

## ACTITUDES BÁSICAS DE LA ORTODOXIA Las Dimensiones Catafática y Apofática de la Teología de los Padres

Capítulos 3 y 4 de Pavel Evdokímov, "*La connaissance de Dieu selon la Tradition Orientale*," X. Mappus, Lyon. Trad. Cast.: "*El conocimiento de Dios en la tradición oriental*," Paulinas, Madrid, 1969. Pavel Evdokímov

**Contenido:** Las Dimensiones Catafática y Apofática de la Teología de los Padres. La dimensión trascendente de la existencia humana. La constitución del ser humano. La imagen y la semejanza de Dios. Teología y mística en la tradición de la Iglesia de oriente.

Vuelta hacia Dios, la teología, bajo su aspecto apofático de la negación de toda definición humana, antropomorfa, se presenta como una aproximación a las tinieblas, franja de la inaccesible luz divina. Su axioma dice: "De Dios sólo sabemos que "es" y no "lo que es." "*A Dios nadie le vio jamás; un Dios Unigénito nos lo ha dado a conocer*"; la única visión posible del "cara a cara" es la del Hijo encarnado, huella misteriosa del Padre. No hay nunca visión de la esencia de Dios, radicalmente trascendente, pero sí la más real participación de las energías divinas increadas. Para san Isaac el Sirio, la aproximación de Dios no suprime de ninguna manera la fe, sino que la hace superior: es visión de lo invisible pero que no deja de ser invisible.

Dios es incomparable en el sentido absoluto, ningún nombre lo expresa adecuadamente. Su "*nombre está sobre cualquier otro nombre*" (Flp. 2:9) y esto "eternamente" (Efesios 1:21) porque es el Nombre divino -Adonai-, el Nombre que no puede ser pronunciado. Cuando le llamamos Dios o Creador, no designamos a Dios en sí mismo, sino su faz vuelta hacia el mundo, lo que está "alrededor de Dios." La teología catafática, positiva, "simbólica," no se aplica sino a los atributos revelados, a las manifestaciones de Dios en el mundo. Este conocimiento de Dios en sus actos es una traducción de sus revelaciones al mundo conceptual y no es más que una expresión cifrada; porque la realidad de que da testimonio es absolutamente original, irreductible a todo sistema de pensamiento, hasta el punto de que un "Dios lógico" no sería más que un ídolo fabricado. Alrededor del abismo abisal de Dios, del abismo paternal según Orígenes, hay trazado un cerco de silencio.

El método catafático procede por afirmaciones que limitan a Dios como lo hace toda definición, y por eso su enseñanza es insuficiente; hay que completarla por el método apofático. La teología positiva no es desvalorizada, sino precisada en cuanto a su dimensión y a sus límites. Por el contrario, la teología negativa habitúa a la distancia infranqueable y salvadora: "Los conceptos crean ídolos de Dios" dice S. Gregorio de Nisa, "sólo la admiración capta alguna cosa." "Los misterios se revelan más allá de todo conocimiento, aun más allá de la incognoscencia, en las tinieblas más que luminosas del silencio."

Esto no es agnosticismo, porque gracias a esta incognoscencia misma, por una "intuitividad primordial y simple" se conoce más allá de toda inteligencia. La teología negativa es una superación, pero que no se aparta nunca de su base, teología positiva de la revelación. Cuanto más alto se eleva la vertical, más enraizada está en la horizontal. No se trata sólo de la impotencia humana, sino de la profundidad inefable de la esencia divina; Dios es la Persona libre, por consiguiente es misterio por su naturaleza. Las tinieblas deslumbrantes son una manera de expresar la proximidad de lo incomprendible; cuanto más presente está Dios, más próximo está y más escondido

La vía negativa no es una vía negadora; negatividad no es negación. La afirmación triunfa por la negación, único remedio de su propia insuficiencia que obliga a trascenderse, porque "hablar de Dios, dice Orígenes, aun en términos precisos, no es riesgo pequeño..." "

La teología negativa tampoco es un simple correctivo y llamada de la prudencia; es una teología autónoma y que posee su propio método y aporta *cierto conocimiento*. Así los términos "super-bueno" o "super-existente" son negaciones-afirmaciones y contienen cierta descripción de lo inconcebible. Se sitúa en la experiencia generadora de la unidad, como el misterio de la unión eucarística. Cuanto más incognoscible es Dios en la trascendencia de su Ser, tanto más experimentable es en su proximidad inmanente en cuanto Existente.

