

## ESPIRITUALIDAD ORTODOXA.

### 1. FUNDAMENTOS DE LA ESPIRITUALIDAD ORTODOXA.

#### 1.1. Antropología de la deificación

##### 1.1.1. Introducción.

Para la Teología occidental la esencia y la existencia de s se identifican. Dios es *lo que tiene*, lo que fluye lógicamente de la simplicidad absoluta del principio, y por eso mismo, prohíbe separar la esencia de las energías. Desde esta perspectiva, la finalidad de la vida cristiana no puede ser ~ que la *visio Dei per essentiam*. Al excluir todo modo de penetración de las esencias divina y humana, el *tertium datur*, es decir, la deificación se declara imposible. El hombre está ordenado a la beatitud y todo tiende en él hacia gracia de la *visio beata*. La antropología occidental aparece esencialmente *moral*. Anclada en el Bien supremo aspira a ganarlo por unas acciones meritorias en el orden de las operaciones de la Iglesia militante para conquistar el mundo.” Oriente, aunque la teología refracte el misterio indecible a través del prisma del pensamiento, la esencia de Dios permanece trascendente. Incluso los ángeles, que se bañan en la «trisolara», no tienen acceso a ella. La mano de Yavé oculta el rostro «que nadie puede ver sin morir». Toda tentativa, es, de «definir» a Dios está condenada a muerte. Es por que Dios concede su visión refutándola, comenta san Gregorio de Nisa.” «Ver a Dios por la espalda» (Ex 33, 23), significa contemplar sus operaciones, sus energías, nunca su esencia. La distinción en Dios entre la esencia y la energía -distinción fundamental ya para san Basilio<sup>21</sup>, y a continuación para san Dionisio,<sup>217</sup> san Juan Damasceno,<sup>218</sup> san Gregorio Palamiita—<sup>21</sup> no toca en modo alguno la simplicidad divina; simplemente, es un concepto que para los Orientales no está sujeto a las leyes de la lógica. Dios en sí está por encima de concepto del ser, y los atributos que le son inherentes mente, no lo expresan necesariamente y no pueden en o alguno objetivarlo. Esta distinción es el fundamento la *théosis*, el estado deificado del ser humano, su neumatización por las energías divinas. Responde a la destinación de estas energías que se han de manifestar en un lugar orme a su presencia, y al destino del hombre de transmutarse en su luz.

Así la antropología ortodoxa no es moral, sino *ontológica*; es la *ontología de la deificación*. No está articulada en la conquista de este mundo, sino en el «rpto del Reino de Dios», transformación interior del mundo en Reino, su iluminación progresiva por las energías divinas.

La Iglesia aparece entonces como este lugar de la metamorfosis por los sacramentos y el culto, y se revela esencialmente como eucaristía, la vida divina en lo humano, la epifanía y el icono de la realidad celeste. Bajo este aspecto de *Ecclesia orans*, la Iglesia sacraliza y santifica más que enseña.

Los Padres profundizan la «filiación» paulina en la interpretación de san Juan: el hijo es aquel en quien Dios establece su morada, es la «inhabitación» de lo divino. El Espíritu Santo nos conduce al Padre en Jesucristo, haciéndonos «concorporales» (Ef 3, 6), imagen que brota claramente de la eucaristía. San Cirilo de Jerusalén coloca un acento muy fuerte sobre el hecho que los participantes en la Comida (Cena) «fermento y pan de inmortalidad» se hacen «*co-carnales*», *consanguíneos* en Cristo. La oración de san Simeón Metafrasto, leída de la divina Comunión, lo subraya: «Tú que me has dado voluntariamente tu carne en alimento, Tú que eres un fuego que consume a los indignos, no me quemes, oh Creador mío, antes bien deslízate en mis miembros, en todas mis articulaciones, en mis riñones y mi corazón. Consume las espinas de todos mis pecados, purifica mi alma, santifica mi corazón, fortifica mis piernas y mis huesos, ilumina mis cinco sentidos y establéceme completamente en tu amor.» El hombre queda «cristificado», «el limo recibe la dignidad regia... se transforma en sustancia del rey».<sup>220</sup>

