

EL CAMINO DEL ESPÍRITU

Tomas Spidlik

INTRODUCCIÓN

El camino hacia la madurez espiritual es un camino hacia lo esencial. Poco a poco las minucias, los detalles, pierden su encanto y atractivo. En algún momento fueron importantes. Eran incluso indispensables en algunos pasos de la vida espiritual. Pero la mirada del hombre va concentrándose gradualmente en las cosas que permanecen. Son realidades que permanecen en el corazón del hombre de todos los tiempos, y precisamente esa permanencia, el hecho de que todos los tiempos y todos los hombres las sientan como propias y familiares, es un misterio. En eso consiste la ciencia espiritual, la sabiduría. Los textos sapienciales son textos más bien sobrios, con pocos adjetivos, y, sin embargo, son extraordinariamente jugosos para la persona que entra en el camino espiritual, que busca y ama la Sabiduría. La sabiduría espiritual cristiana es fundamentalmente una y múltiple al mismo tiempo. La espiritualidad es necesariamente ecuménica. La misma realidad es percibida, saboreada y descrita de modo distinto en las diferentes culturas. Y probablemente la máxima sabiduría espiritual consiste en recibir conscientemente como don todas las tradiciones y todas las sabidurías de las diversas culturas y generaciones: sentir cercanos a los santos de Occidente y Oriente, conversar con familiaridad por ejemplo, con los santos eslavos o siríacos, estar en compañía de los santos Padres, y vivir en nuestro tiempo afrontando la problemática de hoy y de mañana.

El padre Spidlik, tras 45 años de investigación y laborioso estudio sobre la espiritualidad oriental cristiana, llega al momento más hermoso para un padre espiritual católico: el Santo Padre Juan Pablo II le ha pedido que le dé los ejercicios espirituales.

Para el Instituto Pontificio Oriental y el Centro de estudios e investigación «Ezio Aletti», donde el padre Spidlik vive y trabaja, éste es un momento de gracia y agradecimiento a Dios.

Este libro contiene las meditaciones espirituales del padre Spidlik al Papa y a la curia en los ejercicios de la Cuaresma de 1995.

P. Marko Ivan Rupnik

MEDITACIÓN INTRODUCTORIA

El sentido del retiro espiritual

a) Didaskalía-ophéleia

En el desierto de Egipto, en tiempo de los antiguos monjes, un joven se dirigió a un padre espiritual famoso, que él mismo había elegido, y le hizo una pregunta original: «Padre, dime una palabra: ¿cómo puedo salvarme?». ¿Qué clase de palabra tenía que ser? Era una palabra definida con el término griego *ophéleia*, *lógos psychophelés*, palabra «útil para el alma», llamada a obrar la conversión. No se trataba, por tanto, de una simple enseñanza (*didaskalía*).

Siempre se ha pensado que las meditaciones de los ejercicios espirituales tienen esa misma función. Para demostrar la eficacia de esas meditaciones se han solido presentar ejemplos edificantes. En un libro bien documentado sobre los mártires ingleses se lee que un hombre que

llevaba una vida de indiferencia religiosa, tras hacer los ejercicios espirituales tuvo una fe tan ferviente que llegó a testimoniarla con el martirio.

La eficacia de los ejercicios espirituales se ha considerado tan universal que es una práctica frecuente en los institutos religiosos católicos y en los seminarios. Es una costumbre que se introdujo también en los monasterios orientales. Según Teófanos el Recluso, el mejor tiempo para hacer un retiro es la Cuaresma, en parte porque sirve de preparación d la comunión pascual. Por lo demás, los ejercicios ignacianos se tradujeron al ruso, e incluso un autor clásico griego, Nicodemo el Agiorita, tradujo los ejercicios espirituales del P. Pinamonti.

Sin embargo, no nos puede extrañar que en un tiempo como el nuestro, en que todo se pone en discusión, se dude también de esta práctica de los ejercicios. Es verdad que aun hoy son muchos los que hacen los retiros con gusto y provecho; pero hay también quienes no manifiestan demasiado entusiasmo cuando tienen que hacerlos.

¿Cuáles son las objeciones que suelen poner estos últimos?

Habitualmente son dos:

1) el método de hacer el retiro anual se ha convertido en un estereotipo y, por tanto, resulta anticuado;

2) el objetivo que se propone es retóricamente exagerado y, por tanto, irreal.

Los ejercicios comunitarios suelen seguir normalmente el esquema de cuatro meditaciones al día, con oraciones comunes entreveradas. Así se llena toda la jornada, pero no se deja espacio a la oración libre. En los monasterios orientales, si un monje quería retirarse en soledad, generalmente procuraba liberarse también de toda carga del reglamento. Se convertía en «idiorrítmico», es decir, seguía el ritmo espontáneo de sus oraciones y de los pensamientos que le venían.

Ése es el motivo por el que algunos prefieren los ejercicios individuales, personalizados. En los retiros comunitarios, para no perder las ventajas de la soledad, se llega a la solución de un retiro en soledad, como se dice empleando una redundancia.

Más seria es la objeción que se pone al objetivo principal del retiro, que es la conversión. Los cambios radicales de vida son únicos, irrepetibles y, por tanto, no pueden ser prescritos en el tiempo destinado a los retiros anuales. Parece entonces inútil la tradicional advertencia: *Ingrederere totus, mane solus, exi alius*, entra todo, permanece solo, sal otro.

Ese severo programa se suele suavizar con el ejemplo de los comerciantes que anualmente hacen un buen balance de cuentas y un inventario de bienes. Así, la gran conversión se reduce a cierto número de miniconversiones. Para ello, a los buenos religiosos se les invita a que escriban en un cuaderno todos los buenos propósitos para el año siguiente.

Desgraciadamente, la experiencia ha demostrado la escasa eficacia de esos propósitos. Por eso, a veces se han sustituido los retiros de oración por semanas de actualidad en las que una serie de conferencias espirituales pretenden atraer a los oyentes por su carácter novedoso. Está claro que, después de un tiempo, también esta modalidad produce cansancio.

Hay que decir francamente que el verdadero objetivo de un retiro espiritual es y debe seguir siendo la conversión, la *metánoia*. Esa es la condición necesaria para entrar en el reino de Dios, para sentir su proximidad. Es lo que proclama Jesús (Mt ,1,17) en su venida. Pero Jesús es *erchómenos*, viene cada día. La vida cristiana exige, por tanto, una *metánoia* continua. El problema está en cómo entenderla y realizarla.

b)La metánoia

Es un término típico de la Biblia. En hebreo hay varias palabras con un significado parecido. La más frecuente es *šub*, que en griego se traduce como *epistrepheîn*. Literalmente significa cambiar de camino, empezar un nuevo camino. Es, por tanto, una expresión simbólica cuyo significado se puede interpretar desde ópticas distintas.

El significado moral es el que predomina desde el tiempo de los profetas hasta nuestros días en las predicaciones, en los sermones cuaresmales y en los ejercicios espirituales. Se muestra lo que es preciso abandonar y se indica el nuevo camino que hay que recorrer: *exi alius*, sal cambiado. Pero precisamente este significado se debilita con la práctica de los retiros frecuentes. No se puede estar cambiando constantemente la dirección de la vida.

La palabra griega *metánoia*, en su raíz filológica, no se refiere directamente al cambio de conducta, sino al cambio de mente, del modo de pensar. *Noía* es el pensamiento, la idea. *Metanoieîn* significa adquirir un parecer distinto, ver la realidad con ojos nuevos. Eso constituía el fundamento de la enseñanza de los estoicos, expresado en el axioma: «dar a la moneda otro valor». El mundo cambia cuando se le ve de manera diferente. Vemos un cambio radical de actitud, según varios Padres, en el Sermón de la Montaña. Aquí se proclamaría bienaventurados a quienes, a los ojos del mundo, están excluidos de la felicidad. Las meditaciones de los ejercicios deberían producir en la mente igualmente una estimación nueva de los valores que dominan en nuestra vida. Pero tampoco este significado se puede absolutizar, aunque contenga aspectos que se deben tener en cuenta. El hombre tiene cierta estabilidad en el obrar y en el pensar, y no es aconsejable destruir ese modo de ser interior. Además, difícilmente se puede aplicar ese cambio a los santos. En concreto, ¿necesitaba la Madre de Dios, en su vida, una *metánoia*? No podemos imaginarlo en ninguno de los dos sentidos anteriores.

