras y de los Padres que hemos visto a lo largo de estas páginas ha sido sobre el origen de la condición humana: por un lado, la paradoja de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios y, por otro, esa densa opacidad que vela nuestro origen. Los autores bíblicos y patrísticos han experimentado y conocido esta paradoja hasta el extremo: la hondura de su experiencia de Dios les ha revelado la causa de nuestra opacidad: la pulsión de apropiación. Y han sentido agudamente el dolor de esta

pulsión, que separa a la Creación de su Creador. Este testimonio hay que considerarlo con toda seriedad: la ignorancia que tenemos de las cosas de Dios no se debe a la finitud de nuestra condición, sino que está marcada por eso que la Biblia ha descrito como la Caída de Adán y que la Tradición ha llamado Pecado Original, un estado en el que nos encontramos de resultas de un alejamiento primordial que se remonta al origen de los tiempos.

La expresión «Pecado Original» señala la noción de esta separación primera, de un distanciamiento trágico respecto de Dios situado en los orígenes de la Historia, antes mismo de que ésta existiera. Así pues, tanto para las Escrituras como para los Padres, nuestro estado no es neutro: nuestra ceguera tiene su origen en nuestra libertad y es de orden teologal, es decir, que encuentra su raíz y su explicación en nuestra relación con Dios. .

Esta concepción plantea serias cuestiones teológicas, antropológicas y cosmológicas a nuestra mentalidad moderna, que concibe el origen del mundo como resultado de una mera explosión físico- química, y el origen del hombre como una mera sucesión de mutaciones. Pero este «dato» de la Revelación y de la Tradición es absolutamente capital para comprender la coherencia del discurso filocálico y la lógica interna de todo el recorrido que hemos hecho: la tarea de toda vida humana, y de la humanidad entera, consiste en hacer transparente esta imagen oculta, más original que el pecado y anterior a todo pecado. Para ello hay que recorrer el camino inverso al del alejamiento de la misma, por la vía de la humildad y el desprendimiento. Este movimiento es posible gracias a que «nuestro espíritu, creado a imagen de Dios, lleva en su interior la imagen de este deseo ardiente -este 'eros' tan alto-, en un conocimiento que no deja de existir para el espíritu y en el espíritu», tal como dice Gregorio Palamas. De ahí la importancia de encontrar los caminos que llevan al corazón, porque es allí donde está inscrita la imagen de Dios en nosotros.

Pero, sobre todo, este movimiento reestructurador de la Creación es posible porque Dios mismo, en Cristo Jesús, ha sido el primero en atravesarlo por el camino del despojo. De ahí que Máximo el Confesor diga que aquel que ha comprendido la Encarnación, Pasión y Resurrección del Verbo de Dios lo ha comprendido todo: el cosmos, el hombre y el destino al que el hombre y el cosmos están llamados: participar de la naturaleza de Dios.

A lo largo del libro hemos tratado de mostrar cómo la tradición oriental concibe este trabajo interior, y hemos visto que ésta sólo podrá darse si la totalidad de la persona queda implicada en esta transformación.

La unidad del ser humano

Es importante insistir en que la raíz de nuestra opacidad, esa violencia de nuestra pulsión de apropiación, afecta a todas las dimensiones de nuestro ser y de nuestra existencia. Y que nuestra avidez de poseer las cosas y las personas no es más que un pálido reflejo de nuestro deseo de apropiarnos de Dios y de su divinidad. De este modo, podemos decir, en un primer momento, que todo está atravesado por este deseo terrible y destructor: el cuerpo, el alma y el espíritu están encerrados en una extraña pasión ancestral que hace del «yo» el centro absoluto de todo lo demás.

Los Padres combatirán esta pasión devoradora a través de la ascesis: creando una distancia entre ellos y el mundo, agotando sus cuerpos a base de vigilias y ayunos, permitirán que las capas más exteriores del ser humano se apacigüen y que empiecen a establecerse nuevas relaciones entre el «yo», las cosas, los demás y Dios. Una vez despejado el camino que conduce al corazón, el centro del ser humano, se descubre la humildad como la auténtica y única vía de acceso a nuestra primera identidad: ser imágenes, iconos, de Dios. A través de la humildad, el hombre puede recibir este sello sin apropiárselo. Recibiendo este sello, recibe el ser mismo de Dios; y acogiéndolo en su estado de humildad radical, el hombre, a su vez, lo entrega a Dios mediante el agradecimiento y el descentramiento de sí. Tal es la vida que existe en el interior de la Trinidad: un movimiento de donación y recepción recíprocas entre las tres Personas, del que han querido hacer partícipe a toda la Creación.