Hay una estrecha correspondencia entre el itinerario sacramental y la vida del alma en Cristo.<sup>221</sup> La iniciación por el bautismo y la unción se perfecciona en la eucaristía y coincide con la cumbre de la elevación mística: la *théosis*. Una y otra se esclarecen recíprocamente, presentan el mismo suceso, místicamente idéntico. Es aquí donde se aplica la regla áurea de todo el pensamiento patristico: «Dios se hace hombre para que el hombre llegue a ser dios» y donde se llega al corazón mismo de la espiritualidad ortodoxa: «El hombre llega a ser por la gracia lo que Dios es por la naturaleza.»<sup>222</sup>

La vida ascética conduce a la *théosis* por medio de la ascensión gradual, trepando por los peldaños de la «escalera del Paraíso». Por el contrario, la vida sacramental ofrece la gracia instantáneamente. Una homilía de san Juan Crisóstomo, leída durante los maitines de Pascua, expresa bien esta sobreabundancia sin medida: «Entrad pues todos en la alegría de vuestro (maestro) amo: recibid la recompensa, los primeros como los segundos, ricos y pobres alegraos a una; los sobrios, los perezosos, honrad este día; los que habéis ayunado y los que no habéis ayunado, regocijaos hoy... el festín está a punto; participad todos.» Según el mismo autor, ~ en la eucaristía Cristo «disuelve en nosotros la realidad celeste de su carne», nos la infunde; y todos los espirituales insisten sobre el «fuego» que consumimos en la sana Comunión. El «Yo he venido a traer fuego sobre la tierra» habla justamente de esta llama eucarística.

Como el pan y el vino, el hombre se convierte en una parcela de la naturaleza deificada de Cristo. El fermento de inmortalidad y el mismo poder de la resurrección se une nuestra naturaleza, y las energías divinas la penetran.<sup>224</sup> Se puede afirmar que la vida ascética y mística es una toma de conciencia, cada vez más plena, de la vida sacramental.

Su descripción bajo la misma figura de las bodas místicas muestra la idéntica naturaleza de las dos.

### 1.1.2. La antropología litúrgica o doxológica<sup>225</sup>

La concepción ortodoxa no conoce rupturas: se da la pluralidad de planos y de eones, pero siempre con una misterio-continuidad y una estrecha correspondencia. Incluso en la historia universal ve un fenómeno religioso, pues la liturgia llama al paganismo «Iglesia infecunda, estéril», pero Iglesia. ¡a imagen muy familiar a los Padres, cuando hablan de la caída, es la integridad «rota en pequeños pedazos por el pecado».<sup>226</sup> En su paciencia infinita, Dios pasa el tiempo empezando de nuevo, «pegando» las parcelas esparcidas, para reconstituir la unidad inicial. Esto da a los Padres una idea a en consecuencias para la historia de las religiones y la mistología: hablan de las «visitas» del Verbo, antes de su encarnación, a mundos religiosos ajenos a la revelación; el Verbo manifiesta así de una manera aún más *kenótica*, más oculta, en la Iglesia invisible, Iglesia pagana extrabíblica.

La continuidad de los planos acerca los mundos angélico humano y esta proximidad tan íntima de las fuerzas celestes ayuda a pasar del proyecto a la obra, del vacío a la plenitud carismática, *gratia plena*, y condiciona la antropología hagiofánica<sup>227</sup> bajo sus aspectos litúrgico y doxológico.