Pero el término griego nos sugiere todavía un tercer modo de realizar la *metánoia*. Vamos a comparar la expresión con el pensamiento de Aristóteles. En el conocimiento del mundo, distingue dos grados esencialmente distintos: la física y la metafísica. Las dos se ocupan del mismo objeto: el universo. Pero la física se contenta con una visión superficial. La metafísica, en cambio, va al fondo y trata de comprender la esencia, la verdadera idea de las cosas. Por supuesto que este esfuerzo es continuo, progresivo, y no acaba nunca. En el mismo sentido hay que entender el esfuerzo que se hace en las meditaciones de los ejercicios. Su objeto son verdades conocidas. Pero su sentido profundo tiene que crecer continuamente. El gran crecimiento de la fe, dice Guardini, tenía que realizarse también en la vida de María: desde la Anunciación al Calvario tenía que haber una enorme «conversión», por decirlo así.

Este proceso espiritual se encuentra implícito en las homilias de los Padres sobre la Transfiguración.

En ellas el término griego *metamorfosis* quiere decir mucho más que el cambio de la forma exterior, que es el significado de las *Metamorfosis* de Ovidio. Los Padres destacan que si Jesús hubiese cambiado de forma en el monte Tabor, ya no habría sido él. No cambió la forma sino la luz. Los apóstoles lo vieron con una luz nueva. También los cristianos deben esperar de la oración una luz nueva, la «luz tabórica», como decían los hesiquistas del monte Athos. En la creación de un icono, el último estadio se llama «Iluminación», y en eso se nota precisamente al verdadero artista. Las formas son las tradicionales, pero la luz es propia de cada maestro.

También nosotros debemos esperar de la oración una iluminación interior semejante, con mayor razón todavía en un ambiente de contraste como es el de los ejercicios espirituales. Según el testimonio de los santos, esa iluminación aparece de improviso: puede venir en cualquier momento de la vida, también durante el trabajo. Pero su lugar predilecto es la «montaña», o sea, el silencio, la elevación de la mente por encima de las minucias de cada día.

Esa luz no significa ruptura con la vida anterior, sino, al contrario, su perfección. Así fue la conversión de san Pablo. Él, que era entusiasta seguidor de la ley de Moisés, comprendió que su sentido era Cristo. Así tienen que ser también las conversiones cotidianas.

c) Unificar la vida

Aunque hemos destacado el tercer aspecto de la *metánoia*, no se excluyen los dos anteriores, sino que, espontáneamente, siguen a las iluminaciones interiores. La *emendatio vitae* que se

produce no es necesariamente espectacular. Es interesante ver el término con que la designa san Ignacio de Loyola, que repite a menudo la expresión «unificar la propia vida».

En los estudios sobre el monaquismo antiguo, se suele intentar explicar los diferentes motivos que impulsaron a tantas personas, de todos los estados de vida, a «Poblar el desierto». Entre todos ellos, hay uno que ha recibido el nombre de «teólogo del desierto», Evagrio Pónico. Según él, la vida religiosa debe distinguirse, en primer lugar, por esta característica: debe ser *monótopos*, es decir, unificada.

Los hombres educados en la cultura griega antigua tenían un sentido exquisito de la armonía. Por eso, les hacía sufrir la confusión (*bórboros*) que reina en la vida social y en el mismo hombre. ¿Cómo poner remedio a este aspecto desagradable?

Muchos sabios orientales veían una desproporción entre los movimientos regulares de las estrellas y los hechos imprevistos, a menudo catastróficos, que perturban la vida humana. Esto hizo acudir a la astrología, muy difundida al principio de nuestra era y entendida como el esfuerzo de coordinar las opciones humanas con la posición de los astros.

Evidentemente, los cristianos consideraron impía la astrología. No son los astros los que crean la paz del cosmos sino la palabra creadora de Dios. Ése es el principio primero que unifica la vida humana. Los marineros, dice san Basilio, dirigen el curso de la nave mirando a las estrellas. El cristiano, para no confundirse de camino, mira las palabras divinas, los mandamientos de la Escritura. Pero ¿qué es la palabra?, se pregunta Basilio. No es la repercusión sonora del aire, puesto que Dios no tiene el órgano material de la lengua. Es simplemente la decisión de su voluntad. Cuando ésta se «concreta», nace el mundo y toda su belleza. Todas las criaturas son producto inmaculado de la voluntad de Dios. Si los animales se multiplican y crecen, es resultado de la palabra de Dios que permanece en ellos como fuerza operante.

También el hombre es creado por Dios. Pero posee un privilegio especial: debe acoger la palabra de Dios libre y conscientemente; debe unir su voluntad a la voluntad de Dios y así crear, junto con Dios, la propia existencia.

Ése es el deber común de todos los hombres, según san Basilio. Los cristianos gozan del privilegio de recibir iluminaciones especiales para escuchar mejor la palabra de Dios. Ésta, pronunciada por Dios al principio, permanece viva; Dios sigue dirigiendo a los hombres su palabra a través de la historia, muchas veces y de diferentes maneras (Heb 1,1). A menudo se ve sofocada en el tumulto del mundo; sin embargo, en el silencio resuena en voz alta y lleva a nuestra vida la armonía y la paz.

Desde la antigüedad existe este principio moral: «vivir según la naturaleza». Los estoicos decían también: «vivir según el *lógos*» el elemento racional, innato en todo ser. Para san Basilio este *lógos* es la palabra de Dios, su voluntad. Ése es el principio que unifica nuestra vida disgregada por el pecado y el olvido de Dios.

Un ideal así llevó a san Antonio abad al desierto, donde encontró su naturaleza primordial, la paz del paraíso. Esto se manifestaba en el hecho de que los animales salvajes le obedecían, pero sobre todo en su semblante. Al final, se le veía a menudo rodeado de los muchos discípulos que acudían a él. Pero cuando alguno iba a buscarlo por primera vez no tenía necesidad de preguntar dónde estaba. Su rostro, según dice la *Vita*, estaba tan radiante y pacífico que todos sabían que Antonio era él. *Beata pacis visio*.

Ignacio expresa el mismo ideal de modo menos poético, pero concreto: «Se entiende por ejercicio, espirituales... todo modo de preparar y dispone: el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas»¹. Y repite muchas veces la expresión «ordenar la propia vida».

Se puede también destacar aquí lo que escribe e P. Florenskij: el objetivo de la ascesis cristiana no es sólo hacer buenas acciones sino conseguir la belleza o armonía de la persona. Este autor ha trata

¹ Las citas de los textos de san Ignacio de Loyola han sido tomados en su redacción original de *Autobiografía y Ejercicios espirituales, Obras completas*, BAC, Madrid, 1952.

do también de la teoría del arte y está convencido de que un cuadro es bello no por los diferentes detalles sino más bien por la fuerza de un pensamiento único que lo inspira.

Esta inspiración es la que esperaban los monjes en su soledad y a eso hay que aspirar también en los ejercicios espirituales. Según san Máximo, somos como el campesino que cava en su terreno. Si de golpe encuentra un tesoro oculto, se hace rico. *Hodie si vocem eius audieritis...*

PRIMER DÍA

I. «El hombre es una gran cosa» (Basilio)

a) *Presta atención a ti mismo (Dt 15,9)*

Contra los ejercicios, que habitualmente empiezan con una meditación sobre el hombre, se ha solido objetar que se piensa demasiado en sí mismo, cuando el retiro debiera ser un momento adecuado para olvidar nuestra pequeña existencia y pensar en Dios, en cosas grandes.

Sin embargo, el pensamiento cristiano ha seguido la frase escrita en el templo de Delfos y transmitida por Sócrates: «Conócete a ti mismo». Es curioso comprobar que los autores espirituales, incluidos los que no se dedican a la filosofía, están preocupados con el problema del hombre. «No podría ser de otro modo —escribe V. Losskij— en un pensamiento teológico basado en la revelación de un Dios viviente y personal que ha creado al hombre a su imagen y semejanza.»

No hay unanimidad en la interpretación del dicho de Delfos. Probablemente se trataba de una advertencia: conócete a ti mismo. Cuando entres en el templo, recuerda que eres sólo un hombre, no te compares con la divinidad. Para Sócrates, contrariamente a lo que se piensa hoy, el conocimiento de sí mismo es muy importante para elevar la mente a las cosas grandes. Los Padres, tratando de retomar el axioma, no consiguieron encontrar un texto idéntico en la Escritura; lo sustituyeron por una expresión que parecía equivalente: «Presta atención a ti mismo», y siguieron en general la línea del pensamiento socrático.