Al buscar a Dios, el hombre es encontrado por Dios; al perseguir su verdad, esta se apodera del hombre y le transporta a su nivel. "Encontrar a Dios consiste en buscarle sin cesar... ver verdaderamente a Dios es no estar nunca harto de desearle." Es "el eternamente buscado," (san Gregorio de Nisa); no se le encuentra sino buscándole siempre.

La apofasis, en cuanto método, enseña la actitud correcta de todo teólogo: *el hombre no especula sino que se cambia*. En este estado de cambio continuo, de la deificación progresiva, contempla la Mónada una y trina que "permanece escondida en su misma epifanía" según san Máximo.

### La dimensión trascendente de la existencia humana

San Focio, patriarca de Constantinopla, transmite bien la inspiración de la tradición patristica al advertir que es en su misma estructura donde el hombre aborda "el enigma de la teología." Creado a imagen de Dios, el hombre se convierte en teología viviente, en "lugar teológico" por excelencia.

Los Padres definen el *tipo* humano partiendo de la *imago Dei* del *Arquetipo* divino; con este elemento divino de la naturaleza humana estructuran la esencia del hombre. Así la antropología alcanza el nivel de una teología del hombre. Ésta, en su amplitud, se remonta hasta el estado anterior al pecado original. Aun después de la caída, el estado edénico, el primer destino no pesa menos con toda su carga sobre el destino terrestre y la vocación del hombre. La escatología es una de las dimensiones del tiempo inherente a la historia; permite un conocimiento místico de las primeras y de las últimas cosas y presupone por consiguiente cierta inmanencia del paraíso y del reino de Dios. "El reino de Dios está cerca, está en medio de vosotros," dice el Evangelio. "El paraíso se ha hecho de nuevo accesible al hombre," dice san Gregorio de Nisa. Según el oficio de la Navidad, el ángel con la espada resplandeciente se aleja del árbol de la vida cuyos frutos -la vida eterna- se ofrecen desde entonces en la eucaristía. A la nostalgia innata de la inmortalidad y del paraíso, siempre normativos de la verdadera naturaleza, corresponde la presencia real del Reino. El tiempo litúrgico es ya la eternidad y el espacio sagrado del templo, litúrgicamente orientado, es ya el oriente del reino. La eternidad no es ni anterior ni posterior al tiempo. La "nueva criatura" trasciende la historia hacia el advenimiento de las condiciones del reino, manifestadas ya aquí abajo, en la existencia terrestre de los santos. Un encuentro aun furtivo con un santo es ya una ventana abierta sobre el Reino; por esta abertura el sol nos inunda. "El alma cristiana es la vuelta al paraíso," dicen los Padres, y la historia es "la espera del alma ante las puertas del reino." La parte del hombre, su participación en la obra de su salvación, tendrá siempre su lado antinómico. Por una parte, "si Dios mirara los méritos, nadie entraría en el reino," dice Marcos el Ermitaño; y, por otra parte, según el adagio patristico: "*Dios lo puede todo, menos coaccionar al hombre para que le ame.*"

La verdad no puede ser sino una llamada, una invitación a su festín, invitación que encierra la virtualidad de una negativa posible. La fe es ese *sí* profundo y sagrado que el hombre pronuncia en la fuente de su ser; y entonces "el hombre es justificado por la fe" (Rom. 3:28). Por su amor el hombre se coloca libre y totalmente en el objeto de su fe. Pero desde que abandona las cimas del misterio, la razón lanza la red deformadora de su "luz natural." Ya el prefijo "*pre*" en la presciencia y *predestinación* aprisiona la Sabiduría de Dios en las categorías del tiempo y reduce la Encarnación a solo la *soteriología*, a un medio de salvamento.