La «pequeña» y la «grande entrada», en el momento del oficio divino, se acompañan con el cortejo de la jerarquía de los ángeles. El hombre se asocia a su canto, primero en el *Trisagion*: «Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal»: El Padre, fuente de santidad, el Santo; el Hijo, el Fuerte, el que triunfa de la muerte; el Espíritu Santo, el Vivificante, sople de vida. Y el segundo canto, el *Sanctus*, resume el tema de la anáfora, la adoración eucarística trinitaria; el ministerio humano y el ministerio de los ángeles se unen de nuevo en el mismo impulso de oración: «*Santo, Santo, Santo* es el Señor de los ejércitos. El cielo y la tierra están llenos de tu gloria.» «Sed santos», «sed perfectos» designan el mismo pleroma, el contenido positivo del siglo futuro lleno de gloria e incoado aquí abajo. Un santo no es un superhombre, sino el que encuentra y vive la verdad de hombre como ser litúrgico. La definición antropológica encuentra su expresión más exacta y plena en la adoración litúrgica: el ser humano es el hombre del *Trisagion* y del *Sanctus*: «Cantaré a mi Dios mientras viva.» «El abad Antonio, que vivía en la soledad, conoció un día por una visión, que un hombre de una santidad igual a la suya ejercía en el siglo la profesión de médico; había dado a los pobres todo lo superfluo y, uniéndose al coro de los ángeles, cantaba todo el día el *Trisagion*.» ~ Por esta «acción» es «colocado aparte», hecho santo. Su única preocupación, su único «trabajo» es cantar a su Dios. «Y todos los ángeles... los ancianos y los cuatro animales... se prostraron ante el trono, con el rostro en tierra, y adoraron a Dios, diciendo: ¡Amén, Aleluya! Y llegó del trono una voz que decía: Alabad a Dios todos sus servidores» (Apoc 7, 11 y 19, 4). La imagen que con mayor frecuencia se encuentra en las catacumbas, es la de una mujer en oración, «la orante»; representa la única actitud verdadera del alma humana. No basta con *tener* oración. Es preciso *convertirse en*, *ser* oración; construirse en forma de oración, transformar el mundo en templo de adoración, en liturgia cósmica. Ofrecer no lo que se tiene, sino lo que se es. Es un tema muy grato a la iconografía y que sintetiza el mensaje del Evangelio: *chaire*, «regocijaos y adorad... que toda criatura que respire, dé gracias a Dios». Es la maravillosa descarga del peso del mundo entero, de la pesadumbre del hombre mismo: «El Rey de Reyes, Cristo, avanza.» Es lo único necesario. «Representando místicamente a los querubines, cantemos a la vivificante Trinidad el himno tres veces santo, depongamos toda preocupación mundana para recibir al Rey de todas las cosas, invisiblemente escoltado por los ejércitos angélicos. Aleluya, Aleluya, Aleluya.» Como en el «amén, amén, amén» de la epiclesis, es el sello trinitario que volveremos a encontrar en el «reino, poder y gloria», doxología de la oración dominical. Este reino no llega solamente (el memorial litúrgico se *acuerda* del que viene). El tiempo litúrgico es ya la llegada, la parusía; y, para responder a su vocación de ser litúrgico, el hombre es carismático, neumatóforo: «Habéis sido sellados por el Espíritu Santo... y Dios se ha reservado (a éstos sellados por el Espíritu) para la alabanza de su gloria» (Ef 1, 14). No se podría precisar con mayor exactitud el destino litúrgico del hombre

La meditación patristica se orienta siempre hacia el *opus Dei*, hacia la eterna doxología. «Avanzo cantándote», exclama san Juan Clímaco y transparenta magníficamente la misma alegría que empapa la palabra tan alada de san Gregorio Nacianceno: «Tu gloria, Cristo, es el hombre, al constituirlo ángel y *cantor* de tu esplendor... Por Ti, yo vivo, hablo y canto... la única ofrenda que me queda de todas mis posesiones.»<sup>23-</sup> Y todavía san Gregorio Palamita: «Iluminado, el hombre alcanza las cumbres eternas... y ya aquí en la tierra se hace todo milagro. E incluso sin estar en el cielo, concurre con las fuerzas celestes en el canto incesante; permaneciendo en la tierra, como un ángel, conduce hacia Dios toda criatura.» La Iglesia es profundamente mistagógica; introduce «graciosamente» en las dimensiones del tiempo y del espacio litúrgicos; su unidad condiciona el culto que reproduce todos los momentos de la vida del Señor y hace participar a todos los fieles en ella; su milagro es su experiencia ofrecida todos: «Reunidos en tu templo, nos vemos en la luz de tu Oria celestial», canta la Iglesia.

## 1.2. El ascetismo

El «maximalismo escatológico» de la ascesis monástica muestra en la huida al desierto, una salida al encuentro de la Parusía, de todos aquellos a quienes quema la fiebre del Reino. La llamada del desierto, el poder irresistible de su atracción, se explica por tres razones principales: la liberación de toda empresa mundana; el combate directo> cara a cara, con los poderes demoníacos; la búsqueda de la patria adánica.