Los primeros grandes filósofos griegos toman como punto de partida para su reflexión la cosmología. Llegan al conocimiento de Dios observando la belleza del universo. Los hebreos, al contrario, conocieron al Dios de la historia, reflexionando sobre los acontecimientos de su pueblo. Para los monjes cristianos, en cambio, la primera fuente de la teología es el hombre mismo, que es un microcosmos y tiene su propia «historia del alma» que revela al Padre celeste.

Pero, desde el principio, se distinguen diferentes modos de este conocimiento de lo uno mismo. Especialmente tres: el primero puede ser de carácter psico-lógico-ontológico, el segundo moral y el tercero contemplativo. El primer conocimiento de sí mismo es respecto a la estructura, la composición, los elementos del hombre. El conocimiento moral se pone ya de relieve en Filón el Hebreo, que se pregunta qué puede llegar a ser el hombre, qué posibilidades tiene en su ser. El conocimiento contemplativo de sí mismo está ligado al hecho de que el hombre es imagen de Dios: observándolo se llega a ver la belleza de su Prototipo.

El conocimiento psicológico-ontológico de los Padres se basa en la antropología griega y su división dicotómica: el hombre está compuesto del elemento material —el cuerpo— y del elemento inmaterial —el alma—. No fue fácil conciliar estos conceptos con los términos semíticos de la Biblia. Pero la verdadera dificultad apareció en la discusión con los gnósticos.

El gnosticismo es una de las herejías más antiguas y quizá también de las más modernas: no muere nunca. Al alma, que es inmaterial, fácilmente se le llama espiritual. Y, como consecuencia, se considera espiritual toda actividad típica del alma, especialmente la ciencia. San Ireneo escribió su tratado *Contra las herejías* «contra los que se consideran de valor por su ciencia». Ese tipo de personas no ha faltado ni faltará nunca. Ireneo las acusa sobre todo de dos graves errores. La perfección cristiana no está en la ciencia sino en la caridad. Es una enseñanza clara del evangelio.

El segundo error es más sutil. El alma es inmaterial, pero eso no significa todavía espiritual, según el concepto cristiano. Los cristianos se pueden llamar «espirituales» sólo según el grado de participación del Espíritu Santo. Por eso Ireneo propone esta definición de hombre espiritual: «El hombre perfecto está compuesto de tres elementos: la carne, el alma y el Espíritu Santo». Es la famosa tricotomía de los Padres.

La antropología latina, que siguió fiel a la antigua dicotomía, habla del Espíritu Santo no como Persona sino como un don creado que constituye una nueva propiedad del alma, fundamento real para unas nuevas relaciones con el mismo Espíritu Santo. La insistencia en la distinción entre nosotros, los hombres, y la tercera Persona de la Divinidad era necesaria. El misterio del amor de Dios es un misterio de unión, pero también de distinción. El alma no se pierde en un «nirvana», sino, al contrario, afirma su pleno valor. Pero, por otra parte, los antiguos autores ortodoxos se veían obligados a insistir sobre todo en la unión íntima con el espíritu. Para el sirio Afraates, por ejemplo, el Espíritu de Cristo se nos da de tal manera que llega a ser lo que hay de más íntimo en nosotros, nuestro verdadero «yo». Así, afirma san Basilio, los condenados serán «cortados en dos», lo cual hay que entenderlo como una «completa separación del Espíritu».

Esa insistencia en la unión personal con el Espíritu estuvo extrañamente provocada por el carisma exagerado de los mesalianos. Éstos querían ponerse en sus oraciones bajo el influjo directo del Espíritu. Pero, según ellos, esto se realizaba por medio de una fuerza divina que se apoderaba del hombre desde fuera; esa fuerza es más potente en unos momentos y desaparece en otros, cuando no se siente.

Contra ellos, Basilio dice que el Espíritu es como si fuese nuestra «forma». Teófanos el Recluso afirma que el Espíritu es el «alma de nuestra alma», el que hace espiritual toda nuestra vida, santificándola. Lo que importa no es «sentir» más o menos este misterio sino que la vida cristiana se desarrolle como una «espiritualización progresiva del alma y del cuerpo» y, por medio de nosotros, de todo el universo, para que Dios sea todo en todos.

b) La imagen y la semejanza con Dios

El Espíritu Santo, al unirse a nuestra persona, nos diviniza. El término «divinización» (*théosis, theopoíesis*) es familiar a los Padres griegos. Sin embargo, algunos tenían miedo de que no se interpretase en sentido patrístico. Y así, por no decir que somos «divinos», la mayoría de los Padres prefieren desarrollar la idea de que hemos sido creados «a imagen y semejanza de Dios» (Gen 1,26-27). Los occidentales buscan sobre todo la causa de los hechos, mientras que los orientales centran su atención en lo que cada hecho prefigura, qué mensaje nos indica y de qué cosa futura es imagen. Por eso, no puede sorprendernos que el tema del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios haya sido ampliamente tratado por los Padres, que utilizaban las antiguas nociones filosóficas relativas a este tema cuando interpretaban los textos de la Biblia.

En el libro de la Sabiduría (2,33), el hombre no sólo está «hecho a imagen de Dios» sino que «es imagen de Dios». El Dios de los cristianos es la Santísima Trinidad. Por eso, san Agustín se esfuerza por encontrar en la estructura psicológica del hombre la expresión de las tres Personas divinas (memoria, entendimiento y voluntad). Sin embargo, eso es algo que no entra en las preocupaciones de los orientales. Los Padres griegos leyeron la Biblia de los Setenta, en la que se dice que el hombre ha sido creado «según» (*katà, secundum*) la imagen de Dios. Mirando la primera imagen que es Jesucristo, el Creador formó la siguiente «según» la primera. El hombre es, por tanto, imagen de Cristo. Escribe P. Evdokimov: «Lo que diferencia al hombre de los ángeles es que el hombre es a imagen de la encarnación, su carácter espiritual puro se encarna y penetra toda la naturaleza con sus energías vivificantes».

En el texto del Génesis leemos dos términos: «imagen» y «semejanza». La distinción entre los dos no aparece en hebreo, donde propiamente se trata de una «imagen semejante». Pero el griego la traduce con una expresión coordinada: «somos imagen y semejanza». Orígenes, y después gran

parte de la tradición oriental, utiliza esa distinción para mostrar el carácter dinámico de nuestra divinización. Según la explicación de Orígenes «el hombre ha recibido en su primera creación la dignidad de la imagen» (otros afirman esto refiriéndose al Bautismo), pero la semejanza «debe conquistarla solo, con sus esfuerzos, imitando a Dios». Por tanto, la vida espiritual se concibe como un progreso de la imagen a la semejanza. La imagen sería como el boceto de un cuadro artístico hecho por el Creador. El propio hombre debe poner los colores y la luz para terminar el cuadro.

Los Padres discutían seriamente sobre cuál era el «lugar de la imagen» de Dios, sobre dónde residía: ¿en el alma, en el cuerpo, en el corazón? Desde el punto de vista práctico que interesa a los escritores ascéticos, la pregunta se pone en estos términos: ¿qué propiedad humana es la más semejante a Dios? Ésta es la que se debe cultivar en primer lugar. Las respuestas son diferentes según las diferentes tendencias de la espiritualidad.

Para los Padres alejandrinos, Dios es Espíritu, su imagen reside en la mente. Por tanto, el hombre espiritual es fundamentalmente contemplativo; cuanto más ve a Dios en todas las cosas, más se le asemeja. Además la mente es igual en el hombre que en la mujer. Por tanto, ambos sexos son de igual valor respecto a la perfección cristiana.

Los antioqueños creían, al contrario, que Dios, como Señor y dueño del universo, se reflejaba primero en el «hombre» de sexo masculino; la mujer llega a la perfección como reflejo del marido. Pero esto no se aplicaba a las monjas. También éstas deben tener la imagen del señorío divino dominando las pasiones y alcanzando la libertad de espíritu. A este respecto, es interesante la opinión de los pensadores rusos recientes que identifican la imagen de Dios con la personalidad libre del hombre, liberándolo de la esclavitud de la naturaleza universal.

Pero mucho más importante es el problema de la imagen de Dios y el mal. ¿Cómo pueden conciliarse en una sola persona? Son raros los que dicen que el pecado hace perder la imagen. La mayoría de los autores afirma que la imagen permanece, aunque de un modo difícil de precisar. Está sólo ofuscada, cubierta por una máscara. Según Orígenes, nuestros pecados nos imponen las imágenes del Terrestre (Diablo), de las bestias (en griego *áloga*, en oposición al *Lógos*, que es Cristo) y del César (que, en tiempo de las persecuciones, era símbolo del demonio).

