

## Contemplación y Liturgia

*Constantin Andronikof*

Para emprender un discurso sobre la contemplación, la *theôria*, es necesario en primer lugar ser conscientes del carácter paradójico de nuestro intento. En efecto, hablar “teóricamente” de la *theôria* es contradictorio y, *a priori*, imposible, dado que se trata de un *hecho de la experiencia*, y no de una especulación. Ni su génesis ni su ejercicio dependen de un análisis racional, y su fruto no es lógicamente susceptible de formulación ni puede ser objeto de una exposición convincente. La contemplación consiste en suma en *ver* un misterio, o en oírlo (lo que es lo mismo cuando se llega a un cierto nivel de percepción espiritual). Sin embargo, disponemos de muchos testimonios dados por quienes han cultivado esta experiencia, los Padres o “atletas” espirituales. Ellos han definido su objeto, absteniéndose de explicarlo, aunque enunciando la manera y el método de enfocarlo. Así pues, es solamente en la medida reservada en la que han hablado de él que podemos aventurarnos a decir algo de segunda mano.

Dicho esto, no dejará de plantearse una pregunta natural y perentoria: ¿debemos resignarnos a no considerar más que desde el exterior, como turistas en un museo, la extraordinaria adquisición cuya existencia inaccesible para nosotros revelan los Padres, o podemos interiorizarla y participar vivamente en ella apropiándonosla en una cierta medida? La fe y la tradición cristianas nos permiten responder a la pregunta de manera afirmativa: en efecto, podemos constatar que hay una actividad humana que nos pone en *contacto* directo con las realidades de la visión o de la audición místicas, y que nos incita consciente e inconscientemente a asociarlas y a integrarlas: es la “obra común” de la oración de la Iglesia, que culmina en la liturgia eucarística.

Ahora bien, ¿qué nos enseñan los maestros de la contemplación (me refiero a los de la tradición ortodoxa)? En primer lugar, nos hacen comprender que tanto su preparación como su efectividad, y el estado al cual conduce, son una acción incesante y también un encarnizado combate. No separan la *praxis* de la *theôria*. Ésta es un desenlace de aquella, pero a su vez provoca una intensificación de todo el modo de vida, según un comportamiento o *politeia* conforme a las iluminaciones recibidas, y no sólo en el hombre interior, sino también con respecto al mundo y al prójimo. Es literalmente tras un cuerpo a cuerpo, y tras un espíritu a espíritu sin tregua con lo trascendente y con lo immanente, positivo o negativo, bienhechor o maléfico, que han podido en particular superar una doble paradoja: describir un proceso no objetivable que se abre sobre algo que es esencialmente indecible y que al mismo tiempo constituye la suprema realidad, ya que es el ser divino en sus manifestaciones.

¿Nos bastaría, sin embargo, con escuchar sus discursos para comprender la contemplación y para adquirir el medio de acceder a ella? ¡No! Sus advertencias abundan, y son serias. “Vosotros, que lo ignoráis todo y que carecéis de la percepción y de la experiencia de la iluminación y de la contemplación divinas, ¿cómo no os espantáis por el solo hecho de escribir o de hablar de ellas? Si es cierto que debemos rendir cuentas por toda palabra ociosa (Mt. XII:36), ¿con cuánta mayor razón no seremos juzgados por ello y castigados como habladores de nada?” (1).

Si hablar sin decir nada es condenable desde el instante en que no se trata únicamente de un juego intelectual, sino de un ejercicio que interesa a todo el organismo humano para ponerlo en relación con la esencia de las cosas y con las realidades divinas, cuánto más temible es enunciar ideas falsas, dañinas. En efecto, si el visionario está en contacto con lo alto que le ilumina, lo está también con lo bajo que intenta entenebreecerle. El espíritu del bien no está solo en la obra y a su alrededor; los espíritus del mal velan y los demonios hallan un terreno de actuación privilegiado en aquellos que se esfuerzan por percibir lo invisible. De ahí la frecuencia de las exaltaciones huecas, de los falsos éxtasis y de los desórdenes psíquicos, nutridos por una imaginación pasional y por pensamientos desviados que conducen a furores fanáticos (relativos, por ejemplo, al poder, al sexo, a la ideología...).

La única guía infalible en la materia es la doctrina recta, fundada en la Revelación, fijada en la Escritura, profundizada, desarrollada y conducida por la Tradición. Es así que la mística verdadera no es sino la visión directa de los misterios de la Iglesia, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. Dicho de otro modo, dogma y mística van a la par, irrefutablemente indivisibles. (Por dogma entendemos aquí no solamente lo que la Iglesia ha debido formular, como en Nicea, en Calcedonia, etc., sino también los “hechos dogmáticos” mucho más numerosos que constituyen el cristianismo, comenzando con el dogma de la propia Iglesia, que jamás ha sido objeto de un decreto conciliar). La libertad del contemplativo se manifiesta precisamente por la acción ascética que le libera de la “ilusión espiritual,” de la terrible distracción, tentación bien conocida por los monjes y despreciada por los filósofos, que le hace ignorar la verdad que hace libre, la elección de Aquel que es la Verdad, gracias al Espíritu de la Verdad (2).

No es entonces sino después de haber dominado las pasiones del alma y del cuerpo, y de haber domeñado las imaginaciones y los pensamientos anárquicos del intelecto, al precio de una acción perseverante y ardua, que uno puede comenzar la acción contemplativa. El único método para ello, y los maestros son unánimes a este respecto, consiste en seguir rigurosamente lo que se ha llamado los “mandamientos” de Dios, y que más exactamente son los preceptos de la vida perfecta, que Dios lega como talentos a nuestra voluntad y a nuestra libertad. Ni que decir tiene que la condición inamisible es la fe, pues “si no creéis, no conoceréis” (Is. VI:9). El iniciador del monaquismo egipcio, Orígenes, cita esta frase del profeta Isaías para introducir su doctrina de la contemplación gnóstica y la aclara con el precepto fundamental del Verbo encarnado: “Si os mantenéis en mi palabra... conoceréis la verdad” (Jn. VIII:31-32). “Aquel que permanece en la verdad de la fe y que reside en el Logos haciendo las obras del Logos, éste conoce la

verdad” (Coment. sobre Mt. XVI:9, y sobre Jn. XIX:3-18). He aquí el esquema que plantea Orígenes: el comportamiento (*politeia*) según los preceptos del Verbo, conforme a la fe, conduce por la virtud al conocimiento (*gnôsis*), luego a la sabiduría (*sophia*) (equivalente al estado de contemplación). La práctica de las obras de Dios, en la piedad, abre el espíritu del hombre a la energía del Espíritu Santo. La fe en acto, por el conocimiento y la sabiduría, conduce a la visión (3). Para ilustrar su idea, Orígenes recurre a la tipología bíblica; es así, dice, que Abraham, por la fe, obedece en sus obras; que Isaac obtiene el conocimiento; pero Jacob alcanza la contemplación (*Prólogo al Comentario sobre el Cantar*).