El Evangelio nos enseña que el desierto es la morada particular de los demonios (Luc 11, 24 y 8, 23). Cuando san Antonio ~ se retiró a la soledad de desiertos, provocó la protesta de los demonios por la violación de sus derechos: «¡Sal de nuestros dominios!» Al ver a sus discípulos, gemían: «Ya no nos queda sitio... el desierto mismo se ha llenado de monjes.» Casiano revela la intención oculta de los Padres del desierto: «En su deseo de combatir abierta y directamente a los demonios» no temen penetrar en las vastas soledades del desierto.» Los «atletas» de la ascesis podían competir con los demonios, pues ellos solos eran capaces de verlos cara a cara y aguantar esa horrible visión (los ascetas hablan del insoportable hedor de los demonios y de la «náusea espiritual» que provocan).<sup>236</sup> La vida eremítica en la ortodoxia poseyó siempre la primacía sobre la vida cenobítica y esto a pesar de la autoridad de las reglas de san Basilio que preconizaban la vida comunitaria de los monjes.<sup>237</sup> Hay ahí una razón profunda. El monaquismo forma parte integrante de la Iglesia, con un valor normativo *para todos*, en cuanto estado de alma> espiritualidad monástica interiorizada. Expresa> bajo todas sus formas, la aspiración fundamental a «lo único necesario» del Evangelio. Según la *Nuvella* 133 de Justiniano, «La vida monacal es una *cosa sagrada*». La ascesis es pues carismática> insiste san Cirilo de Jerusalén,<sup>238</sup> y san Basilio,<sup>239</sup> en sus *Reglas* explica la razón> al equiparar los monjes a los «violentos» del Evangelio que «se apoderan del Reino». El megalosquema (así llamado el último grado del «gran hábito») es un estado de gracia que inicia al silencio y al supremo recogimiento del hesicasmos. San Atanasio, al describir a san Antonio, Padre del monaquismo, como al que ha alcanzado la perfección *sin gustar el martirio*,<sup>240</sup> marca un cambio de la mayor importancia en la historia del cristianismo. El «bautismo de sangre» de los mártires se transforma en «bautismo escatológico» de la ascesis. Un verdadero monje alcanza no un sim-pie estado de alma, sino la integridad de «un ángel sobre la tierra». Es *isóngelos* con figura del «amor crucificado».<sup>241</sup> Testigo de lo último, vive ya la «pequeña resurrección». En la palabra «Si quieres ser perfecto, vende lo que *tienes*», él oye «vende lo que *eres*». Es la oblación total; de la renuncia ética se pasa a la renuncia ontológica, que es la desapropiación de sí. Después de haber dado lo que se tiene (pobreza) se ofrece todo lo que se es (la riqueza de Dios). Esto proyecta una luz sobre los antiguos cánones que autorizaban el suicidio —caso único— de una virgen amenazada de violación. La virginidad libremente ofrecida ilustra el valor interior del martirio: «Tu cordera dama en voz alta: Oh, Jesús, tú eres mi Esposo, a quien deseo; al cantarte, lucho y me crucifica contigo. Me sepulto en tu bautismo y sufro por ti, para vivir en ti.» Es el último testamento de san Pablo:

«Quiero presentaros a todos vosotros a vuestro único esposo, Cristo Jesús» (2 Cor 11, 2). Más aún, los Padres del desierto consideran la castidad del alma y la pureza de corazón como la expresión de la apostolicidad: «el hombre apostólico» designa a un carismático que realiza las promesas finales del Evangelio de Marcos (16, 17-18).<sup>242</sup> Tiene el alma apostólica, pues ésta, dilatada por el soplo del Espíritu, se convierte en testimonio directo y sumamente eficaz del amor de Dios. El hombre ha caído por debajo de su ser; la ascesis le devuelve su dignidad humana elevándole por encima de sí mismo. Ascéticamente, la apostolicidad testimonia el estado de la nueva criatura.

El milagro de las bodas de Caná, la conversión del agua en vino, ofrece la imagen clásica de la transformación de la naturaleza humana, hacia la que se dirigen todos los esfuerzos de la ascesis. Es la *metanoia*, el cambio absoluto de toda la economía del ser humano o el segundo nacimiento en el mundo del Espíritu. El ritual del exorcismo, en el bautismo, rompe con el poder del príncipe de este mundo; y el ritual de la tonsura muestra que todo hombre ha llegado a ser otro, diferente en su misma naturaleza. Es pues la ruptura más radical con el pasado, la muerte muy real y el advenimiento, no menos real, de la nueva criatura: «Ahora todo es nuevo.» Como dice Nicolás Cabasilas, comentando el rito de la desnudez: «Se va hacia la verdadera luz, sin llevar nada consigo, y abandonamos las túnicas de pieles para volver hacia atrás, por el manto real..., el agua bautismal destruye una vida y produce otra.»