La coexistencia de las dos imágenes hace del pecador un ser interiormente dividido, que sufre con eso. La imagen de Dios, «tapada», conserva la nostalgia del paraíso, pero la máscara impuesta por el pecado la vincula al mundo corrupto. El agua del Bautismo y las lágrimas de la penitencia destruyen la máscara, lavan el rostro espiritual del hombre, de forma que la imagen brilla con su primitivo resplandor para la felicidad del hombre.

Por tanto, el programa de la vida espiritual se puede expresar así: pintar la imagen de Cristo en nuestra persona, hacerla brillar también visiblemente, ser revelación de Jesús en la historia.

c) La humildad

Cuando hablan del conocimiento de sí mismo, los autores ascéticos lo asocian con la virtud de la humildad. El gran doctor de esta virtud es, sin duda, san Agustín que, tras experimentar la debilidad del hombre en la virtud, después tuvo que combatir la autosuficiencia de los pelagianos.

San Agustín afirma que la humildad es una virtud típicamente cristiana y que los paganos no la conocían. Clemente de Alejandría y Orígenes no piensan lo mismo. Platón y otros sabios griegos señalan los peligros de la soberbia y los aspectos ridículos de la vanagloria. Recomiendan la *metriótes*, el sentido de la justa medida en todas las cosas. El hombre sabio no es ni vanidoso ni pusilánime ni deprimido.

Orígenes, comentando el Magníficat, dice que lo que la Escritura llama *tapeínosis* es lo que los sabios antiguos llamaban *atypía*, no hincharse.

En la Biblia, tener un sentido positivo. Es una triste experiencia de la debilidad social. Humilde es el humillado en una sociedad inhóspita. ¿De quién es la culpa? Primero hay que buscarla en el propio individuo. El que es perezoso y negligente será siempre pobre. No hay que

extrañarse, pues, de que sea despreciado por los otros más diligentes. Más tarde, sobre todo en tiempo de los profetas, la situación cambia. Hay muchos pobres que son inocentes. La culpa recae entonces sobre la injusticia de los ricos. Esos pobres, aunque sean despreciados por los hombres, encontrarán un protector inesperado: Dios mismo. Desde ese momento, serán afortunados a pesar de su pobreza y sus debilidades.

Estos humildes del Antiguo Testamento, pobres de Yavé, son símbolo de la actitud cristiana fundamental que expresa la virtud de la humildad. No es la *metriótes* de los filósofos, la situación media entre una exagerada grandeza y un insincero abatimiento. La humildad cristiana une dos extremos: la debilidad del hombre y el poder de la gracia divina. Según el pensamiento de san Agustín, la humildad cristiana se asemeja a un árbol que hunde sus raíces en profundidad para crecer más alto. El cristiano humilde es el constructor de su propia casa. Cuanto más alta vaya a ser, más habrá que ahondar los cimientos.

Al ser una virtud que encierra una antinomia, es difícil expresar lo que es la humildad con términos profanos. Hay en ella algo de divino, de misterioso, de inexplicable, sobre todo en la humildad de los santos. Según Juan Clímaco, «con la humildad sucede como con el sol: nunca sabremos definir claramente su virtud y su sustancia... la juzgamos por sus diversos efectos y cualidades».

Los Padres son unánimes en hacer de Cristo el modelo de humildad. Por eso llaman a esta virtud «imitadora de Cristo», quien, por una parte, es Hijo unigénito del Padre que está en los cielos, heredero del universo, y, por otra, se ha humillado hasta la muerte de cruz (Flp 2,8).

Por eso, el cristiano debe reconocer su grandeza de hijo adoptivo de Dios. «El hombre es una gran cosa», exclama san Basilio. Para Dios, dice Clemente de Alejandría, «es mucho más querido el hombre, el viviente, que todas las demás cosas creadas por Él». «¿Hay algún otro habitante de la tierra que haya sido hecho a imagen del Creador?», se pregunta Basilio, y él mismo responde: «Tú has recibido un alma inteligente... Todos los animales terrestres son esclavos tuyos... Por ti Dios está en medio de los hombres y el Espíritu Santo derrama su liberalidad».

Además el hombre tiene una gran capacidad de hacer el bien por la gracia divina. Son maravillosos también los dones naturales de conocer, trabajar, crear y transformar la tierra. Quien desprecia estos dones deshonra al Dador, dice san Juan Crisóstomo.

Pero, al mismo tiempo, hay que ver el otro aspecto de la antinomia. Se advierte la debilidad humana sobre todo en tres aspectos. El soberbio se atribuye a sí mismo sus grandes cualidades, olvidando al Dador. Es imagen de Dios pero se transforma en ídolo.

El vanidoso cae en otro defecto. Considera grandes las cosas que, a los ojos de Dios y desde la perspectiva de la eternidad, no tienen valor, como, por ejemplo, los éxitos mundanos y los encantos carnales.

Pero la prueba más segura de humildad es la de saber reconocer el propio pecado. Condenar la propia maldad, reconocerse pecador, es el principio de la sabiduría espiritual, repiten a menudo los Padres del desierto. Todos somos capaces de parecer humildes, pero la humildad sincera depende del grado de la propia perfección espiritual. Sólo los santos son capaces de considerarse los mayores pecadores del mundo.

Por eso, el abad Isaías incita a no exagerar las confesiones demasiado humildes y a ejercitarse en cosas sencillas: no juzgar al prójimo, no censurarlo, no tratar de dominarlo, no contradecir a los superiores, dedicarse al trabajo. Ése es el camino cristiano que conduce al conocimiento de sí mismo y a dar gloria a Dios por la grandeza de los dones que nos concede.

II. Diálogo con Dios

a) *Creo en un solo Dios Padre*

La filosofía griega ha nacido cuando ha empezado a buscar el principio de unidad de todo lo que existe. En los comienzos se pensaba en un principio material (el agua, el aire, los átomos), después en las leyes naturales expresadas con los números (Pitágoras), para terminar entendiendo que las ideas son más importantes que la materia (platonismo). Pero ¿cómo reunir las ideas cuando se ve tanta contradicción entre los sistemas ideológicos? Hacia el comienzo de nuestra era, casi todos los sistemas filosóficos estaban de acuerdo en que el principio de unidad del universo hay que buscarlo sólo en Dios.

Esta constatación es, según Clemente de Alejandría, una gran contribución de la historia pagana a la preparación del mensaje del evangelio. De aquí se llega a la afirmación optimista de que Platón fue para los paganos el Moisés que hablaba en griego.

Pero este irenismo —el «ecumenismo» de Clemente— suscita algunas dudas. ¿Cómo es este Dios de los filósofos? Lo describe un texto de Séneca, que resulta un tanto desconcertante: a Júpiter «le convienen todos los nombres. ¿Quieres llamarlo Destino? No te engañas... ¿Quieres llamarlo Providencia? Tienes razón... ¿Quieres llamarlo Naturaleza? No estás en el error... ¿Quieres llamarlo Mundo? No te equivocas: él es ese Todo que ves, que penetra en cada una de sus partes y que se sostiene a sí mismo y sostiene todo lo que le pertenece».

El primer artículo del Credo cristiano se formula precisamente contra ese Dios filosófico: «Creo en un solo Dios Padre omnipotente». Así se unen las palabras en el canto de las misas orientales. Por eso se dice con agudeza que el canto gregoriano falsificó el Credo con la pausa después del «Creo en un solo Dios» (*Credo in unum Deum*), haciendo profesión de fe en el *Actus Purus* aristotélico en vez de en el Padre bíblico.

En el siglo II se reforzó la tendencia fatalista, cuando el estoicismo adoptó el fatalismo astral, originario de Caldea. En esa época los Padres tuvieron que defender la Providencia de Dios. Clemente de Alejandría escribió entonces su tratado y los bizantinos siempre han estado interesados en el tema.

Gregorio de Nisa escribió un *Tratado contra la fatalidad*, en el que la discusión se desarrolla de manera casi escolástica. Lo más perfecto es causa de lo menos perfecto. El orden de las estrellas es más armonioso que la vida humana, por lo que esta última depende del movimiento de los astros. Así argumenta el fatalista. Gregorio responde admitiendo la primera tesis pero negando la segunda. El hombre, como imagen de Dios, es mucho más perfecto que las estrellas: son éstas las que deben obedecer al hombre y no viceversa.