Ahora bien, la razón profunda de la Encarnación no viene del hombre, sino de Dios, de su deseo de hacerse hombre y de hacer de su humanidad consubstancial a todos una Teofanía, su morada trinitaria: "Vendremos a él y haremos morada en él" (Jn. 14:23). Según Metodios de Olimpo: "El Verbo bajó para hacerse hombre antes de los siglos." Las grandes síntesis de Máximo el Confesor prolongan la línea indicada por Ireneo y Atanasio: "Dios creó el mundo para hacerse hombre en él y para que el hombre se hiciera en él dios por la gracia y participara de las condiciones de la existencia divina... En su Consejo, Dios decide unirse con el ser humano para deificarlo," lo que no tiene medida común con el perdón y la salvación solamente. Por encima de la curva posible de la caída, Dios esculpió el rostro humano mirando en su Sabiduría a la humanidad eterna de Cristo (Col. 1:15; 1 Cor. 15:47; Jn. 3:11).

A propósito de la Encarnación, el Credo de Nicea confiesa: "por nosotros, los hombres y por nuestra salvación." El padre Sergio Boulgakov precisa: el "por nuestra salvación" designa la *redención* y el "por nosotros, los hombres," la *deificación*. Esta, según san Pablo, es "una sabiduría divina, misteriosa, oculta, que Dios predestinó para nuestra gloria antes de los siglos" (1 Cor., 2, 7). La economía de la Gloria está más allá de toda opción angélica o humana, de Lucifer o de Adán. A la caída responden la expiación y el juicio, a la Encarnación la deificación y el reino. Lo que hace ver en la Iglesia el organismo de la salvación, los medios de santificación, pero también, y ya la salvación misma, la presencia del reino. La recapitulación en Cristo del cielo y de la tierra es universal y no excluye a nadie; sin embargo su término realizado es un misterio trascendente del Padre y no permite prejuzgar: a lo más, una esperanza abierta...

## La constitución del ser humano

Según la Biblia el alma vivifica al cuerpo, lo hace "alma viviente," y el espíritu "pneumatiza" a todo el ser humano. Lo corporal y lo psíquico existen uno en el otro, regido cada uno por sus propias leyes; lo espiritual no es la tercera esfera, sino el principio de cualificación que se expresa a través de lo psíquico y lo carnal y los hace espirituales. Según las palabras de san Agustín, el hombre puede hacerse carnal hasta en su espíritu, o espiritual hasta en su carne. El espíritu es ese punto avanzado que comunica con el más allá y participa de él.

Demasiado amplio en su significación, el espíritu no puede servir de centro hipostático del ser humano. Hay que buscarlo en la noción bíblica del corazón. Según los judíos, se piensa con el corazón, porque integra todas las facultades del espíritu humano. Es el centro radiante, pero que permanece oculto en su misteriosa profundidad.

Mis sentimientos, mis pensamientos, mis actos, mi conciencia me pertenecen, son míos y de ellos tengo conciencia; pero el yo está más allá de lo "mío"; es trascendente a sus propias manifestaciones. Aquí no se trata del yo empírico, cognoscible, sino del yo espiritual que escapa a toda investigación. Esta es la "noción-límite," centro de la totalidad que Jung llama "*Selbst*," el *uno mismo*. Sólo la intuición mística lo descubre y sólo el símbolo del corazón lo designa. "¿Quién puede conocer el corazón?," pregunta Jeremías, y responde inmediatamente: "Sólo Dios sondea el corazón." También san Gregorio de Nisa subraya esta misma profundidad misteriosa: "Nuestra naturaleza espiritual existe según la imagen del Creador; se parece a lo que está por encima de ella (a su Arquetipo divino); en la incognoscibilidad de sí mismo, manifiesta el sello de lo inaccesible."