El ascetismo sigue muy de cerca el itinerario de los sacramentos. En este orden, cualquier parada marca una regresión: «El que se vuelve no sirve para el Reino», pues el totalitarismo de esta vida nueva, su dinamismo, aspira a lo último, a lo imposible, a la «locura» según el buen sentido de este mundo. En oposición a todo quietismo, la epectasis ascética no relaja su tensión ni en el siglo futuro, y condiciona así una progresión infinita.

Hay una diferencia de naturaleza entre el ascetismo y el moralismo. El moralismo regla el comportamiento ético, sometiéndolo a los imperativos morales. Mas toda composición basada en las fuerzas naturales es frágil. Su apariencia puede muy bien ocultar el fariseísmo del «orgullo de los pobres». Así pues la «virtud», según los ascetas, es el dinamismo humano puesto en movimiento por la presencia de Dios.

### 1.2.1. *El sinergismo*

El optimismo de la espiritualidad ortodoxa, su tonalidad profunda, se debe a su noción de la imagen de Dios en el hombre, de su fe en el hombre, hijo de Dios. Se opone al fatalismo gnóstico, a la angustia obsesiva, a la visión terriblemente sombría de la *massa damnata*. La desviación pelagiana jamás ha penetrado en Oriente.<sup>245</sup> La naturaleza caída, profundamente vulnerable, no puede superarse más que sobrealzada por una acción divina. A raíz del dracma perdido, Nicolás Cabasilas anota: «Es el Maestro que se ha inclinado sobre la tierra y ha encontrado de nuevo su imagen.» ~“ La caída había ciertamente perturbado la capacidad creadora de los actos, había destruido la semejanza, pero no había borrado la imagen, y es por lo que el Maestro la encuentra de nuevo. Gracias a la imagen, el hombre conserva la primera libertad de opción, una cierta autonomía inicial de discernimiento. Incluso en tiempo de la Antigua Alianza, subsiste el deseo del bien y demuestra al menos la integridad del libre arbitrio de este mismo deseo, sin que el hombre pueda, sin embargo, actualizar en su vida ese deseo. En su Teología de la gracia, los Padres, siguiendo a Orígenes, advierten del peligro que hay de confundir el libre arbitrio de intención y el libre arbitrio de los actos. En

oposición al *non posse non peccare* de san Agustín, el Oriente afirma la plena libertad del primer movimiento de la voluntad sin coacción alguna o causalidad, su capacidad de formular el *fiat*: el deseo de la salvación y de la curación. En una cierta medida este deseo es ya *operante*, pues responde al deseo de Dios, y así, prepara y atrae la llegada de la gracia. Sin embargo, incluso esta misma capacidad nunca es puramente humana; por anticipación, incluso antes de Cristo, es teándrica, pues la gracia de la adopción es innata; incorporada al hombre desde su creación está subyacente a todo acto propiamente humano.

Primero la imagen es «vivificada» en el bautismo, y después del sentimiento de la voluntad (el rito del exorcismo, de la renuncia a Satanás y la profesión de fe) la gracia re-crea la semejanza-participación a fin de actualizar la deiformidad virtual. El cuerpo síquico culmina en el cuerpo espiritual, la individualidad egocéntrica y demoníaca, en la personalidad teocéntrica. Sumergido en el orden de la gracia, ya no puede no ser libre, pues, en función de la imagen, su libertad se conforma con la libertad divina. Oriente no podía seguir a san Agustín sin desprestigiarse y traicionarse.<sup>247</sup>

Para los griegos, Dios se desprendió de su poder único cuando depositó en la sustancia humana el don de la libertad. San Máximo y Nicolás Cabasilas, realzan lo esencial: el hombre no es una «actividad segunda»,<sup>248</sup> pues la gracia no sustituye jamás su libertad. El comienzo del querer pertenece al hombre, lo cual difiere mucho de la sola contrición o del solo no-rechazar la gracia («el mérito *de congruo*» de los escolásticos).

La dialéctica de los elegidos y de la expiación parcial de estos elegidos jamás ha encontrado eco en el pensamiento de los Padres. La salvación *virtualmente* es universal, pues Cristo murió *por todos*. Deliberadamente se ha hecho poco caso del problema de la predestinación; en cuanto problema, queda sin solución y permanece apofático. El Oriente sigue al Espíritu que «toma de atrás para anunciar lo futuro», y ve en la Parusía el advenimiento de la Gloria y la transfiguración cósmica mucho más que el Tribunal.