Desde el gran alejandrino, el vínculo indisoluble entre la contemplación y la acción está claramente establecido. Éstas se condicionan y se alimentan mutuamente. Este principio será constante en todos los maestros espirituales hasta nuestros días. Sentimientos y pensamientos deben encarnarse y manifestarse en la vida, tanto interior como exteriormente. Si la acción precede a la contemplación, ésta requiere de la práctica de las obras de Dios. Su expresión primera es la piedad (*theosebeia*). Tal es precisamente la virtud, según Orígenes, de la doctrina cristiana y su ventaja supereminente con respecto a la filosofía de Platón o de Plotino. Incluso aunque los griegos hubieran alcanzado una correcta concepción de Dios, “han tenido a la verdad cautiva de la injusticia,” como declara el apóstol; “no han rendido a Dios ni la gloria ni la acción de la gracia que le corresponde; por el contrario, se han extraviado en sus vanos razonamientos y su corazón insensato se ha entenebrecido”; debido a “su inteligencia sin juicio, hacen lo que no conviene” (Rom. I:18-28). Al no haber entregado su inteligencia y su corazón, no han adecuado su vida a su conocimiento ni han realizado el culto conveniente a Dios. Orígenes utiliza en *Contra Celso* la argumentación paulina (4). La filosofía, en efecto, debe ser justa no solamente en el sentido de la razón, sino también en el de la religión, es decir, *buena* y *útil*. La verdadera filosofía es la que *salva*. Los Padres ascetas a menudo la llaman “filosofía práctica,” que, culminando en la contemplación de las realidades celestiales, deviene la verdadera *theologia*, es decir, la visión de las energías divinas o, en general, de los “bienes,” *ta agatha*, que dispensa Dios.

No hay más que aplicar estos principios, tan simples y claros. Pero aquí comienzan las dificultades. Son peligrosas en grados diversos, tanto para aquel que se compromete en la vía de la experiencia espiritual como para el observador exterior. Para el primero, se trata en efecto de comenzar ante todo un combate sin tregua contra sí mismo, a fin de vencer las pasiones que los demonios suscitan en él, y contra el mundo-prisión que oculta al cosmos de Dios; debe “crucificar al mundo para sí,” y también “crucificarse al mundo,” para alcanzar la impassibilidad, es decir, la pureza que le hará receptivo a la luz, y después transparente a ésta (5). Debe luego ejercitarse sin descanso para mantenerse en el estado de iluminación. “En el momento en que todo nuestro celo, toda nuestra fe y todo nuestro deseo consisten en esforzarnos... en observar los preceptos de Dios,” por la *praxis* de “la conversión (incluyendo el arrepentimiento), la compunción, la humildad, entonces se abre para nosotros como una pequeña apertura en el techo visible del cielo y se nos aparece la luz inmaterial y noética (inteligible)....”

Esto, siguiendo a los anacoretas egipcios o a los cenobitas palestinos y bizantinos, san Simeón el Nuevo Teólogo lo enseña aún en el año mil a sus hermanos del monasterio de San Mammás del que era superior; pero añade: “Todo esto no es más que un comienzo para los novicios en la empresa de la piedad, para aquellos que vienen dispuestos a los combates de la virtud....” Sin embargo, “quien ha perseverado durante un cierto tiempo... aprende maravillas tras maravillas, misterios tras misterios, contemplaciones tras contemplaciones... y ve y comprende (*noôn*) y es iniciado (*myoumenos*).” Incluso en este estadio, el iniciado no se halla sin embargo en una especie de arrobamiento pasivo, en el que su inteligencia y sus sentidos estarían en síncope. Por el contrario, la actividad del hombre es entonces particularmente intensa, pues “está como en la luz, o más bien con la luz, y no como en un éxtasis continuo; pero se ve a sí mismo y a aquello que le concierne, tanto, que percibe el estado en que se halla su prójimo.” Es también perfectamente consciente del hecho de que su iniciación no es sino rudimentaria, pues “sabe de antemano que... sobre todo después de la resurrección, cuando contemple tal como es esta luz insostenible... (entonces) “lo que el ojo no ha visto... lo que no ha ascendido hasta el corazón del hombre, lo que Dios tiene dispuesto para aquellos que le aman” (I Cor. II:9), (esto) le será revelado más distintamente que esa luz que está actualmente en él mismo y por la cual es iluminado” (6). Es evidente, pues, que es preciso un conocimiento y una maestría profunda de todo el organismo humano en su relación con la energía de Dios que le ha creado e informado, y con las potencias infernales que intentan deformarle y destruirle.

Doble complejidad y doble profundidad, pues lo esencial divino es insondable. Sólo el Espíritu puede sondearlo y conferir al alma humana la energía propia para penetrar en él. Ahora bien, el Espíritu sopla donde quiere y cuando quiere, y ningún método es capaz de constreñir su libertad y su juicio. El asceta no dispone más que de la esperanza de sus oraciones para buscar humildemente el don gratuito de la gracia. Pero esta esperanza es firme, está fundada en la promesa fiel del Señor: “Pedid y se os dará.” Toda la vida humana, por lo demás, según la enseñanza experimental y mística de san Serafín de Sarov (principios del siglo XIX), ¿no depende de la “apropiación” del Espíritu Santo? La petición misma del Espíritu es ya suscitada por Él, pues sin Él el alma es incapaz de expresar y de elevar su plegaria.

Hablamos del alma. Pero, ¿qué es? Las dificultades comienzan, o, quizá mejor, continúan, tanto en el orden existencial como ontológico, para el asceta experimentador y para el observador discursivo. En efecto, en lo que atañe a la doctrina de la estructura tripartita del hombre, los Padres son muy discretos sobre el espíritu, aunque hablan abundantemente del cuerpo y del alma, sin por ello abrir todos los secretos a todo el mundo. Están obligados a expresarse con discernimiento, según lo que pueda ser ajustado al grado de madurez espiritual de las personas a quienes se dirigen. “Lo propio de la justicia es distribuir la palabra según la dignidad de cada uno, enunciando ciertas

cosas oscuramente, significando otras mediante enigmas, y expresando otras claramente para el provecho de los simples" (7).

Osando ocupar un puesto en la categoría de los "simples" (tomado aquí el término sólo en su sentido psicológico inmediato), recordemos la enseñanza de los maestros espirituales sobre la naturaleza y la actividad del alma, tal como es resumida por san Máximo el Confesor (siglo VII). El alma, dice, es esencialmente *dinámica*; está compuesta de una "potencia intelectual," *nous*, y de una "potencia vital," la *psychè* propiamente dicha. La facultad contemplativa y la facultad activa pertenecen a la potencia noética. "La facultad contemplativa se llama espíritu, y la activa razón. El motor de la potencia noética es el espíritu, y el de la potencia vital (o su "providencia") es la razón... El espíritu se llama y es sabiduría cuando mantiene firmemente sus propios movimientos vueltos hacia Dios. En cuanto a la razón, se llama y es inteligencia cuando, empleando todas sus fuerzas en unir sabiamente con el espíritu la potencia vital sobre la que rige... ella demuestra que no es diferente del espíritu. (La razón, es decir, la potencia activa) desemboca en el bien por su actividad, por medio de la fe y conforme a la virtud... Por la acción, la razón llega a la virtud, y por la virtud a la fe, que es realmente el conocimiento cierto de las cosas de Dios. La razón lo posee en principio en potencia, y luego lo revela en una actividad adecuada a la virtud por la manifestación de las obras. Pues, según lo que está escrito, "la fe sin las obras es algo muerto" (St. II:17)." Así, declara Máximo, es en el espíritu y en la razón, en la contemplación y en la acción unificadas, "que consiste el verdadero conocimiento de las cosas divinas y humanas... El término de toda la muy divina filosofía de los cristianos."