La presencia de Dios se manifiesta en los "espacios o pastos del corazón"; y a este nivel se sitúa la *persona*. El "personalismo" filosófico jamás alcanza a dar una definición satisfactoria de la persona humana. La única luz viene del dogma trinitario, porque el hombre en su estructura refleja lo divino. Cada Persona divina es una donación subsistente en

el Otro y en la "circuminsesión" de los Tres únicos. Hablando estrictamente, sólo en Dios existe la Persona y sólo Dios personaliza toda persona humana, la sitúa en su verdad.

La Hipóstasis o la Persona en Dios está determinada por sus relaciones, pero es también todo lo que en ella rebasa esas relaciones: el Único en sí mismo. Así también la persona humana escapa a toda definición racional y no puede ser captada sino por medio de una aprehensión intuitiva o revelación mística. También por ella el hombre es "el único" en el poder de rebasarse a sí mismo hacia el Infinito que es Dios. La persona se hace trascendiéndose hacia Dios. A este nivel, la persona en cuanto hipóstasis no nos pertenece en propiedad: la recibimos en la comunión con Dios; es la "identidad por la gracia," según la expresión de san Máximo. La Hipóstasis del Verbo es el lugar de la unión de lo divino y de lo humano. La "persona" de todo ser humano se hace "hipóstasis," cuando también y a imagen de Cristo es el lugar de la comunión entre Dios y el hombre, cuando "enhypostasía" la existencia teándrica "divino-humana." "El hombre, decía san Basilio, es una criatura que ha recibido la orden de hacerse dios"; lo que significa hacerse hipóstasis de su ser deificado. Según san Máximo, la persona está llamada "a unir por el amor la naturaleza creada con la naturaleza increada" (las energías deificantes).

"Dios honró al hombre concediéndole la libertad"; por eso "el Espíritu no engendra ninguna voluntad que le resista. No transforma por divinización sino a la que lo quiere," dice san Máximo. La angustia que el espíritu humano puede sentir viene de lo arbitrario siempre posible y que lo acecha; porque puede rehusar la vida, decir no a la existencia. El hombre está suspendido en cada momento entre el ser que tiene la vocación de realizar y la vuelta a la nada de donde ha sido sacado; éste es el riesgo grande y noble de toda existencia y la tensión suprema de la esperanza: "Siendo capaz el poder divino de inventar una esperanza donde ya no hay esperanza y un camino en lo imposible," dice magníficamente san Gregorio de Nisa. Lo imposible es esa tensión entre lo normativo de la imagen de Dios y lo real caído.

El hombre es un proyecto viviente de Dios. Él debe descifrarlo y construir libremente su destino. Así la existencia es la tensión creadora para descubrir y vivir la propia verdad y entonces la verdad se hace vida: "No conozco la verdad sino cuando se hace vida en mí," advertía profundamente Kierkegaard.

"*Ya no os llamo siervos... os llamo amigos*" (Jn. 15:15). Por encima de la ética de los esclavos y de los mercenarios, el Evangelio propone la "ética de los amigos de Dios." Nuestra libertad y por consiguiente nuestro libre "obrar humano" se convierten en la verdadera libertad cuando se ponen dentro del "obrar de Dios": la verdad es la que hace verdaderamente libres (Jn. 8:32).

La gracia apremia en secreto a toda alma, sin coaccionarla jamás. En respuesta, la fe no es una sumisión ciega, ni simple adhesión, sino fidelidad consciente y total de la persona a la Persona. Estas son las relaciones nupciales; la Biblia se sirve siempre de ellas para describir las relaciones entre Dios y el hombre. Al decir el "fiat," el "sí," me identifico con el ser amado. Dios pide al hombre la realización de la voluntad del Padre, como si ésta fuera la voluntad propia del hombre. Éste es el sentido del "sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto."