«Creo, Señor. Ayúdame en mi incredulidad» (Mc 9, 24), encuentra su fórmula en san Máximo: «El hombre tiene dos alas para alcanzar el cielo: la libertad, y con ella la gracia.» A todo esfuerzo de la voluntad responde la gracia para apoyarlo. Es la «interacción», el diálogo, el intercambio de idiomas. Nunca dos causas obrando paralelamente, o una simple relación de la creatura con Dios. La gracia, desde su mismo principio, es la matriz de dos iniciativas, que sólo se nos da a cambio de nuestra oblación total

«Los trabajos y los sudores» del esfuerzo ascético nos pertenecen con toda propiedad y no disminuyen en nada la gratitud graciosa de la gracia. Las «obras» para la espiritualidad oriental, no significan unas acciones morales (en el sentido de la oposición protestante de fe y obras) sino la energía teándrica, el obrar humano desde dentro del obrar divino. «Dios lo hace todo en nosotros: la virtud y la gnosis, y la victoria y la sabiduría y la bondad y la verdad, sin que nosotros aportemos absolutamente nada más que la buena disposición de la voluntad», precisa admirablemente san Máximo el Confesor.»

### 1.2.2. La vida ascética

Negativamente y visto de tejas abajo, el ascetismo es la «lucha invisible»,<sup>251</sup> incesante, sin tregua. Positivamente y de tejas arriba, es la iluminación, la adquisición de los dones, el carismatismo. Según el acertado comentario de san Serafín de Sarov,<sup>251</sup> las vírgenes necias de la parábola evangélica (Mt 25, 1-13) estaban llenas de virtud, pues, aunque «necias», eran sin embargo «vírgenes». Pero estaban vacías de los dones del Espíritu Santo. Es el motivo por el que en la oración dirigida al Espíritu Santo pedimos: «purifícanos de toda suciedad», y «ven y permanece en nosotros».

Un asceta empieza por la visión de su propia realidad humana. «Conócete a ti mismo», pues «nadie puede conocer a Dios, si no se conoce primero a sí mismo». «Quien ha visto su pecado es más grande que el que resucita los muertos» y «el que se ha visto a sí mismo es más grande que el que ha visto a los ángeles».<sup>254</sup> Se comprende la amplitud de una tal visión, pues la mayor paradoja del mal, según san Gregorio de Nisa, es el haber zambullido la existencia humana en la no existencia. San Gregorio subraya en su pensamiento este carácter fatomático, inexistencial en sí mismo; aún menciona su aspecto *parasitario*: las pasiones crecen como «verrugas» —*myrmekiai*—, excrescencias monstruosas sobre el ser bueno.<sup>255</sup> El existencialismo ateo hace de esto una filosofía del absurdo: «El se es sin razón, sin causa» sin necesidad»; «Todo lo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad, muere por ocurrencia».

Se reconocen aquí las tres barreras del pecado —de que habla Cabasilas— ~' que Cristo ha levantado: la deficiencia natural, la perversión de la voluntad, y por fin, la muerte. Sin Cristo» queda una rebelión inexistencial (Camus, Bataille) contra el absurdo, rebelión inoperante, pues la nada le espera al término. La angustia se convierte en el delirio de una «alegría suplicante», manifestada por una «risa salvaje e i<sup>21</sup> El último grado de la caída instala en la soledad del rechazamiento consciente de la gracia: definición conciliar del pecado mortal.

El Canon de san Andrés de Creta (leído durante la Gran Cuaresma) 260 y el Canon de san Juan Damasceno (el ritual funerario) introducen a la perfecta ciencia del alma humana y representan una especie de escafandra ascética para descender y explorar sus abismos poblados de monstruos.

Después de esta «instantánea» de su propio abismo, el alma aspira realmente a la divina misericordia («Del abismo de mis iniquidades, invoco el abismo de tu gracia»). La elevación es *gradual*. «La escalera paradisíaca» de san Juan Clímaco desarrolla su movimiento anagógico, siguiendo los peldaños, el último de los cuales representa la caridad. La sabiduría ascética advierte así del peligro de la ligereza de todo juego de amor. El amor verdadero proviene, como un fruto, de la madurez espiritual y la corona, la perfección.