Como si respondiera por anticipado al tema de esta sesión de la Universidad San Juan de Jerusalén: "La contemplación como acción necesaria," san Máximo el Confesor precisa que esta "gnosis infalible" o "inolvidable" que se obtiene por la energía de la sabiduría y de la fe "es un movimiento perpetuo... que tiene por objeto lo conocible que supera todo conocimiento y cuyo término es la verdad." Si "la razón es la actividad y la manifestación del espíritu... la acción lo es de la contemplación." En fin, cuando todas estas energías se armonizan y concurren a la gnosis, el alma alcanza "la íntima concordancia con la verdad y el bien, a saber, con Dios" (8). (Es importante notar que este proceso corresponde exactamente al de la santificación o la deificación, es decir, al objetivo de la vida cristiana).

Este "movimiento perpetuo," esta acción del alma en vistas a la *theôria* o la *theologia*, necesita naturalmente de esfuerzos ascéticos incesantes que, tornando al espíritu del hombre cada vez más transparente al Espíritu Santo, le permitan acrecentar gradualmente su conocimiento espiritual, *pneumatikè gnôsis*. De ahí la necesidad, ya mencionada, de conocer bien los elementos orgánicos y funcionales del recorrido para superar los obstáculos: oscurecimientos, imperfecciones, escollos, acechos; en suma, el pecado y sus servidores, que afectan a los constituyentes de la naturaleza humana. "Las faltas, dice san Simeón, provienen del cuerpo para el alma y para la inteligencia; provienen del alma para la inteligencia; y de la inteligencia y del cuerpo para el alma" (9). En efecto, es todo el conjunto pneumo-psico-somático del hombre lo que interviene, y cada una de sus partes debe concurrir a la iluminación del conjunto. En cuanto a los demonios, según la experiencia de Evagrio el Póntico, aquellos "que atacan a la parte pasional del alma (*pathêtikos*) se oponen a la práctica; en cuanto a los que acosan a la parte racional (*logistikos*), se les llama enemigos de toda verdad y adversarios de la contemplación" (10). Ya habíamos advertido esta relación íntima entre la contemplación y la verdad.

Bien sabemos, sin embargo, que el hombre jamás se halla en un estado estable, ni en sentido negativo ni en sentido positivo. Por un lado, en efecto, lo propio del espíritu es ser dinámico, y su vida es movimiento, pero no sin brusquedades; por otro, su elevación hacia el Reino que divisa no es lineal ni continua, pasa por altos y bajos, por progresos y recaídas, a lo largo de su "combate invisible," y no obstante tan concreto, para alcanzar la impasibilidad que abre los ojos del alma. De todas formas, "el Reino se conquista por la fuerza" (Mt. XI:12), y "cada uno despliega su fuerza para entrar" (Lc. XVI:16). Quien quiera llegar a verlo debe conocer sus propias "fluctuaciones," como dice san Simeón, "a fin de consolidar y dejar segura la casa del alma" (o de "gobernar su nave"). O, una vez más, "lo que procura el conocimiento de todo esto es una vida (*bios*) conducida indefectiblemente en la exactitud (*meta akribeias*) y según la regla," es decir, según los preceptos de Dios y la norma (*horon*) y el modelo (*typon*) correspondiente que uno se fija. Y, todavía otra vez, esto implica la actividad de la conciencia humana integral, pues "la inteligencia sin los sentidos no puede desarrollar sus energías, y sin la inteligencia los sentidos no pueden desarrollar las suyas" (11).

Se trata, en definitiva, de unificar y ordenar todas estas facultades en un acto único, pues el alma, la inteligencia, la razón, constituyen "una unidad de esencia (*ousia*) y de naturaleza (*physis*). Y este ser único es el que experimenta sensaciones y razona... el que discierne, concibe, delibera... el que quiere o no quiere, el que escoge o no escoge, el que ama u odia" (12). Entonces, "gracias a esta acción común de todos los sentidos a la vez" o "en las sensaciones diversas de la única facultad," "aquellos que han sido dignos de ver el bien universal... que comprende lo que es uno y múltiple... llaman gnosis a la teoría y, a la inversa, teoría a la gnosis." Una vez purificados por la conversión del corazón y por la humildad, podemos esforzarnos "en unir con Dios todas nuestras sensaciones juntas como si fuera sólo una." Entonces, "oiréis por la visión, veréis en la audición y aprenderéis en la contemplación" (*ibid.*).

¿Qué es, pues, aquello que podemos así ver, oír y aprender? Sólo lo saben inmediatamente aquellos que han contemplado. Pero no podrían decirlo, y no solamente porque el misterio es indecible en sí y porque el propio Dios es incognoscible, sino también porque la verdadera teología en la que desemboca la teoría es justamente una *experiencia*, y una experiencia del *Uno*, como la llama el Areopagita, que no puede ni analizarse ni formularse. La unidad alcanzada por las facultades en la luz del Espíritu Santo tampoco depende de una desmultiplicación discursiva. La naturaleza misma de Dios hace que esto sea imposible. La Revelación nos lo hace comprender. Nos entrega en efecto a

“definiciones” de Dios (si acaso podemos hablar de definiciones con respecto a lo eterno y a lo incomprensible) enunciadas o matizadas por ideas hechas a nuestra medida, luego accesibles por su aspecto antropomórfico y por su virtud simbólica: Dios no es solamente el Ser y la Verdad. También es el Amor. Si queremos conocer a Dios, debemos entonces no sólo contemplarle con la inteligencia (de la cual forma parte la razón), sino también conocerle con el corazón. Sólo mediante una acción conjunta del *nous* y del *kardia*, unificados en “el alma,” podemos elevarnos al verdadero conocimiento de Dios. Por otra parte, no puede verdaderamente conocerse algo o alguien sin amarle. En el límite, la gnosis *noética* se identifica con la gnosis *agápica*. Los propios místicos están divididos sobre la cuestión de saber si el amor sigue al conocimiento o si le precede. Para muchos de ellos, son indiscernibles en la contemplación suprema. Ésta es una de las razones por las que tanto la operación como el objeto de la contemplación son inexpresables en términos puramente racionales.