Ante Dios, la voluntad humana proclama: "Hágase tu voluntad." Pero podemos decir "sí," porque también podemos decir "que no se haga tu voluntad"; nuestro *sí* resuena plenamente, porque resuena libremente, porque podemos decir no. Es preciso, pues, que este sí sea engendrado en lo más profundo de nuestro ser; por eso la que lo pronuncia por todos en el momento de la anunciación es una Virgen, nueva Eva, Madre de los vivientes y fuente vivificante. Dios no da órdenes, sino lanza invitaciones, llamadas: "Escucha, Israel," o "*si quieres ser perfecto.*" Al decreto de un tirano responde una resistencia sorda; a la invitación del Señor del banquete, la aceptación gozosa de "el que tiene oídos..." En los "vasos de barro" Dios ha depositado su libertad, su imagen. Si es posible el fracaso, si en el acto creador se incluye la hipótesis de la ruina. es que la libertad de los "dioses," su libre amor, constituye la esencia misma de la persona humana.

La palabra latina "*persona*," lo mismo que el "*prosopon*" en griego, significa "máscara." Enseña la inexistencia de un orden humano autónomo; porque existir es participar del ser o de la nada. En esta participación el hombre realiza la semejanza, el icono de Dios, o la desemejanza, la mueca demoníaca de un mono de Dios. San Gregorio de Nisa lo dice claramente: "La humanidad se compone de hombres de rostro de ángel y de hombres que llevan la marca de la bestia." Así el hombre puede reavivar la llama de amor o el fuego de la gehenna; puede convertir su *sí* en uniones infinitas; puede también con su *no* romper su ser en separaciones infernales. Según san Juan (1 Jn., 3, 2), en el siglo futuro "seremos semejantes a él," semejantes a Cristo en su comunión perfecta de lo divino y humano. El hombre fue creado a imagen de Dios con vistas a esta comunión. Los postulados del conocimiento de Dios se encuentran, pues, en la estructura misma de su ser.

## La imagen y la semejanza de Dios

Todos los antropólogos, creyentes o incrédulos, están de acuerdo en la definición del hombre: un ser que aspira a superarse, un ser que tiende hacia lo que es más grande que él. Se necesitaría a un san Pablo para descifrar a ese "dios desconocido," para dar el *nombre* a esa aspiración fundamental cuya fuente es la *imago Dei*. Esa "imagen," para los Padres de la Iglesia, no es una idea reguladora o instrumental, sino *el principio constitutivo del ser humano*.

El pecado, según san Juan (1 Jn. 4:6), es la "anomía," el desorden, transgresión del límite normativo, constitutivo del ser humano, confusión profunda de los lechos ontológicos de la naturaleza. La perversión reclama el acto terapéutico, reconstrucción de la estructura normativa. La "catarsis ética," purificación de las pasiones, desemboca en la "catarsis ontológica," curación de la naturaleza. Se trata del restablecimiento de la forma primera, de la restauración de la imagen arquetípica.

San Atanasio recoge la afirmación de san Ireneo y formula la regla de oro de la Tradición: "Dios se hace hombre, para que el hombre se haga dios." Insiste sobre el carácter ontológico de la participación de lo divino por medio de la imagen. La imagen es constitutiva hasta el punto que "creación" significa "participación": el hombre es creado como un ser participante, predestinado en su misma estructura a la iluminación de su "nous" que le confiere la facultad innata de la "teognosia," del conocimiento de Dios. También san Basilio dice: "Como en un microcosmo, en ti verás la impronta de la sabiduría divina." Se ve al entendimiento en su intencionalidad original, orientada hacia Dios: "De la naturaleza misma poseemos el deseo ardiente de lo bello... todo aspira a Dios." San Gregorio Nacienceno, hablando del soplo divino, subraya el carisma inicial que irradia la imagen. Así el hombre no sólo está ordenado moralmente a lo divino, sino que es "de la raza divina" como dice san Pablo (Act. 17:29). Según san Gregorio Niseno, "el hombre está emparentado con Dios," es *deiforme* en su naturaleza, lo que le predestina a la "teosis," a la "deificación," a la comunión más íntima con Dios. Si inteligencia, sabiduría, amor son la imagen de las mismas realidades en Dios, de la imagen de Dios le viene sobre todo el poder de determinarse libremente por sí mismo. La función axiológica de juicio, de apreciación, de discernimiento hace del hombre el señor que reina sobre la naturaleza, verbo cósmico que participa de las condiciones de la vida divina. Entre Dios y el hombre deificado, la diferencia es ésta: "Lo divino es increado, mientras que el hombre existe por creación." Sobre este plano universal, en función de la imagen, el cristianismo se define como "Imitación de la naturaleza de Dios," la multitud de las hipóstasis humanas unidas en la misma naturaleza humana.