No se trata de una simple y pura discusión escolástica. El pensamiento de los Padres supone realmente una revolución copernicana. El hombre, el microcosmos, no es una repercusión del macrocosmos. sino que es él quien dirige el universo, junto con Dios Padre, con el que está en continuo diálogo. La Providencia significa que Dios es libre, y por eso es también libre el hombre, puesto que es imagen de Dios.

Los pensadores rusos recientes añaden a esta verdad una reflexión típica suya. Insisten en que el hombre es imagen de Dios no tanto por estar dotado de naturaleza humana como por ser persona. La naturaleza humana es esclava de las leyes naturales y, por tanto, está condicionada por la necesidad. La persona, en cambio, es irrepetible y esencialmente libre. Surge entonces la pregunta: ¿cómo nace la persona? La respuesta es invariable: por relaciones libres con las otras personas. Esto se realiza tanto en la vida interior de la Santísima Trinidad como entre los hombres.

Pero el hombre como tal entra, por medio de Jesús, en libre relación con Dios y en esta relación llega a ser imagen de Dios. Por tanto, esa imagen nace y crece en la oración. El hombre se hace «orante», partícipe del diálogo eterno entre las tres Personas dentro de la Santísima Trinidad.

Algunos predicadores de ejercicios, cuando hablan de la verdad de la creación, proponen la meditación poco más o menos así. Has sido creado de la nada. Por tanto, todo lo que tienes es un don libre de Dios; debes devolverlo y no abusar de nada, no considerar nada como tuyo. La reflexión no está descaminada, pero se inspira en el concepto natural de «fabricación» de un objeto.

Cuando san Basilio habla de la creación, pone el acento en el hecho de que al principio dijo una palabra. Ahora espera la respuesta, tanto en la oración como en toda la vida humana.

b) La oración de petición

La oración es expresión concreta de la fe en la paternidad de Dios y, por eso, no es fácil encerrarla en una definición. Es un fenómeno universal y se manifiesta de las formas más variadas. De los escritos de los Padres se podrían sacar muchas «definiciones» de la oración. De todas ellas, tres son las más importantes: 1) petición a Dios de bienes convenientes (san Basilio); 2) elevación de la mente a Dios (Evagrio); 3) coloquio del alma con Dios.

Todas las religiones que tienen el concepto de divinidad personal le hacen peticiones. En la Biblia se subraya fuertemente este concepto. Los hebreos estaban habituados a recurrir a Dios en todas las dificultades de la vida, tanto colectiva como privada. También nuestra experiencia personal atestigua eso mismo: nuestras primeras oraciones, sinceramente sentidas, eran para pedir algo.

Algunos liturgistas objetan que la oración más frecuente y más noble en la Biblia es la oración de alabanza. Se glorifica al Señor, se le bendice, etc. A esto responde A. Bea: es un equívoco lingüístico. En hebreo, como también en algunas otras lenguas, no existe una expresión para decir «gracias», *I thank You, Merci*. Un semita, para dar gracias por el bien recibido, bendice y glorifica al dador. Así se comprenden muchas de las llamadas eulogías bíblicas y litúrgicas: Bendito sea el Señor porque nos ha hecho este bien. Mi alma glorifica al Señor porque...

El agradecimiento (en griego *eucharistía*) es el cumplimiento natural de la oración de petición. El que ha pedido y recibido agradece. Sin embargo, san Juan Clímaco aconseja empezar por agradecer y después, a continuación, pedir. Parece que es invertir la lógica, pero la liturgia hebrea seguía ese procedimiento. Se recordaban las grandes maravillas operadas por Dios en favor de su pueblo. Confortados con estas experiencias, los fieles se atrevían a pedir a Dios que continuase derramando generosamente sus beneficios en lo sucesivo.

En realidad, para atreverse a pedir en la oración un favor concreto, se requiere creer que Dios puede intervenir en la marcha del mundo, que escucha las peticiones y que tiene un corazón de padre y misericordioso (véase la fórmula frecuente del Corán: «Alá, omnipotente y misericordioso»).

Esa fe choca con el concepto filosófico del Dios-Ley o del Dios-Idea y con la convicción «científica» del mundo basada en la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza. Ese desacuerdo se manifestó en Alejandría, en Egipto, cuando Filón el Hebreo mostró la traducción griega del Antiguo Testamento a los filósofos que enseñaban allí. Para éstos resultaba ridículo el Yavé de los hebreos que obra milagros y que, por tanto, trastoca el orden del universo.

Pero fue precisamente en Alejandría donde Orígenes, en su libro *Sobre la oración*, afrontó directamente el problema y dio dos respuestas, una filosófica y otra dogmática.

Lo que choca al pensamiento filosófico es la idea de que Dios, que es inmutable por naturaleza, vaya a cambiar su «status» y oponerse a las leyes inmutables de la naturaleza. A los filósofos alejandrinos les parecían ridículos los relatos de la Biblia en que se presentaba a Yavé tomando una decisión y, después de haberse irritado por los pecados del pueblo, calmándose y volviéndose atrás de sus decisiones a causa del arrepentimiento y de los sacrificios ofrecidos. Como ellos decían, esa manera de entender a Dios echa por tierra toda posibilidad de ver el mundo «científicamente» y la religión se llena de antropomorfismos.

Orígenes muestra que esa objeción se basa en nuestro modo humano de concebir las cosas en el tiempo. Nosotros vemos que las cosas acontecen en sucesión, una después de otra, y este modo de ver lo trasladamos a Dios, que es inmutable precisamente porque está más allá del tiempo. Sus decisiones y nuestras peticiones a los ojos de Dios son contemporáneas. Lo que sucede en el mundo

es causado tanto por las decisiones «externas» de Dios como por nuestras oraciones pronunciadas en un momento determinado.

Para Orígenes, el mejor ejemplo de esta cooperación —la sinergia divino-humana— es el nacimiento de los niños. Que un hombre venga al mundo es decreto eterno divino, y, sin embargo, nuestros padres son padres auténticos de los hijos. Orígenes concluye con una frase preciosa: «Nuestras oraciones son padres y madres de lo que sucede en el mundo».

Recientemente un discípulo de N. Berdjajev, S. L. Frank, ha desarrollado esta idea en su reflexión sobre la creación divino-humana. Según él, es inexacta la hipótesis de que Dios ha creado el mundo y nosotros a continuación hemos corrompido su obra, para después purificarla de nuevo. En realidad, el mundo es tal como sale de las manos de Dios junto con la cooperación humana. Está claro que esa cooperación no es posible en el ámbito de las fuerzas naturales humanas. Es preciso que nuestra actividad sea divino-humana. Esto era también evidente para Orígenes. Por eso, tras desmontar la objeción filosófica, añade, desde el punto de vista dogmático, que el hombre que ora con fe se traslada en ese mismo acto a la vida interior de Dios, participando en el diálogo del Padre y el Hijo en la Santísima Trinidad.

c) A quién se dirige la oración

Según la antigua regla litúrgica, la oración se dirige al Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu. Es la ascensión humana que corresponde al descenso divino. Todo bien desciende a nosotros del Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu Santo. Esas dos fórmulas convergentes han sido definidas como la *vía áurea* de nuestra santificación.

Las oraciones antiguas generalmente son fieles a esta regla. Por eso, Orígenes dice que en la oración no hay que dirigirse «a Cristo» sino «por medio de Cristo» al Padre. Pero él mismo no es consecuente, y los cristianos se han habituado pronto a invocar a Jesús, seguros de que así su petición sube al Padre.

Esta intimidad con el Salvador aparece ya en las *Actas de los mártires* y es natural para los autores siríacos y también para los bizantinos, que tienen un himno antiguo, «Dulcísimo Jesús», semejante al himno latino *Jesu, dulcis memoria*. Después se ha hecho famosa la «Oración de Jesús», que es una invocación dirigida a Jesús.

Un problema similar aparece cuando se trata del Espíritu Santo. Conocemos invocaciones directas, como *Rey del cielo, Consolador, Espíritu de verdad*, que en el rito bizantino se rezan al principio de los oficios, y sobre todo la epiclesis, que es la invocación del Espíritu en la oración eucarística. Son expresiones concretas de la fe en que nuestras oraciones no tendrían eficacia sin la fuerza del Espíritu.

Pero no todos participan del mismo modo. Por eso, su oración no tiene tampoco la misma fuerza, y el pueblo recurre a los que son considerados santos para pedirles una oración. El primer lugar de todos lo ocupa la Virgen María, llena de gracia, santísima, considerada omnipotente en la oración. Pero especialmente son infalibles las oraciones que hace la Iglesia por mandato de Jesús, o sea, las oraciones empleadas en la administración de los sacramentos.