Ahora bien, a menudo se escucha la siguiente pregunta: ¿por qué hacer todo eso? ¿Por qué esos ejercicios espantosos, esos ayunos inhumanos, esa *praxis* rigurosa? ¿No basta con “salvarse” creyendo en Dios, aplicando el Decálogo y contentándose con la esperanza, aún a riesgo de resignarse a la ignorancia? Es, guardando las proporciones, como si se preguntara al alpinista por qué desea escalar el Himalaya, o al investigador o al artista por qué no se satisfacen con su intuición y desean realizar su obra. Quien se da a la contemplación no se contenta con la existencia, por irreprochable que parezca legalmente: desea anticipar, inaugurar la verdadera vida, es decir, ser inmortal, pues ha gustado la verdad ontológica que le permite liberarse de aquello que causa la corrupción y la muerte. Y, como ha revelado el propio Hijo de Dios, la vida eterna consiste en conocer a Dios (Jn. XVII:3). De ahí el impulso y el esfuerzo por acceder a ella.

Los hechos dogmáticos están ahí para dar fe de esta posibilidad. La experiencia mística la demuestra. La inteligencia del hombre lleva la imagen de Dios, su elemento *logistikos* participa del Logos. Mucho más: sabemos que esta participación no se refiere simplemente a una percepción intelectual, sino que también entraña una cohabitación e incluso una sinergia de lo divino y de lo humano. El proyecto de Dios es establecernos en su morada. Él nos lo ha dicho (Jn. XIV:23). Quiere que su imagen, que llevamos en nosotros debido a que somos creados por Él, alcance su perfecta semejanza. Esto está expresado de varias maneras, tanto por la Escritura como por los Padres de la Iglesia, en términos de adopción, de filiación, de deificación o de herencia del Reino. ¿Es preciso recordar que se trata del fin mismo de la creación del hombre? He aquí cómo san Ireneo de Lyon lo resume en una célebre fórmula: “El Verbo encarnado se ha hecho hombre y el Hijo de Dios (se ha hecho) hijo del hombre para que el hombre comprenda el Verbo de Dios, y, recibiendo su adopción, se convierta en hijo de Dios” (13). “Este resumen de la Historia santa, retomado con variantes en todas las épocas, está en la base de la enseñanza espiritual del Oriente cristiano” (14).

Por otra parte, ¿no es todo el Evangelio el anuncio del Reino? Ahora bien, revela Cristo, el Reino no está “aquí” ni “allá,” “está en vosotros” (Lc. XVIII:21). Este “en vosotros” es precisado por la Escritura apostólica como siendo el hombre interior o “el hombre secreto del corazón.” Las parábolas evangélicas nos enseñan en efecto que el corazón es el campo en el que está escondido el tesoro, donde está sembrada la semilla de mostaza, la masa que crece gracias a la levadura de la Palabra y del Espíritu, el interior de la copa que debe ser limpiada, el receptáculo de la perla... En suma, el corazón es el “lugar” humano de Cristo y del Espíritu Santo. San Pablo, en particular, rogaba al Padre que el Espíritu “fortifique en vosotros el hombre interior, y que Cristo habite en vuestros corazones por la fe” (Ef. III:16-17), pues “Dios nos ha marcado con su sello y ha puesto en nuestros corazones las arras del Espíritu” (II Cor. I:22). Estas “arras del Espíritu” son las del Reino (es conocida la variante de la segunda petición del Padre Nuestro: “que tu Espíritu descienda sobre nosotros,” en lugar de “venga a nosotros tu Reino,” tal como la refieren ciertas versiones de Lc. XI:2, y, en especial, san Gregorio de Nisa).

Se comprende así que el corazón del hombre sea el hogar de su actividad espiritual para conquistar el Reino y, especialmente, que sea como la cámara mística de la inteligencia. Se comprende además que los tesoros que oculta no deban ser entregados a los cerdos, es decir, a los demonios, y que sea muy naturalmente así el objeto de sus constantes ataques. Dimitri Karamazov expresaba esta profunda intuición de Dostoïevski: toda la historia de la humanidad es la lucha de Dios contra el diablo, y el campo de batalla es el corazón del hombre.

Comprendemos ahora mejor lo que los Padres ascetas nos dicen acerca de la identidad entre *gnôsis* y *agapè*: en el estadio de la santidad o de la perfección, la inteligencia es amante y el corazón es noético. Y también, en la práctica, que una acción purificadora y exorcista (inaugurada para siempre por el bautismo) deba ser constantemente ejercida tanto sobre el *nous* como sobre el *kardia*. En efecto, para el “atleta espiritual,” la simple observación de los preceptos no es suficiente para iluminar el espíritu. “Las energías de los preceptos no bastan para curar perfectamente a las potencias del alma si las contemplaciones que les corresponden no se continúan en el intelecto” (15). Dicho de otro modo, si la *praxis* ha conducido a una *theôria*, es necesario todavía verificar la conformidad de la visión con los preceptos, con la “curación” o con la pureza del alma; y, para ello, hacer pasar el contenido de la contemplación por la criba intelectual de la verdad. Este criterio, a nuestro alcance, es el dogma (entendido como ha sido dicho anteriormente). En realidad, la inteligencia y el corazón proceden constantemente a una mutua verificación por la fe, ya que Dios no es solamente Logos, sino también Pneuma, a saber: amor.

En cuanto al *nous* (del que es menos incómodo hablar), el amor contribuye a purificarlo liberándolo primero de su imaginación fantasmagórica, es decir, corporal. Lo cual no significa que se despoje de las *imágenes* válidas, de los tipos y de los símbolos (en especial, los iconos pueden mediatizar la contemplación). El corazón libera sobre todo a la inteligencia de la multiplicidad y del racionalismo, de los conceptos, es decir, de la “idolatría de las ideas.” “Todo

concepto formado por el entendimiento para tratar de alcanzar y cercar a la naturaleza divina no sirve más que para fabricar un ídolo de Dios y no para hacerlo conocer” (16). “Es gracias al amor, recuerda Evagrio, que la inteligencia ve al amor primero, a saber, a Dios” (17). En este sentido, conviene invertir la famosa fórmula de Leonardo de Vinci: “Un gran amor es hijo de un gran conocimiento. Nosotros, cristianos de Oriente, podemos decir: una gran conocimiento es hijo de un gran amor” (18).

Naturalmente, este conocimiento de la fe se manifiesta mediante las obras. Éstas no son una justificación, sino una consecuencia necesaria. La gnosis agápica no puede dejar de ser seguida por una acción “caritativa,” puesto que la gnosis divina incluye el conocimiento de los seres, y su impregnación por el Espíritu permite al hombre descubrir el *logos* de las cosas. En un grado determinado de profundidad (o de altura), la sabiduría humana inspirada discierne la sabiduría del cosmos (19). Y, por su fundamento sofiánico, las criaturas revelan al Creador. Entonces, el hombre, consciente de la sabiduría común de todo lo creado, puede actuar y reaccionar *en el momento oportuno*.

Así, en los objetos de su visión o de su audición, y tanto por su conocimiento *pragmático* como por su conocimiento *teórico*, el sujeto que contempla reconoce a Aquel que es el fundamento de todo ser, el Sujeto supremo, “Dios todo en todos” (Ef. I:23; IV:10; Col. III:11). “El amor une al alma con las virtudes mismas de Dios al buscar por el sentido noético el (sentido) invisible” (20). La contemplación establece una relación personal entre un yo y el Yo. La inteligencia noética, imagen de Dios, no sale de sí misma, no cae en “éxtasis”; por el contrario, alcanza el más alto grado de conciencia de sí, tal como ya habíamos hecho notar, justamente porque es propulsada por el impulso personal del corazón, que jamás ama más que a algo, y nunca a lo anónimo o lo abstracto. El contemplador se aproxima a un estado de visión inmediata de sí mismo y del Ser, al cual alude san Pablo: “Conoceremos como somos conocidos” (I Cor. XIII:12), un estado al cual no llegaremos sino después de la resurrección.