Todas las partes y potencias del ser humano están implicadas en este trabajo de desapropiación-comunión. Y, por lo que a nuestra perspectiva respecta, la facultad del conocimiento en particular. Porque esta facultad, unida como está al resto de nuestro ser, participa también de su opacidad inicial. También ella, pues, está llamada a transformarse. Una actividad teológica que olvidara la necesidad de esta transformación, de esta desapropiación, sería pura idolatría, es decir, pura adoración de las propias pulsiones y proyecciones: «La pasión de la vanagloria es esclava de un razonamiento que fuerza al espíritu a localizar la ciencia divina y lo esencial», dice Evagrio Póntico', el cual añade: «El origen de las ilusiones del espíritu es la vanagloria: ella es la que fuerza al espíritu a encerrar a la divinidad dentro de unas figuras y de unas formas»'

De ahí la importancia de la espiritualidad, como disciplina atenta al trabajo del corazón, para que las elaboraciones de la razón se hagan a partir de la receptividad del Espíritu de Dios.

La tarea de la espiritualidad

Pertenece a cada generación descubrir los modos de esta desapropiación de nosotros mismos. De ahí la necesidad que tenemos de maestros espirituales, de hombres de Dios que, despojados totalmente de sí mismos, acompañen a otros por los caminos que conducen al corazón. Nuestro medio no es el de los monjes del desierto o del Monte Athos. Nuestra vida tampoco está organizada por y para una oración considerada como la actividad prioritaria. Y, sin embargo, estamos llamados a vivir, como aquellos monjes, en un estado de oración continua, es decir, en un estado de receptividad y donación de nosotros mismos a Dios, en beneficio de los demás y del mundo. Nosotros no podemos consagrarnos a los ayunos y a las noches de vigilia, como lo hacían (y siguen haciéndolo) los ermitaños. Sin embargo, incluso para ellos, todas esas cosas no eran (ni son) más que medios para llegar a la humildad y al máximo desprendimiento de sí mismos. Nuestra sociedad nos propone otras ascesis no menos duras y radicales. La vida cotidiana en el corazón de nuestras ciudades, con su exigente ritmo, sus ruidos, sus agitaciones, sus prisas..., puede convertirse en ocasión de un descentramiento no menos fecundo que la vida de los ascetas del desierto. Estas ocasiones de abnegación se ofrecen a todo hombre de toda condición social, especialmente a aquellos que están sometidos a condiciones más duras, ya sea de trabajo, de vivienda, de situación familiar... Ellos practican las exigencias de la ascesis, aunque no lo sepan. Ya decía Máximo el Confesor que todas las cosas están atravesadas por la Cruz, que todo está marcado por esta Señal de la necesaria abnegación de sí mismo (a imagen de la abnegación, de la kénosis de Dios) para lograr la redención de la Creación.

La tarea de la espiritualidad consiste en descubrir y nombrar esos medios por los que se puede alcanzar la transparencia y la limpieza de corazón, y dejar así que Dios nos habite plenamente. Porque, si no se nombran ni se interpretan, esos mismos medios pueden ser destructivos. Tampoco el ayuno, la sed o la falta de sueño de los monjes son transformadores por sí mismos, como no lo es un horario inhumano de trabajo, ni las actividades desbordantes de la vida apostólica, ni el estrés urbano... Lo que hace que todo ello sea fecundo es el hecho de vivirlo, consciente y voluntariamente, como un descentramiento de sí, como un desalojo del «yo» para que ese centro agotado sea llenado y regenerado por Dios, porque «sin Mí nada podéis hacer» (Jn 15,5).

Centrándonos más específicamente en la actividad de la teología, la tarea de la espiritualidad es recordarle que el ser humano forma una unidad, y que la calidad del discurso teológico depende de que esté enraizado en la humildad y desprendimiento del corazón. Esto es lo que dice con suma simplicidad uno de los textos atribuidos a Antonio el Grande: «El hombre es bueno si conoce a Dios. Pero, si no es bueno, no sabe nada y nunca adquirirá el conocimiento. Porque el bien es el modo de conocimiento de Dios». Y añade: «El alma dotada de piedad conoce al Dios del universo. Porque la piedad no es otra cosa que cumplir la voluntad de Dios, es decir, conocerla siendo generoso, sabio, dulce, benévolo en la medida de lo posible, afable, apacible..., y hacer todo lo que agrada a su voluntad»". La tarea de la espiritualidad consiste en velar para que el corazón del teólogo se convierta en la morada del Espíritu, de manera que pueda recibir de Dios todo posible conocimiento: «Hay que estar dispuesto a recibir en el propio corazón las huellas que deja el conocimiento divino. Pero es imposible escribir sobre la cera si antes no se han borrado los signos que había impresos». Podemos decir que sólo el conocimiento que emerge de la transparencia de una vida en plena comunión con el Espíritu puede ser verdaderamente llamado teológico. Porque, habitando en el Espíritu, «se tiene acceso a otra inteligencia, a otra comprensión y a otra sabiduría distintas de las del mundo».