En ese contexto se puede abordar también de forma distinta la relación entre la oración y el apostolado. El famoso libro de Chautard *El alma de todo apostolado* dice a los sacerdotes que unan la oración a sus obras apostólicas porque si no éstas parecerían como sin alma. Los monjes antiguos trataban del mismo tema desde la perspectiva opuesta: hay que ejercitar la caridad para que la oración no se debilite y no pierda su eficacia.

Otra cuestión en relación con nuestro tema, muy discutida en tiempos de la reforma, es el papel de los santos en nuestra oración y la invocación a ellos. No hay objeciones a la antigua costumbre de proponer a los santos como ejemplos de vida cristiana y de leer regularmente pasajes edificantes (*legenda*) de sus biografías. Pero algunos consideran inútil, y hasta supersticioso,

dirigirse a ellos en la oración, ya que ésta debe dirigirse al Padre que está en los cielos, por medio de Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5).

Los teólogos postridentinos, haciendo una concesión a las objeciones, dijeron que el culto de los santos es «facultativo». En cambio, los teólogos ortodoxos lo consideran obligatorio. Pero hay que ver el sentido en que lo entienden: lo llaman ontológico. No ponen en duda que el verdadero mediador es Jesucristo, pero, al decir «por medio de Jesucristo», no se debe reducir el Salvador a su individualidad. Es el Cristo místico, la Iglesia de los santos que forman su cuerpo. Quien ora con Cristo, ora con todos los santos. Al cielo sólo se puede subir (eso es lo que se hace en la oración) junto con todos; al infierno va cada uno solo, dice A. Chomjakov. Por eso, las fórmulas de la liturgia bizantina invocan a menudo a Cristo «junto con la madre María, con los ángeles y con todos los santos».

En ese sentido, el culto de los santos pertenece a la esencia de la oración, que es, por naturaleza, común. Sigue siendo facultativa la invocación a los santos particulares, patronos de las personas, de los lugares y de las asociaciones. No es sólo un fenómeno folclórico, como algunos tratan de considerar. Creemos que las relaciones personales no serán destruidas en la vida eterna. El obispo Macario, en la *Teología dogmática ortodoxa*, que en su tiempo era casi la teología oficial, emplea un argumento muy particular para estimular el culto de los santos individualmente. Dice que ya en esta vida las personas que han alcanzado un grado superior de santidad tienen el don de la *kardiognosía*, leen en el corazón de los alejados, sienten sus deseos y les ayudan orando. ¡Cuánto más conocen los santos del cielo nuestros corazones y con gran amor procuran ayudarnos orando!

Es verdad que cuanto más intenso es el diálogo con Dios, más crece la unión entre los hombres más se espiritualizan sus relaciones espirituales.

III. Diálogo con el mundo

a) *El universo, palabra y revelación*

El hombre que trata de intensificar su diálogo con Dios, parece que se distrae de ello por su situación en el mundo. Por eso, en todas las religiones aparece como necesaria una cierta fuga del mundo. La recomendaban también fuertemente los filósofos antiguos. «Esto demuestra —dice Platón— que se impone el esfuerzo de huir de aquí abajo hacia lo alto cuanto antes. Huir quiere decir asimilarse a Dios en la medida de lo posible.»

También los cristianos deben huir del mundo. Es una enseñanza del evangelio y de una larga tradición. Pero en este contexto ascético, el término «mundo» tiene un significado moral, como la suma de las tentaciones. En cambio, en el contexto dogmático, como realidad visible y material, el mundo ontológicamente es apreciado por Dios mismo como «bueno y bello» desde las primeras páginas de la Biblia (Gen 1,25).

Pero la belleza de las cosas se ve de modo diferente según las distintas mentalidades. Cuando nosotros hoy afirmamos que una cosa es bella, nos fijamos sobre todo en sus formas y colores. Para un semita, lo bello se aprecia según el objetivo más o menos elevado al que sirve. ¿A qué finalidad puede servir el mundo? La meditación en los ejercicios ignacianos se propone con estas palabras: «Las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que es criado».

Como ya hemos visto, la espiritualidad de los padres es antropológica. Pero al mismo tiempo se caracteriza por ser «cósmica». La herencia de la Grecia antigua contribuyó a ver al hombre inseparable del universo y de su orden. Los eslavos, por su parte, han conseguido dar un significado cristiano a las antiguas creencias populares sobre la Tierra húmeda, tierna madre de sus hijos humanos, que deben conservar amor y afecto por ella. Comentando el *Hexaémeron*, la obra creadora de Dios en seis días, los Padres celebran la belleza y la armonía del mundo, jardín paradisiaco, en el que ha sido colocado el hombre como hijo predilecto para que lo use con alegría.

El escrito *A Diogneto* dice que «los seres han sido creados por Dios para uso del hombre», que Dios «ha creado el universo por él» y le ha sometido todo lo que existe en la tierra. San Juan Crisóstomo expresa a menudo esa misma idea.

Pero hay que estar atentos a no confundir las meditaciones de estos Padres con la civilización utilitarista moderna, que reduce la utilidad del cosmos al provecho material, sin ver horizontes más amplios. Los ecologistas hacen ver los abusos a los que lleva un «uso de las criaturas» con esa mentalidad utilitarista. Con mayor razón hay que hacer ver la insuficiencia de ese modo de entender el mundo desde el punto de vista espiritual.

Para los Padres, las criaturas son buenas cuando llevan a un fin espiritual. Los dones materiales recibidos de Dios se convierten en espirituales de dos maneras: usándolos como instrumento de caridad, de limosna, o, a partir de lo visible, elevando la mente a la contemplación de las realidades invisibles y divinas. Los Padres antioqueños se detienen sobre todo en el primer aspecto; los alejandrinos en el segundo.

Los alejandrinos enseñan que el hombre es imagen de Dios sobre todo porque posee una mente capaz de elevarse a Dios. ¿Para qué sirve entonces el mundo creado? Su objetivo primario es *teofánico*, es una «escuela de las almas» (san Basilio); nos ofrece a cada paso una enseñanza sobre Dios: la tierra está destinada a elevar nuestra mente al cielo. Las criaturas han sido hechas por medio de su palabra y narran la gloria de Dios (Sal 18,1). Dice san Basilio que todo el universo es como un gran espectáculo en que cada detalle nos muestra alguna propiedad de Dios.

En ese contexto, usar las criaturas significa saber leer el gran libro de la naturaleza, ejercitar la *theoría physiké*, la «contemplación natural», como la definían los Padres. Se fundamenta en la Biblia. El devoto de Yavé sabía oír la voz del Señor en las aguas y en el estruendo del temporal (Sal 28,3). Jesús sigue en la misma línea invitando a mirar las aves del cielo y los lirios del campo (cfr. Mt 6,26ss) para sacar una enseñanza espiritual.

Cuando los Padres griegos hablan de la *theoría physiké*, son conscientes de continuar la espiritualidad de lo que las ciencias naturales querían conseguir en el campo profano: captar el fundamento de todas las cosas, su *lógos* común. Los «sofiólogos» rusos modernos lo llaman Sabiduría, Sofía y *lógos*, que es el sentido espiritual de todo lo visible y nos lo hacen ver «litúrgicamente». Así, las ciencias profanas se transforman en oración. Ésa es también la línea de los Padres. Escribe Orígenes: «Todas las realidades sensibles, incluido el cielo y lo que contiene, son, para quien levanta los ojos, esos campos maduros para la siega Un 4,35), porque su *lógos* aparece, sale al descubierto, para los que se han transformado en su imagen cada vez más gloriosa (2 Cor 3,18), han adquirido unos ojos semejantes a los de Él (de Dios) y han visto que la creación es buena».

Así se consigue vencer una maldición temida por los antiguos y los contemporáneos: la soledad del hombre, abandonado de todos. El mundo aparece vivo, lleno de voces misteriosas y todas hablan de la Providencia del Padre. Escribe un peregrino ruso: «¡Oh!, qué maravillosas son las obras de Dios... Me parece ver a Cristo no tanto en los cielos sino más bien en medio de nosotros en la tierra».

b) Sabiduría, lógos de las cosas

Para captar el sentido espiritual del mundo es preciso ser contemplativo. La palabra contemplación, en griego *theoría*, ha tenido en su origen significados distintos. Pero en los maestros espirituales del Oriente cristiano, el significado ha cristalizado muy pronto en una sola definición: visión de Dios en todas las cosas.