Tal es la grandiosa empresa de los Padres espirituales. Es también peligrosa, pues “para aquellos que todavía son jóvenes y no están aún firmemente establecidos desde hace tiempo en el ejercicio (*ergasia*, el trabajo) de las virtudes... esta contemplación es fuente de orgullo y de ruina” (21), una advertencia formulada desde Orígenes, Dídimo, Evagrio... Por ello, insiste Nicetas, “quien ha decidido filosofar (tratar con sabiduría) sobre las cosas divinas y humanas, necesariamente debe poseer una doctrina ortodoxa y una vida honorable y pura... Así, la palabra se desarrollará sin obstáculo y la obra confluirá con la palabra” (22).

La acción que ha implicado la obra de la contemplación, que llega así a su cima gracias a la potencia del Verbo y del Espíritu, en sinergia con una larga y perseverante práctica del hombre, no cesa, tal como ya se ha indicado. Por el contrario, tiende a intensificarse y a ganar en eficacia. Y ello según dos direcciones, hacia el interior y hacia el exterior. El contemplador ha adquirido en efecto la “ciencia de los seres,” *gnôsis tôn ontôn* o *theôria physikê*, incluida la suya propia. Referida a las criaturas, es decir, a las entidades relativas y finitas de la naturaleza, esta ciencia puede alcanzar un cierto grado de perfección. En este caso, la ignorancia queda limitada. Ello significa que el conocimiento de lo visible, e incluso de las funciones psico-somáticas, es lo bastante seguro como para requerir y justificar una acción exterior sobre el mundo y sobre el prójimo. Desapegado de sus propias pasiones, dominando sus “fluctuaciones” y superando sus tentaciones (a pesar de todo inevitables), el visionario se despoja de sus conceptos parciales y de los juicios sentimentales y fragmentarios que atomizan y oscurecen el discernimiento. Cuanto más se acerca a Dios, más se santifica y se deifica, y más su imagen divina se hace semejante y el amor de Dios ilumina su inteligencia y es más capaz de evaluar la multiplicidad real con el criterio de la verdad simple. Hacia sus hermanos puede ser no solamente confesor, sino también padre espiritual, “anciano,” *geron*, guía esclarecido por una sabiduría que la compunción y la humildad han hecho inalterable y por un saber que la gnosis y el amor han hecho clarividente y fructífero. Puede entonces legítimamente actuar sobre su prójimo para conducirlo a los bienes y hacerle expandir en el mundo la luz que habita en él. Testigo actual de la proximidad del Reino, cumplirá una misión de transfiguración cósmica.

En cuanto a su vida interior, su actividad carece ya de límites: el conocimiento de Dios, *gnôsis theou* o *theologia*, es infinito. Lo cual entraña una ilimitada ignorancia, tal como indica Evagrio a imitación de sus maestros en teología, san Basilio y san Gregorio de Nacianzo (23). Habiéndose hecho “partícipe de la naturaleza divina” (II P. I:4), su inteligencia se alberga en el corazón y su conocimiento es amor; y viceversa (24). Penetra así en lo incognoscible, y su ignorancia deviene “docta.” Mediante sus dos acciones, la interior y la exterior, se asocia a la actividad de las potencias incorpóreas, no sólo en la obra de la glorificación del Altísimo, sino también en la misión de transformación del mundo, a saber: en la economía de la salvación, a fin de que la buena voluntad de Dios se cumpla sobre la tierra así como se cumple en el cielo. Contribuye así a realizar la tercera petición del “Padre Nuestro.” “Sin estar en el cielo, concurre con las fuerzas celestiales al incesante canto; y, manteniéndose en la tierra, como un ángel, conduce a todas las criaturas a Dios” (25).

Pero entonces, ¿qué es de nosotros, de los “simples”? Si no tenemos la determinación, o la fuerza, o el tiempo, o la perseverancia de ascender a estas alturas embriagadoras (que en realidad son cumbres de la “sobriedad espiritual”), o si nuestra misión en este mundo es diferente (y hay tantas como individuos), ¿debemos limitarnos a una ignorancia en absoluto docta, a una especie de agnosticismo larvado o de “fe del carbonero” (¿por qué no se habla jamás de la fe del universitario, por ejemplo?), resignándonos a la nostalgia o al olvido de lo inaccesible, sustentándonos con un escaso alimento espiritual? ¿Acaso no aspiramos todos a recibir “las arras del Espíritu” para que nuestra vida alcance un máximo posible de consistencia y de coherencia en vistas a su finalidad, el Reino? ¿Y no experimentamos, poco o mucho, tarde o temprano, “el deseo ardiente de sobrevestir nuestra habitación celestial,” pues sabemos o presentimos indudablemente que poseemos una que nos está reservada y que nos espera, “a fin de que lo

mortal sea absorbido por la vida" (II Cor. V:1-4)? ¿Deberemos renunciar a ello, a falta de consagrar toda nuestra existencia al seguimiento de una contemplación quizá electiva? ¡No!

Si bien no todos poseemos la visión directa de los misterios celestiales, sabemos que la fe es "un medio de *conocer* realidades que no se ven" (Heb. XI:1). Y si bien "no os habéis acercado a una realidad palpable," como hizo Moisés, "os habéis llegado a la Jerusalén Celestial y a la compañía de muchos millares de ángeles... y a Dios... y a los espíritus de los justos hechos perfectos, y a Jesús, el Mediador de la Nueva Alianza" (XII:18-24). Y, puesto que, por Jesús, hemos *recibido* un "reino inamovible" (XII, 28; cf. X, 10, 14, 19), el apóstol visionario nos exhorta a ofrecer sin cesar "un sacrificio de alabanza, el fruto de los labios que confiesan su nombre" (XIII, 15), a elevar "plegarias, oraciones, súplicas, acciones de gracia," pues esto es "bueno y agradable a los ojos de Dios, nuestro Salvador, que quiere que *todos* los hombres sean salvados y alcancen el *conocimiento de la verdad*" (I Tim., II, 1, 3-4). Tampoco olvidemos la promesa atestiguada por la Escritura nueva y antigua: "Todos serán instruidos por Dios" (Is. XI:9; LIV:13; Jer. XXXI:33-34; Jn. VI:45). Tal es la función de la *liturgia*.

La contemplación no es sino un acercamiento a la salvación. Y si constituye un privilegio de *happy few*, la salvación no es *eine private Sache*: se ofrece a la libertad y a la voluntad de todos los hombres.