El clima de humildad, cada vez más profunda y cultivada, envuelve toda la duración de la vida ascética. San Antonio, en el momento de su muerte, todo ya radiante de luz, dijo: «Todavía no he empezado la penitencia.»<sup>262</sup> Es la única potencia que destruye radicalmente todo espíritu de resentimiento, de reivindicación y de egoísmo, pues desplaza en Dios el eje de la vida del hombre; el hombre ya no hace girar alrededor de su ego el universo.<sup>263</sup> Es él quien se sitúa en Dios y se encuentra así exactamente en su sitio.<sup>264</sup>

En la «lucha invisible», atrae la atención la fuente espiritual del mal. Se ve una gran diferencia con la afirmación latina: *infirmitas carnis* y la afirmación protestante, más radiante

cal aún: *creatura ex sese deficit*. Luego el pecado no proviene de abajo, de la naturaleza. Se realiza en el espíritu, y solamente después, se expresa a través de lo síquico y lo carnal. La ascesis precisa así la estructura jerárquica de la naturaleza y aspira al dominio de lo espiritual sobre lo material. Importa una rehabilitación ascética de la materia, esta, igual que las pasiones, es buena entre las manos de los maestros de la vida espiritual. En san Máximo el Confesor, incluso la *épathymía*, la concupiscencia, una vez depurada, puede llegar a ser el deseo ardiente de lo divino.<sup>266</sup>

### 1.2.3. Las pasiones

La purificación se enfrenta, ante todo, con el estado pasional —*pathos*—, deseo inmoderado de lo sensible. Por medio del cultivo muy esmerado de la «guarda del espíritu», de la atención espiritual, la *metánoia* penetra hasta la raíz misma de las pasiones. Clemente de Alejandría ve en las pasiones «un movimiento del alma contra la naturaleza».<sup>267</sup> Todos los espirituales bizantinos comparten esa concepción alejandrina del orden pervertido, deformado por los deseos de lo sensible (pasiones). La caída inmerge al ser en los sentidos, encadena al alma, sede de la sensibilidad, a la materia, e interrumpe así la comunión divina. Dios se hace exterior en la medida en que las pasiones se hacen interiores al hombre y se identifican con los «espíritus tenebrosos que anidan en alguna parte junto al corazón». Es por lo que la ascesis, objetiva, ante todo, exterioriza las tendencias deífugas, libera al hombre del mundo (en el sentido de las pasiones) de hecho *extra mundum factus*. El «error de juicio»,<sup>2n</sup> el discernimiento axiológico viciado, encuentra un objeto «contra natura», se complace en él e introduce el desorden en la parte razonable, en el espíritu.<sup>269</sup> La memoria se esfuma, la atención se relaja (coloquio interior) —el *syndyasmos*— y acoge sugerencias impuras. El deseo se colorea de «concupiscible» y de «irascible» y arrastra hacia el consentimiento al pecado.<sup>270</sup> De la capacidad virtual, el querer pasa a acto y el mal se enraíza en el alma: es la terrible *aíjmalosía*, la cautividad del alma. Por eso la ciencia perfecta del mal incita a cultivar sin descanso la atención ascética, la vigilancia —*nepsis*—. En esto se opone radicalmente a las sectas de los «puros», a quienes todo les está permitido por el hecho de declararse por encima del bien y del mal (quietismo de Molinos y de La Combe). La negación o la ignorancia de la ascesis desconocen gravemente las leyes de la vida espiritual y el fideísmo simplista confunde inevitablemente lo síquico con lo espiritual. Si «nadie puede saber por sí mismo lo que conviene»<sup>271</sup> la obediencia a la regla ascética conduce al equilibrio perfecto que preserva de la insuficiencia quietista y del exceso pelagiano.