El término *theoría* se deriva de *théa*, visión, *theoreîn*, mirar, ir al espectáculo. Los griegos, que son predominantemente gente de tipo llamado «visual», querían ver las cosas y estaban convencidos de que el ojo es un órgano que hay que atender más que el oído. Herodoto viajó por el mundo «por la *theoría*, o sea, por el deseo de comprobar con los propios ojos lo que había oído por

boca de otros. De la observación del mundo con la mirada han nacido las ciencias naturales, y podemos constatar el progreso que han supuesto en la cultura europea.

Pero es bien sabido que, ya en el siglo IV antes de Cristo, en Atenas, los llamados escépticos pusieron en duda la validez del conocimiento adquirido con los sentidos externos. Por ejemplo, vemos los colores del prado pero... ¿vemos realmente? Si existe una ceguera para los colores, con mayor razón existirán diferencias individuales que no se pueden verificar. La conclusión que sigue es el escepticismo teórico: no somos capaces de conocer la verdad sino sólo la apariencia de verdad (*dóxa*).

No se hizo esperar la respuesta de los filósofos clásicos: Sócrates, Platón, Aristóteles. Es verdad que nuestros ojos corporales son relativos, que no alcanzan lo verdadero. Pero por fortuna tenemos también el ojo interior, la mente, la inteligencia, y ésta descubre infaliblemente las ideas, el *lógos* de las cosas. El conocimiento de la verdad no pertenece a la ciencia física sino a la «meta-física». Su órgano es la mente, que es la facultad divina del hombre, y la misma mente es también capaz de captar a Dios. Por eso, la auténtica filosofía, según Aristóteles, es la «elevación de la mente a Dios». Vara este filósofo, contemplar a Dios es la verdadera felicidad del hombre. Cabe preguntarse cómo puede concordar este ideal filosófico, pagano, con la enseñanza bíblica sobre la observancia de los mandamientos y el primado del amor.

Pero también en el ambiente cristiano, especialmente en el siglo IV, surgió una especie de escepticismo teológico. Los arrianos eran maestros en producir ideas y conceptos preciosistas cuando discutían sobre la Santísima Trinidad. La respuesta de los Padres capadocios es unánime: sus artificios mentales no son más que vanidad. El Dios cristiano es incognoscible, inalcanzable con el intelecto: habita en una luz inaccesible (1 Tim 6,16).

Entonces ¿es imposible la contemplación, o sea, el deseo de ver a Dios, en el ambiente cristiano? Es verdad que las cosas espirituales no se pueden captar con los sentidos y tampoco con la razón lógica, metafísica. Sin embargo, el evangelio promete la visión de Dios a quien tiene el corazón puro (Mt 5,8).

De ahí se deduce que la contemplación cristiana no es física ni metafísica, sino «meta-metafísica» —como afirman también los pensadores rusos—, es una intuición del corazón puro. Consigue captar lo que Dios quiere comunicarnos a través de las cosas creadas, lo que quiere decirnos en los acontecimientos de nuestra vida, lo que quiere revelarnos en el curso de la historia. Es difícil expresarlo en palabras, porque, como dice Máximo el Confesor, en medio de los escollos de la situación presente, se toca el misterio divino, que se percibe sólo «a tientas».

Dejando para más adelante la cuestión del «corazón» y lo que por este término entienden la Biblia y la tradición espiritual, ahora nos preguntamos cómo se purifica el corazón para ser una fuente límpida en la que se refleje el cielo. La respuesta de los monjes antiguos es unánime: con la observancia (le los mandamientos, con las buenas obras. Esto se expresa con el término griego *práxis*. De ahí el principio: «A la *theoría* se llega por medio de la *práxis*». Se pueden leer también numerosas expresiones equivalentes como: las virtudes conducen al conocimiento, el camino del conocimiento espiritual pasa por la observancia de los mandamientos. Los cristianos han conservado como definición tradicional de la oración «la elevación de la mente a Dios». Pero, superando el racionalismo de los filósofos griegos, advierten que la mente no podrá avanzar ni realizar esa ascensión sin haberse ejercitado en la vida cristiana, siguiendo el ejemplo de Cristo.

La vida en Cristo resume todas las virtudes, pero sobre todo la caridad. El Oriente cristiano ha permanecido siempre fiel a la idea de que el amor y el conocimiento están estrechamente unidos. Escribe B. Vyseslavcev: «Resulta profética, respecto al intelectualismo reciente, esta expresión de Leonardo da Vinci: "Un gran amor es hijo de un gran conocimiento". Nosotros, cristianos orientales, podemos decir a la inversa: un gran conocimiento es hijo de un gran amor».

En el rito bizantino, la profesión de fe del Credo se introduce así: «Amémonos los unos a los otros para profesar unánimes: Creo en un solo Dios Padre...». Está claro que sin la caridad es

imposible el conocimiento de Dios como Padre. Sólo ,1 semejante conoce al semejante y «Dios es caridad» (1 Jn 4,8-16).

Entonces la contemplación y la caridad, la verdad y el amor, son, según san Efrén, dos alas inseparables del alma cristiana.

c) *Las cinco teorías de Evagrio*

No cabe duda de que todo lo que existe, toda la realidad, debe ser objeto de la contemplación cristiana, que se definía como «la ciencia de los seres». Si de la filosofía natural se dice que busca el «conocimiento de todas las cosas», con mayor razón se puede atribuir a la filosofía espiritual la búsqueda del sentido divino en todo lo que encontramos. Pero esto no impide hacer algunas divisiones.

Evagrio hace una enumeración, no siempre fácil de comprender, de cinco grados de contemplación: 1) de las cosas visibles; 2) de las cosas invisibles; 3) del juicio; 4) de la Providencia; 5) de la Santísima Trinidad (la «teología»). La oposición entre las dos primeras se comprende en el marco de la cosmología antigua, que divide el universo en visible e invisible. El juicio y la Providencia se contemplan a menudo en la Biblia. Y, por fin, la teología designa los grados místicos de la oración.

El primer grado, la contemplación de las cosas visibles, se llama también contemplación natural, de la naturaleza. ¿Cómo la consideran los autores espirituales? Las reflexiones de Basilio en el *Hexaémeron* siguen simplemente la línea trazada por el evangelio: «Mirad las aves del cielo.... mirad los lirios del campo» (Mt 6,26ss). Se comparan los seres creados con las propiedades y situaciones del hombre y se evocan las sentencias morales de la Escritura. A menudo topamos con una curiosa mezcla de erudición profana y de recuerdos bíblicos. Mayor simplicidad evangélica se encuentra en la obra de Tichon de Zadonski *Tesoro espiritual recogido en el mundo*. En ella los campos y el trabajo de los campesinos se unen con un versículo adaptado de los salmos. Pero hay que decir que también las meditaciones «eruditas» tienen su actualidad. Los científicos tienen que aprender el arte de encontrar en sus conocimientos profanos un símbolo de las verdades religiosas. Más recientemente algunos, como por ejemplo Florenskij, han buscado en las fórmulas matemáticas el sentido espiritual, del mismo modo que lo hacía Tichon en el trabajo de los campos. Todo lo que existe es una parábola de la eternidad.

La contemplación de los seres invisibles parece poco adecuada a los hombres de hoy. No sabemos cómo representarnos lo que medita Orígenes: ver cómo las fuerzas angélicas, las buenas y las malas, más allá de la exterioridad de lo que sucede en el mundo, luchan por encima de nosotros y en nuestro interior, y «comprender» las razones de esta guerra. Sin embargo, hay una aplicación muy concreta que pertenece a la esencia de la vida espiritual. Los «seres invisibles» que encontramos continuamente son los pensamientos de distinto tipo que invaden el campo de nuestro corazón. Es necesario aprender a distinguirlos, valorar su utilidad o su peligrosidad, saber admitirlos o no a nuestra atención. En el lenguaje tradicional se habla del «discernimiento de los espíritus», que es la condición para encontrar la paz del alma.

La contemplación del juicio tiene, en la explicación de Evagrio, un sentido cosmogónico bastante problemático. Pero se trata del simple descubrimiento de Dios como remunerador del bien y del mal. Quien teme a Dios está convencido, por la propia experiencia, de que el bien y el mal que hacemos en esta vida a menudo vuelve a nosotros de algún modo. Entonces cuando, por ejemplo, sufrimos por una ofensa injusta, tenemos que reflexionar si nosotros hemos ofendido igualmente a otro y cuándo, considerando así el mal producido como nuestro castigo.