Aún aquí, además de los preceptos generales que son de todas formas inamovibles, abundan las afirmaciones de la Escritura, como las que acabamos de recordar, y los hechos dogmáticos. Hay uno que prevalece sobre todos: el Dios-Hombre, "el iniciador de la fe y el que la lleva a su cumplimiento" (Heb. XII:2), nos ha prometido él mismo, y "él es fiel" (X:23), que cada vez que "dos o tres" se reúnan en su nombre, él estará entre ellos (Mt. XVIII:20). Si la salvación consiste en unirnos a Dios, Cristo nos afirma que es posible por la oración; y nos asegura su presencia "real." Y cuando nuestra plegaria culmine en la liturgia eucarística, Cristo no solamente estará "entre" nosotros, sino *en* nosotros. Mucho más: "Éste es mi cuerpo..." y la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, y nosotros somos sus miembros. La comunión provoca un proceso inverso al de la alimentación ordinaria: nosotros no asimilamos, sino que somos asimilados. Según una doctrina eucarística constante desde san Agustín y san Cirilo de Jerusalén hasta san Nicolás Cabasilas (siglo XIV), el sentido de la comunión, "remedio de inmortalidad" (san Ignacio de Antioquía) es hacernos "conformes," *symmorphous*, y también "concorporales," *syssomous*, con Cristo, como prefiguración del Reino a cuyo respecto se nos llama a hacernos "co-herederos" con él. En efecto, "si alguno está en Cristo, es una nueva criatura" (II Cor. V:17).

Esta condición no está reservada sólo a los anacoretas contemplativos. Y es un gran místico, san Simeón, quien nos lo proclama: "Tal es el estado al que debe llegar todo hombre que cree en el Hijo de Dios, pues él nos ha *dado el poder* de convertirnos en hijos de Dios (Jn. I:12); y, si lo queremos, no hay nada que nos lo impida (26). Pues es para esto que ha venido toda la economía y la condescendencia del Hijo de Dios, para hacernos partícipes de su divinidad y de su Reino (II P. I:4)" (27). Una vez más, Dios desea llegar a todos aquellos que invocan su nombre (y quizá a todos los demás, aunque no nos lo ha dicho más que a propósito de los fieles). Y éste es el objeto mismo de la *liturgia*.

Ello significa *prácticamente* que incluso aunque los misterios no sean vistos tal como lo son en la contemplación, su *sentido* aparece y su *energía* transfiguradora se actualiza invisiblemente en la liturgia. Dicho de otro modo, la *realidad* eficaz de los misterios contemplados se manifiesta espiritualmente en potencia en el corazón y en la inteligencia de quienes participan en la liturgia de la Iglesia y asumen, no la visión, sino la posesión o, más exactamente, el disfrute, es decir, su efecto. Se trata del aspecto *sacramental* de la liturgia. Realiza en el alma de los orantes lo que la contemplación hace ver y oír a los santos místicos. No tiene como finalidad la experiencia de la *theôria*, sino la experiencia existencialmente espiritual del sacramento. Y, como en la contemplación, las acciones conjugadas de lo divino y de lo humano, por incommensurables que sean, inauguran la plenitud del Reino.

De todas formas, y en general, incluso la *theôria* más concreta no es más que una profecía *in actu*, una anticipación de los "bienes futuros," de "lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni ha ascendido a corazón de hombre" (I Cor. II:9). Y, sin embargo, repitémoslo, esto que es invisible, inaudible e inaccesible, es lo que "Dios ha preparado para aquellos que le aman"; y "Dios nos lo ha revelado por el Espíritu" (9-10). La liturgia apunta justamente a *poner en marcha* sacramental o místicamente esta revelación para el hombre (luego para el universo creado, incluidos los ángeles). Sólo el colegio apostólico, por la voz de su corifeo, san Juan el Teólogo y el Visionario, podía decir que había "oído, visto y palpado" el Logos (I Jn. I:1). A partir de la Ascensión, la cualidad de la visión, incluso entre los más perfectos de los místicos, es radicalmente diferente de la de los apóstoles. Éstos han sido los testigos directos. Las generaciones cristianas que les han seguido, incluidos los contemplativos, no son más que testigos de los testigos, por la fe y las obras, y los últimos de ellos son los que les han transmitido la tradición. La liturgia es el testimonio más completo y más vivo que podemos encontrar.

Ahora bien, la finalidad de la creación, revelada por el propio Verbo creador, y a la que la *theôria* percibe noéticamente, no es modificada ni anulada ni tampoco perdida por ello. Se trata siempre, para el hombre, de ser deificado, es decir, de unirse a Dios haciéndose "concorporal" con el Dios-Hombre y "coheredero" de los "bienes" con el Hijo, de "todo lo que Dios ha preparado para aquellos que le aman" (y que, así, le conocen). También Dios les ha dado la vía que a ello conduce: la de la participación en su propia naturaleza. Es la vía actualizada por la Eucaristía.

El Padre espiritual al que ya hemos citado lo atestigua con sencillez: "Estos bienes eternos... no están en una elevada fortificación... ni ocultos en algún abismo... están a tu alcance y delante de tus ojos... ¿Qué son?... Es el cuerpo mismo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo." Así, pues, "hazte santo por la práctica de los preceptos de Dios y toma parte en los santos misterios... La vida eterna es la participación en los misterios" (Simeón, *op. cit.*, I, 430-435).

Se constata la relación ontológica entre la acción personal de la contemplación y la “obra común” del culto; tienen el mismo objetivo: la unión con Dios. Los diferentes oficios cotidianos constituyen otros tantos grados que el fiel escala para elevarse hasta la celebración del misterio. A lo largo de la noche y del día, se traslada de las tinieblas originales de la creación, del pecado, a la iluminación del Reino, es decir, desde la vísperas, que abren el ciclo litúrgico circadiano, a las completas en maitines. A lo largo de la semana cumple el peregrinaje de los seis días de la economía de la salvación, que le lleva al Día del Señor, el séptimo del cumplimiento y, todos juntos, al Octavo Día de la vida nueva que no tendrá fin, cuando comulgue con Dios. En el año, sigue y revive de fiesta en fiesta las manifestaciones de la vida de Dios entre los hombres, hasta participar en el gran pasaje pascual de la muerte a la vida y a los dones del Espíritu Santo.

Todo esto es simbólico, escatológico y actual, no menos que dinámico, motivando y movilizándolo tanto a la inteligencia como al corazón, a la vez recapitulación de las obras de Dios, afirmación de las verdades de fe, purificación, ruego y obtención de la gracia, alabanza y glorificación. La contemplación, tanto como la acción litúrgica, tienen por motivo este versículo del Salmo L/LI que se recita en todos los oficios de maitines: “Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio; y renueva un espíritu recto dentro de mí.”

Si, por medio de una práctica interna diferente de la contemplación, la liturgia nos pone sin embargo en contacto con los bienes divinos por su proclamación dogmática y por su operación sacramental, es porque Dios, “fiel a su promesa,” está realmente presente, aunque de manera mística, cada vez que una asamblea de fieles le invoca, aunque sean sólo “dos o tres,” o diez mil; y porque el descenso renovado del Espíritu Santo, su epiclesis pentecostal, hace posible y eficaz esta presencia. Así, por la liturgia, la Iglesia realiza su propio ser *in via* durante el eón de gracia de este mundo, esperando, profetizando y anticipando el eón eterno del Reino. “Haced esto en conmemoración mía hasta que yo vuelva.” La Iglesia se proclama y se actualiza como la Novia a punto de convertirse en Esposa, evocada por el Visionario del Apocalipsis. Ella responde con su acción litúrgica a la llamada: “Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven,” (Ap. XXII:17).