El cultivo de la atención espiritual entre los ascetas hace de ella un verdadero arte de ver todo ser humano como "Imagen de Dios." "Un monje perfecto, dice Nilo de Sinai, estimará después de Dios a todos los hombres como a Dios mismo." La tradición de los grandes maestros de la vida espiritual sorprende por su tonalidad de alegría y por su apreciación *maximal* del hombre. Terapeutas prácticos, no tienen necesidad de enseñar nada sobre la amplitud de la perversión, sino que su arte de cardiognosis y su penetración en las profundidades del alma hacen ver la "nueva criatura" revestida completamente de la forma divina. Un tropario del oficio de difuntos dice: "Llevo los estigmas de mis iniquidades, pero soy a imagen de tu gloria inefable."

Creada a imagen de Dios, la verdadera naturaleza es buena. Por eso la redención devuelve la naturaleza curada, no a la sobrenaturaleza, sino a su estado inicial, a su verdad "sobrenaturalmente natural."

Al recorrer el campo inmenso del pensamiento patrístico, infinitamente rico y matizado, se tiene la impresión de que éste evita toda sistematización, para salvaguardar toda flexibilidad asombrosa. Sin embargo se pueden sacar de él algunas conclusiones. Ante todo hay que apartar toda concepción substancialista de la imagen. Esta no es depositada en nosotros como una parte de nuestro ser, sino que la totalidad del ser humano es creada, esculpida, modelada "a imagen de Dios." La expresión primera de la imagen consiste en la estructura jerárquica del hombre, con la vida espiritual en el centro. Es el primado ontológico de la vida del espíritu, que condiciona la aspiración fundamental a lo espiritual, al Infinito y al Absoluto. Es el impulso dinámico de todo nuestro ser hacia su Arquetipo divino, aspiración irresistible hacia Dios. Es el eros humano tendido hacia el Eros divino, sed inextinguible, densidad del deseo de Dios, como lo expresa admirablemente san Gregorio Nacienceno: "Vivo, hablo y canto para ti... "

En resumen, cada facultad del espíritu humano refleja la imagen (conocimiento, libertad, amor, creación), y el todo está centrado sobre lo espiritual de lo cual es propio superarse para arrojarse en el océano de lo divino y encontrar allí el aplacamiento de su nostalgia. Todo límite contiene un más allá, su propia trascendencia; por eso el alma no puede descansar sino en el Infinito divino. Es la "epectasis," tensión del icono hacia su Arquetipo. "Por medio de la imagen, dice san Macario, la Verdad lanza al hombre en su persecución." En nuestro deseo de Dios descubrimos ya su presencia, porque "el amor de Dios es siempre operante," dice san Gregorio de Nisa.

## La diferencia entre la imagen y la semejanza

Para el genio hebreo, siempre concreto, imagen-*tselem* posee el sentido más fuerte. La prohibición de las imágenes talladas por parte de la ley se explica por la significación dinámica y realista de la imagen: como el nombre, suscita la presencia del que representa; "*Demouth*" que se traduce por similitud, semejanza, incita a considerarse como otro. Se la puede comparar con la noción de "*schaliach*": el "*apostolos*" de un hombre es como otro él mismo.