En efecto, «la *apathía*, impasibilidad, no consiste en no experimentar las pasiones, sino en no acogerlas»;<sup>272</sup> y de este modo a ver y reconocer el mal incluso antes de tener la tentación de cometerlo. El mal uso de los deseos *contra natura* desvía del único deseo *según la naturaleza*, que es el de Dios, «el último deseable». El cultivo ascético no es jamás la destrucción de las pasiones, sino su conversión en «pasión impasible».<sup>273</sup> Y su convergencia hacia la espera silenciosa del momento en que Dios revista el alma de la forma divina. El pre-hesycasmo profundo de la espiritualidad oriental recibirá más tarde su forma precisa en el hesycasmo.<sup>274</sup> La purificación ascética hace de ello la pasión de la fe, cuya oscuridad-distancia es la única toma posible de la proximidad de Dios. El *eros* depurado pasa un desprendimiento radical de todo espíritu de posesión egocéntrica y se hace amor de Dios en el sentido más fuerte: la intensidad de la caridad; una tal sed de Dios, la intensidad de su deseo, puede incluso servir de fórmula para definir la santidad.<sup>275</sup> «Ver a Dios consiste realmente en no saciarse nunca de este deseo.»<sup>276</sup> La progresión incesante, la epectasis, se prosigue hasta el infinito y ese superar continuamente el deseo mismo, su «transformación inagotable» condiciona la experiencia antinómica de cercanía de Dios. Cuanto mayor es ésta, más radical es la evidencia de su trascendencia. Cuando el alma está descentrada de sí misma en una total desapropiación-humildad, «la gnosis se transforma en un amor-uniión».<sup>277</sup>

### 1.2.4. Los medios ascéticos

El recuerdo ascético de la muerte se opone a la *acedia*, a la angustia, a la depresión y se hace un recuerdo potente de la eternidad, su nostalgia alegre.<sup>278</sup> La penitencia, por su parte, profundiza la imagen del bautismo: su bajada a los infiernos y su victoria sobre la muerte. Provoca la compunción, el sentimiento de haber ofendido a la santidad de Dios, de haber rechazado su Amor crucificado, hasta el punto de hacer correr su sangre. El *donum lacrymarum*, el carisma de lágrimas, es un síntoma de la neumatización de los sentidos.<sup>279</sup> En oposición a cualquier sentimentalismo fácil, las lágrimas de penitencia se mezclan con las lágrimas de alegría y perpetúan las aguas purificadoras del bautismo.<sup>2<</sup> La ascesis, esencialmente práctica y concreta, exorciza el mal viviendo el bien. Las energías del espíritu son transferidas: «El alma perfecta es la que tiene la fuerza misma de las pasiones —*pathétikodynamis*— dirigida hacia Dios»,<sup>280</sup> y entonces hay el reposo, la paz, la hesychia.

El hombre, al conseguir el estado constante de oración perpetua, se ve ligero, liberado de la pesadez terrestre,

despojado de su *ego*. El mundo en que vive el asceta es el mundo de Dios, maravillosamente vivo, por ser el mundo de los crucificados-resucitados. A la luz de la llama que arde en el fondo de su alma, se ve en un «pobre» lo que el Evangelio llama «la riqueza en Dios». El hombre pasa, de todo lo que era «tener», a serlo. El hombre se hace oración encarnada.

Dios es simple, y el seno del Padre es la unidad. El mal es complicado y por lo mismo, disperso. El ascetismo reúne e integra, «a imagen» de la simplicidad divina. Un asceta, en la unidad de su mundo interior, contempla «las verdades de las cosas», los pensamientos de Dios, y por el poder de su propia unidad, inclina el plan material hacia su destino último, que es el ser alabanza de Dios: Liturgia.

La Ortodoxia, místicamente, es la más refractaria a toda imaginación, a toda representación figurativa, visual o auditiva, y al mismo tiempo ha creado el culto del icono, se ha rodeado de imágenes, ha construido lo visible de la Iglesia. Es que el icono «santifica los ojos de los que lo ven y eleva su inteligencia a la teognosis».<sup>281</sup> Por medio de la Teología de los símbolos, eleva hacia una presencia sin forma y sin imagen. El icono proviene de la encarnación y remonta al Dios inmaterial. La naturaleza se muestra —y aquí está toda la enseñanza iconosófica— desmaterializada, «descosificada», pero no irrealizada.

La mística oriental es anti-visionaria y declara que toda contemplación imaginativa (método voluntarista e imaginativo de la meditación) es «señuelo del demonio», que engaña la mente con la ilusión de «circunscribir la divinidad en las figuras y en las formas». La contemplación ascética es inteligible y sobre-inteligible. Por encima del discurso y de la visión se coloca la iluminación *divino modo*, invisible, inaudible, e indecible. El conocimiento por desconocimiento se lanza en la luz de la proximidad sin forma. La «contemplación circular» atrae el alma al corazón. El éxtasis coincide con el éxtasis. La visión del mundo como icono de lo celeste conduce al conocimiento apofático de la Trinidad, a la Teología, en el sentido de los Padres de la Iglesia.