Para hacerlo, la Iglesia pone en acción todos los medios que la naturaleza creada del hombre y las energías creadas de Dios ponen a su disposición. Primero (a diferencia de la contemplación, que se resuelve en silencio), la palabra, medio privilegiado de la Revelación y, por ello, de la religión cultural, desde que en el “principio” Dios ha hablado. Después, el sacramento, que es “el punto culminante de la vida de la Iglesia, el «lugar» en el que la tensión teantrópica, la sinergia de la epiclesis divina y de la anagogía humana alcanzan su máximo de realización, a saber: la participación de la naturaleza humana en la naturaleza divina” (28). Por otra parte, entre la palabra litúrgica y el acto sacramental, ¿hay una frontera cualitativa? ¿No es ya sacramental por naturaleza la oración, puesto que es el propio Espíritu Santo el que grita: *Abba*, Padre, y quien “intercede por nosotros con gemidos inefables,” haciéndonos “hijos adoptivos” y “herederos de Dios” (Rom. XIII:15-26)? Toda palabra litúrgica (himnos, lecturas escriturarias, predicación, plegarias...) es por sí misma una operación mística. No olvidemos que el latín *sacramentum* traduce el griego *mystèrion*, tal como han precisado Tertuliano, Ambrosio, Agustín... y que deben asimilarse en “sacramento” su sentido secreto y su sentido operatorio.

Por lo demás, el papel del discurso en el culto no consiste en discutir, cuestionar o demostrar dialécticamente, sino en proclamar y *demonstrar*, en introducir a la realización sacramental, en describir los efectos y dar gracias. El culto es la proclamación por la Iglesia de las verdades de la fe, que la hacen ser lo que es. Pero ella está en devenir. De ahí la repetición “siempre y sin cesar” de su oración como acción necesaria de todos, surgida de la Revelación, nutrida por la contemplación de unos pocos. Por su carácter epifánico (al hacernos revivir en las fiestas los grandes acontecimientos de la vida terrenal de Cristo, de su Madre, de los santos, testimonio de la Iglesia), por su carácter discursivo (enunciado, comentario de la doctrina) y por su elemento místico (asimilación de la presencia de Dios en la eucaristía), la liturgia es “el sacramento de la verdad.” Une a la Iglesia con aquel que es la Verdad, por la potencia del Espíritu de la Verdad, según la voluntad y en el amor del Padre. Como ya hemos dicho, es la Iglesia una realización efectiva del misterio en el que participa el contemplativo por su gnosis noética y agápica. Resulta de ello que no podría separarse la *praxis* de la *theologia*, ni el dogma de la mística, ni en la liturgia ni en la contemplación. Tanto una como otra son necesaria y naturalmente acción, una común, colegial, la otra individual; pero ambas son esencialmente eclesiales, pues el misterio único participado es el de la Iglesia. “Si el cuerpo de Cristo es la Iglesia y la cabeza de este cuerpo es Cristo, que modela el rostro de la Iglesia según su propio carácter, quizá es por ello que los amigos del Esposo mantienen firme el corazón al contemplarla, pues claramente han visto en ella a lo invisible” (29).

Apenas nos queda tiempo para ilustrar todo esto. Mencionaremos dos o tres ejemplos sacados de la liturgia tal como la celebran los ortodoxos desde hace más de mil años. Primero, en cuanto a la proclamación de la verdad, tomemos el ejemplo del dogma escatológico (y por supuesto trinitario): “Venga a nosotros tu Reino.” Además de que el Padre Nuestro es naturalmente pronunciado en todos los oficios y en la liturgia eucarística, éste comienza con la invocación: “Bendito sea el Reino del padre, del Hijo y del Espíritu Santo.” Y la mayoría de las oraciones concluyen con una proyección “por los siglos de los siglos.” A propósito de la noción de Cristo como luz del mundo, hay “momentos” litúrgicos que hacen particularmente evidentes sus aspectos a la vez místicos e inmediatos: la doxología de los maitines (oficio por excelencia de la luz) comienza con: “Gloria a ti, que nos *muestras* la luz,” y termina así: “En tu luz *veremos* la luz” (Salmo XXXV:10); por su parte, el oficio de prima concluye con esta oración (Sarmon sobre Jn. VI, 9): “Oh, Cristo, luz verdadera que ilumina y santifica a todo hombre de este mundo, que brille sobre nosotros la luz de tu rostro, a fin de que en ella *veamos* la luz inaccesible...”

La fiesta de la Natividad es su demostración anual, y el himno propio de Navidad no deja de indicar su aplicación concreta a la verdadera gnosis, sean cuales sean los medios empleados: “Tu nacimiento, Cristo nuestro Dios, ha hecho irradiar en el mundo la luz del *conocimiento*. Por ella, en efecto, aquellos que servían a las estrellas (los Magos) han aprendido de una estrella a adorarte, Sol de Justicia, y a reconocerte como el Oriente de lo alto. Señor, gloria a ti.” Este tema será muchas veces retomado y comentado en las celebraciones para hacer resaltar tal o cual aspecto. He aquí aún, en referencia a la gnosis (al mismo tiempo que se afirma el hecho dogmático de que la luz del Logos es la de Dios, luego es trinitaria): “La triple luz, Señor... proyéctala con clamorosas revelaciones en nuestra *inteligencia*, a fin de apartarnos de la ilusión espiritual que desvía (la falaz y divisora *planitud*) y de guiarnos a la deificación unificadora” (30).

Constatamos una vez más que el objeto de la mística y el de la liturgia se confunden, incluso aunque no se alcancen del mismo modo. Es por ello que no podría decirse que una precede a la otra. De hecho, si bien son modalmente diferentes, son no obstante ontológicamente indivisibles.

En fin, en cuanto a la acción, bajo una forma u otra, puede decirse que es continua en la liturgia, no sólo en el dominio del intelecto y del sentimiento, según el desarrollo de la palabra por las lecturas, las oraciones y los himnos, sino también en el dominio físico, por la sucesión de los movimientos y de los gestos simbólicos y rituales. Por ejemplo, tal como advertía san Basilio, “cada vez que nos arrodillamos y que nos levantamos, mostramos *in actu* que el pecado nos echa por tierra, y que el amor de nuestro Creador por los hombres nos conduce al cielo” (31). En primer lugar, la liturgia incita a la *conversión*, movimiento por excelencia, condición primera de la vida según la verdad religiosa, sobre la cual tanto insisten todos los místicos. ¿Debe recordarse que es el tema de la primera predicación de Cristo (Mc. I:15; Mt. IV:17), la misión que confía a los discípulos (Lc. XXIV:47) antes de dejar este mundo en la Ascensión, la respuesta apostólica a la multitud que, con “el corazón compungido,” pregunta “¿qué haremos?” (Hch. II:37)? Las primeras palabras de todos los oficios apelan ritualmente a los fieles a la conversión, al mismo tiempo que la simbolizan: “Venid, adoremos y arrodillémonos ante Dios nuestro Rey.”