La "imagen" es entera, sagrada por excelencia, no puede sufrir ninguna alteración. Pero se la puede reducir al silencio y hacerla ineficaz por la modificación de las condiciones ontológicas. La imagen, fundamento objetivo, no puede manifestarse sino en la semejanza subjetiva; la caída la hizo radicalmente inaccesible a las fuerzas naturales del hombre. Sin estar pervertida, la imagen se ha hecho inoperante. San Gregorio Palamás precisa la tradición: "En nuestro ser a imagen, el hombre es superior a los ángeles; pero es inferior en la semejanza porque es inestable; ... después de la caída, hemos rechazado la semejanza, pero no hemos perdido el ser a imagen." Cristo devuelve al hombre el poder de obrar. Los sacramentos del bautismo y de la unción crismal restauran la "semejanza en el acto," lo que libera inmediatamente a la imagen cuya irradiación se hace perceptible en los santos y en los niños. Gracias a la imagen el hombre conservó siempre la libertad de opción.

Aun en el tiempo de la Antigua Alianza, el deseo del bien subsiste, sin que sin embargo el hombre pueda actualizarlo en su vida. En su teología de la gracia, los Padres distinguen claramente entre el "libre albedrío de la intención" y el "libre albedrío de los actos." Afirman la plena libertad del deseo de ser salvado, la sed de la curación, la capacidad de formular el "fiat." Después de la Encarnación, la gracia actualiza la deiformidad virtual. "Ser creado a imagen de Dios" se convierte en "existir a imagen de Dios." Desde entonces, como dice san Máximo: "tiene dos alas para alcanzar el cielo, la libertad y la gracia." A todo esfuerzo de la voluntad responde la gracia para llevarlo a su término. Dios hace todo en nosotros, la

gnosis, la victoria, la sabiduría, la bondad y la virtud, sin que nosotros aportemos absolutamente nada sino la buena disposición de la voluntad"; pero esta buena disposición de la voluntad es un acto absolutamente libre que coloca el obrar humano dentro del obrar divino. La "virtud" es esa disposición que dispara la acción de la gracia y hace los actos sinérgicos. En un sentido, el deseo del hombre es ya operante, porque responde al deseo de Dios y así atrae la venida de la gracia. Este es todo el papel inmenso del "fiat" de la Virgen. La Anunciación es como una pregunta que Dios dirige a la humanidad: ¿tienes sed de la salvación, quieres verdaderamente llevar en tus entrañas y engendrar a tu propio Salvador? Y de parte de todos, la Virgen dice sí. Ese sí es la condición objetiva de la Encarnación; el Verbo no podía forzar a la naturaleza humana; la Virgen se la ofrece libremente de parte de todos.

Para los Padres, un ser no es humano sino cuando está maduro por el Espíritu Santo, cuando es efectivamente "imagen que se parece." Un santo es llamado litúrgicamente "semejante." La imagen constitutiva y normativa, en su función de deiformidad, hace reales las palabras: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto." La cristología enseña que en Cristo "los hijos en el Hijo" son realmente los hijos del Padre "semejantes al Hijo." San Gregorio de Nisa subraya la función de la imagen: "para participar de Dios, es indispensable poseer en el ser algo correspondiente al participado." A "Dios es amor" corresponde el "*amo ergo sum*" del hombre. Calixto en la "*Filocalia*" dice: "Lo más grande que sucede entre Dios y el alma humana, es amar y ser amado."

Así, la antropología de los Padres y su noción de la imagen muestran al ser humano deiforme en su estructura misma, destinado a la comunión deificante y capaz de conocer a Dios a la medida de su propia capacidad de recibirle. Como escribe un maestro de la vida espiritual contemporáneo: "Dios se da a los hombres según su sed. A los que no pueden beber más, no da más que una gota. Pero le gustaría dar a raudales, para que a su vez los cristianos pudieran apagar la sed del mundo."