Por el contrario, «los que escriben y hablan sin el Espíritu y pretenden edificar la Iglesia son 'psíquicos'. [...] Hablan a partir de sí mismos. No es el Espíritu de Dios el que habla en ellos», dice Gregorio del Sinaí". El término psíquico está tomado de la Primera carta a los Corintios, en la que San Pablo opone la sabiduría espiritual a la sabiduría humana:

«Para decir estas cosas no usamos los términos filosóficos que se enseñan en las escuelas, sino los que nos enseña el Espíritu, pues hablamos de cosas espirituales a hombres espirituales. El hombre en cuanto tal [psychikós de ánthroposl está cerrado a las cosas del Espíritu. Para él son locuras, y no las puede entender, porque sólo se pueden apreciar a partir de la experiencia espiritual. En cambio, el hombre espiritual juzga de todo, y a él nadie le puede juzgar. Porque ¿quién ha conocido el pensamiento del Señor para instruirle? Pero nosotros tenemos el pensamiento de Cristo» (1 Cor 2,13-16).

La tarea de la teología

La teología complementa la tarea de la espiritualidad en la medida en que la nutre de contenidos. Parafraseando a Kant, podríamos decir: «El discurso teológico sin experiencia espiritual es vacío, y una experiencia espiritual sin reflexión teológica es ciega». Cuando el discurso teológico se construye descuidando lo que posibilita la experiencia espiritual (es decir, la humildad y la transparencia de corazón), se edifica al margen de Dios, como la torre de Babel". Pero, cuando la experiencia espiritual se olvida de reflexionar, pierde

los criterios de discernimiento que la enraízan en el seno de la Tradición de la Comunidad eclesial.

Dicho de otro modo, y utilizando de nuevo términos de Máximo el Confesor, la teología aporta el logos (razón y palabra), mientras que la espiritualidad aporta el tropos (el tono o el modo): el logos es el discurso teológico, mientras que el tropos es la resonancia interna que tal discurso sugiere o evoca. Es decir, la espiritualidad tiene en cuenta las «condiciones» del conocimiento teológico y discierne su «tono». De la espiritualidad surgen observaciones como ésta: «El abismo de la fe, si se sondea, se agita y se enturbia; pero, si se contempla con simplicidad, permanece tranquilo y se muestra transparente»'. Dicho todavía de otro modo: la espiritualidad recuerda a la teología que el conocimiento de Dios es más algo que se recibe que algo que ella pueda elaborar por sí misma: «Si el teólogo se hace más humilde, gusta la experiencia gnóstica, del mismo modo que el gnóstico, si ejercita con fidelidad el discernimiento del alma, gusta, poco a poco, la virtud contemplativa». O, como dice Pedro Damasceno: «El que se conserva siempre en la humildad recibe cada vez más luz. Pero el que no se quiere humillar permanece en las tinieblas».

Cuando el teólogo enuncia su palabra a partir del conocimiento que ha recibido por la gracia del Espíritu Santo, entonces conoce por experiencia el poder de lo que dice, y siente dentro de sí este poder cuando habla. Pero, si habla de lo que no conoce, entonces queda seco, vacío de eso que no tiene y que no conoce por experiencia:

«Los que llevan dentro de sí la divina riqueza del Espíritu, cuando hablan con los demás sobre temas espirituales, transmiten esta riqueza como si la extrajeran de su propio tesoro. Pero los que no han recogido estos bienes del fondo de su corazón, de donde brota la bondad de los pensamientos de Dios, [...J después de haber hablado, se encuentran como empobrecidos. Porque, si podemos decirlo así, cada una de sus palabras ha vuelto al lugar de donde había sido tomada. Ellos mismos no poseen el tesoro personal de que disfrutan los primeros y gracias al cual podrían haber prestado un servicio a los demás transmitiéndoselo».

Por otra parte, el teólogo no habla únicamente de las cosas que tocan directamente a Dios, sino que también habla de la vida de los hombres y del mundo. Pero esto mismo lo hace a partir de lo que ha recibido de Dios, no a partir de sí mismo. Gregorio del Sinaí dice, a propósito del teólogo, que «se ha revestido de la morada de lo alto»':

«El orador [es decir, el teólogo] verdaderamente espiritual es aquel que distingue y pone en relación las propiedades generales, distintas y universales de los seres, las cuales el Verbo de Dios, al encarnarse en el hombre, ha convocado y asumido todas dentro de sí. Y lo hace a través de una palabra que lo integra todo y a través de una voz que, en tanto que orador, lo engloba todo. Y no revela a los demás estas cosas por simple demostración, como hacen los otros, sino que, a partir de las cosas que se le aparecen en espíritu, puede iluminar a los que se dedican a la contemplación y a todos los demás. (...J El filósofo divino [el teólogo] es aquel que está directamente unido a Dios por la acción y la contemplación».

De este modo, logos y tropos, la palabra y su tono, la acción y la contemplación, la experiencia sobre lo que se habla y la reflexión de esta misma experiencia, se muestran indisociables'. Porque el ser humano también es indisociable y forma una unidad, y todo él está llamado a participar de la vida y la naturaleza de Dios. Esta unidad se enraíza en el corazón, que nosotros hemos visto, a lo largo de este libro, dilatarse a través de la humildad, la oración y el amor. Pero únicamente el Espíritu es el que puede lograr esta plena unificación, haciendo de la totalidad de nuestra vida un acto de inteligencia amorosa.