Estos tres verbos “no nos invitan simplemente y de manera abstracta a “orar,” sino a efectuar concretamente dos acciones consecutivas: la de desplazarnos y la de ponernos luego en estado de adoración activa, para realizar nuestro “culto lógico.” Este movimiento no es en efecto aquel que consiste en desplazarnos de un punto a otro en el espacio tridimensional de nuestra existencia física. Estriba en abandonar un lugar de densidad espiritual mínima (aunque no nula, pues en tal caso la llamada no sería escuchada) para encaminarnos hacia un lugar de densidad espiritual más fuerte, incluso máxima (aunque no total, pues sería el propio Reino del Espíritu), es decir, hacia la Iglesia, ella misma *in via*, cuyo fin es precisamente ese Reino, con el cual coincidirá cuando «la medida sea alcanzada» y su movimiento culminado” (32), pues entonces vivirá de los “bienes” que sólo algunos de sus miembros habían contemplado hasta entonces (32a). Con las primeras palabras de su liturgia, la Iglesia llama a todos sus miembros (a saber, a sí misma) a comenzar, a recomenzar un proceso escatológico siempre renovado *hic et nunc*, hasta el “momento” en el que el culto temporal se haya convertido en la liturgia eterna, de la que “Dios mismo es el Templo” (Ap. XXI:22), siendo ya perfecta su unión con el hombre.

La liturgia presenta además una ventaja inapreciable con respecto a la contemplación: ella es *cierta* y es *segura*. No implica los peligros que amenazan la vía solitaria de la contemplación. Está exenta de la parte de aventura que representa siempre en sus inicios y a veces en sus conclusiones una excursión mística al más allá. Ninguna desviación subjetiva, ninguna ilusión extática, de arrebató intelectual. No contiene sino la expresión de la fe de la Iglesia, “columna y fundamento de la verdad” (I Tim. III:15). En fin, si los demonios pueden hallar acceso a ella, al menos a su periferia, son impotentes, no obstante, pues son exorcizados por la potencia de la presencia del Señor. Y los que participan en la liturgia permanecen indemnes durante tanto tiempo como se hallen en la energía teantrópica y sacramental de la oración de la Iglesia.

En resumen, dinamizando el entero organismo del hombre por el Logos y el Pneuma, su alma, su inteligencia, su corazón y su cuerpo, la liturgia constituye el “lugar” de un reencuentro energético, de una retro-acción o de una sinergia entre Dios y el hombre. Es la “ocasión” de la fe en acto o de la contemplación aplicada. El aspecto propiamente litúrgico de esta acción cesa en el momento de la “despedida,” cuando los fieles retornan al mundo, pero su efecto operatorio y sacramental de santificación debe seguir siendo el motor de su comportamiento, de su *politeia*, conforme a la verdad vivida.

No sabríamos concluir de una manera más significativa esta aproximación a nuestro tema que con este canto del Jueves Santo, antes de la comunión: “Venid, fieles, el Verbo ha ascendido y nosotros somos enseñados por él... venid a la alta estancia a gozar de la economía del Señor y de la Cena de inmortalidad.”

## Notas

1. San Simeón el Nuevo Teólogo, *Traitées théologiques et éthiques* I, SC 122, París, 1966; *Éthique* I, 12, p. 307.
2. Cf. *Dogme et Mystique*, en *Contacts*, nº 120, 4º trim., 1982, París; *Le Service de la Vérité*, en *Contacts*, nº 91, 3º trim., 1975.
3. Cf. Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, París, 1958, pp. 261-263.
4. I, 62; VI, 1, 2 y otros.
5. Doroteo de Gaza, siglo VI, *Instrucción* I, 12-14; *Oeuvres spirituelles*, SC 92, París, 1963, pp. 165-169.
6. Simeón, *op. cit.*, *Éthique* I, 1, pp. 395-440.
7. Sócrates, citando el *Gnóstico* de Evagrius, en *Hist. Eccles.*, IV, 23; PG LXVII, 1520 A.
8. *Mistagogía* V; trad. M. Lot-Borodine, *Irénikon* 13 (1936), 15 (1938), y en *Initiation chrétienne* (A. Hamman), París, 1963, pp. 260-266.
9. *Catéchèses* III; SC 113, París, 1965; *Catéchèses* XXV.

10. *Praktikos*, 84; SC 171, París, 1971.
11. *Catéchèses XXV*, *ibid.*
12. *Éthique III*; SC 122, pp. 403 ss.
13. *Adv. haer.* III, 19, 1; PG VII, 939 B; SC 34 (1952), p. 332; III, 16, 3; *ibid.*, 922 BC; SC, p. 282.
14. Th. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Roma, 1978, p. 333.
15. Evagrio, *Praktikos*, 79; l. c. p. 667.
16. San Gregorio de Nisa, *Vie de Moïse*; SC 1, París, 1941, p. 112.
17. *Carta 56*; ed. Frankenberg, p. 605.
18. B. Vycheslavtsev, *El corazón en la mística cristiana y en la mística hindú*, en *Pout'*, París, 1929 (en ruso).
19. Cf. san Basilio el Grande, *Hom. in princip. Prov.*; PG XXIX, 388 C.
20. Diádoco de Fótica (+ c. 486), *Oeuvres spirituelles*, SC 5 bis, París, 1966, cap. I, p. 85.
21. Nicetas Estétatos (+ c. 1090), *Sobre el paraíso noético*, 35; *Opuscules et lettres*, SC 81, París, 1961.
22. *Profesión de fe*, 1; *ibid.*, p. 444.
23. *Chap. gnostique I*, 71; III, 63; en *Praktikos*, *op. cit.*
24. Gregorio de Nisa, *De l'âme et de la résurrection*, PG XLVI, 96 C; cf. Spidlik, *op. cit.*, pp. 328-331.
25. San Gregorio Palamas, *Des Passions*, PG CL, 1081 AD; cf. Gregorio Nacianceno, *Hymne au Christ*, PG XXXVII, 1327.
26. San Basilio, *Sur le baptême*; PG XXXI, 437 B.
27. Simeón, *op. cit.*, *Éthique III*; SC 122, 1. p. 385-390.
28. Cf. C. Andronikof, *Dogme et liturgie*, XXV<sup>e</sup> Conférence Saint-Serge, Éd. Liturg., Roma, 1979.
29. San Gregorio de Nisa, *Homélie VIII sur le Cantique des Cantiques*; trad. de M. Canévet, *La Colombe et les ténèbres*, París, 1967, p. 118.
30. Texto de san Teodoro Estudita, siglo VIII, 9<sup>o</sup> oda del canon de maitines, martes de la segunda semana del carisma.
31. *Traité du Saint-Esprit*; SC 17, cap. 27, p. 238.
32. Cf. C. Andronikof, *La dynamique de la parole et la liturgie*, en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Roma, 1978, p. 13-29.
- 32a. [Todo este párrafo no aparece en la traducción de Edicep].