Encontramos un buen ejemplo de la contemplación del juicio, unida a la de la Providencia, en el relato del Génesis (capítulos 39-45) sobre José y sus hermanos. El crimen de los hermanos contra el predilecto del padre parece estar olvidado y el propio José no sale malparado, puesto que llega a ser oficial del faraón. Pero, al final de la historia, de todo lo sucedido se saca una hermosa reflexión

religiosa. Los hermanos, acusados falsamente de un robo grave, confiesan: «Estamos pagando lo que hicimos con nuestro hermano, pues vimos la angustia con que nos pedía clemencia y no lo escuchamos. Por eso nos ha venido esta desgracia» (Gen 42,21). Pero, después de un breve tiempo, la historia cambia, el malentendido se soluciona, José se hace reconocer y dice: «No estéis angustiados. La Providencia ha convertido vuestro crimen en instrumento de salvación para vosotros y para toda nuestra familia» (Gen 45,5.7).

Es, por tanto, falsa la idea de que la Biblia no conoce la contemplación y que ésta es una herencia de la filosofía griega. Las contemplaciones bíblicas son menos cósmicas pero más históricas: se busca el sentido espiritual de toda la historia de Israel, y así ésta se revela como sagrada.

Quizá no hacemos debidamente una aplicación concreta de este tipo de contemplación a nuestra vida de cada día. El examen de conciencia es una práctica religiosa con mucha tradición. Hoy nos lamentamos de que se ha ejercitado poco y mal. ¿Cuál es la razón? La principal parece ésta: se reduce al aspecto moralista a la enumeración de nuestros defectos y faltas. Los propósitos de enmienda resultan ineficaces; entonces el ejercicio del examen de conciencia nos desanima, cuando debería darnos un impulso gozoso para continuar con los esfuerzos espirituales. El remedio es fácil. En vez de centrarnos sólo en nuestros defectos, debemos contemplar cómo ha trabajado la divina Providencia en nuestra jornada y así descubriremos que, también en la historia de nuestra vida, aparece continuamente un elemento «sacro», que da el verdadero sentido a todo lo que pensamos y hacemos y también sana nuestros pecados y errores.

La última contemplación, la quinta, que Evagrio denomina «teología», contiene los aspectos de la vida mística. Hay varios aspectos pero todos tienen el mismo fundamento: un gran amor nos hace entrar en el misterio de Dios-amor, y a sus elegidos Dios hace entrever su gloria ya en esta tierra.

IV. Dios en el corazón

a) La integridad del hombre

Son los puros de corazón los que ven a Dios (Mt 5,8). Pero ¿cómo definir el corazón y cómo describir su actividad? Es un término bíblico que los místicos utilizan constantemente; los autores orientales recientes lo toman a veces como emblema para distinguirse del Occidente «racionalista», que, según ellos, olvida demasiado fácilmente que el fundamento de la vida cristiana es el corazón. Escribe uno de ellos: «Tratar de alimentar el corazón es dirigirse a Dios: Dios mismo es un corazón que abraza todo. Sólo en el corazón es posible captar el secreto del universo, lo que Kant llama la “cosa en sí”. Quien tiene un corazón capta el sentido de Dios, de los hombres, de los animales y de la naturaleza. El corazón es el único órgano capaz de dar la paz al espíritu». La oración más perfecta, según los autores orientales, es la oración del corazón. Dice Teófanos el Recluso: «¿Acaso no ha mandado el Señor cerrarse en la propia habitación para orar? (Mt 6,6). La habitación del hombre es su corazón; por tanto, el Señor nos manda orar en nuestro corazón».

Pero es preciso dar la noción precisa de este término porque tiene un uso muy amplio. En la Biblia el corazón indica toda la vida interior: el corazón reflexiona, proyecta y decide. Siente el temor de Dios y en él reside la fidelidad a Yavé. En el Nuevo Testamento es la sede del Espíritu Santo (cfr. Rom 10,10). Pero a menudo para los Padres y para los autores medievales, las expresiones bíblicas tienen un toque demasiado semítico y se ven obligados a interpretarlas con una terminología más aceptable para la psicología tradicional. Su interpretación revela claramente la corriente de espiritualidad a la que pertenecen.

Los griegos son especulativos por naturaleza y sustituyen el corazón bíblico por la mente. El *sursum corda* se convierte entonces en «la elevación de la mente a Dios». Por el contrario, la literatura espiritual de la Edad Media en Occidente oponía el «afecto del corazón» al pensamiento

racional puro. Para santo Tomás de Aquino, el precepto «amar a Dios con todo el corazón» (cfr. Mc 12,30) es «un acto de voluntad que se expresa con la palabra corazón». Pero en seguida iba a darse una reacción, sobre todo en la piedad, a favor de los sentimientos. En el lenguaje de hoy, «corazón» significa la parte sentimental del hombre. Eso hace que no siempre se entiendan bien los textos clásicos de espiritualidad. Y se advierte claramente que la pista que parte de las nociones psicológicas no podrá aclarar nunca la cuestión. Se ha intentado situar el corazón en el esquema de la estructura psicológica del hombre y sólo después se ha planteado qué función podía tener ese «corazón» en la vida espiritual. Pero en realidad se debe proceder al revés. El corazón es el punto de contacto entre el hombre y Dios. ¿Qué órgano nuestro tiene una función privilegiada en ese contacto?

Los griegos, siguiendo la tradición platónica, atribuían esta función a la mente, a la inteligencia. Con eso influyeron mucho en la terminología cristiana. Pero se necesitaban adaptaciones. La mente es sólo una de nuestras facultades, aunque sea la suprema. El contacto con Dios no puede reducirse a una parte de nuestra persona sino que debe implicar al hombre entero: el intelecto, la voluntad, los sentimientos, la memoria y también el cuerpo.

El precepto de amar a Dios «con todo el corazón» significa «con toda el alma, con toda la mente, con todas las fuerzas» (Mc 12,30). Conscientes de que el término «corazón» contenía esa integridad o totalidad del hombre, algunos Padres volvieron a este lenguaje y pensaron que es mejor definir la oración como la «elevación del corazón a Dios».

Entonces los autores espirituales ven el corazón como principio de la unidad espiritual; el corazón «mantiene la energía de todas las fuerzas del alma y del cuerpo», es «trono del Espíritu Santo» (Teófanos el Recluso).

Pero esa unidad del hombre se puede considerar bajo dos aspectos, que podemos definir como «horizontal» y «vertical». En el aspecto horizontal, un acto humano «sale del corazón» cuando en él no hay contradicciones, cuando todas las fuerzas humanas colaboran armoniosamente. Teófanos se sirve de una comparación del mundo teatral. Cuando un actor representa su parte fuera de la escena, su trabajo pierde mucho. Lo mismo sucede con el ejercicio de una facultad aislada: su ejercicio es forzado y disminuye su eficacia.

La representación fuera de la escena simboliza una oración que se pierde en pensamientos abstractos o en actos de voluntad demasiado «ascéticos». Para realizarlos, la voluntad debe contrariar los sentimientos opuestos y la tendencia del cuerpo, y hacer lo contrario de lo que le insinúa la fantasía. Esa violencia ascética por el bien es necesaria para vencer la naturaleza corrompida. Pero su objetivo es volver a la armonía plena. Sólo así la oración y la conducta humana salen «del corazón». Toda la persona será santificada. Su devoción respirará la belleza natural.

b) La estabilidad de los momentos sucesivos de la vida

Vivimos en el tiempo. Nadie se extraña por eso y aceptamos esta situación como normal. Pero el tiempo parece que dispersa la unidad de la persona y que incluso pone en duda la identidad de nuestra persona. ¿Quién soy yo? ¿Cómo me veo hoy? ¿Y hace diez años? ¿Cómo me veré dentro de veinte años? Si oyese las palabras y juicios que pronuncié hace veinte años, podría tener la impresión de que se trata de otro hombre. Quizá renegaría de algunas actitudes que adopté.

Esta posibilidad de cambiar radicalmente es la salvación de los pecadores. Pueden pasar del estado de odio contra Dios al amor que salva. Pero para los justos, ¿esa posibilidad no es un grave riesgo? También su existencia se encuentra continuamente «desmembrada» en múltiples actos. No somos capaces de un acto que dure para siempre. En un deseo de ese tipo, Bossuet ve un error que pretendería «poner la perfección de esta vida en un acto que sólo correspondería a la vida eterna».

Ochenta años de vida virtuosa no constituyen una garantía de salvación. ¿Quién puede tener la certeza de morir en estado de gracia? Ninguno, responden seriamente los santos. Escuchemos a santa Teresa de Ávila: «¿Qué es esto? Señor mío: ¿tenemos que vivir una vida tan peligrosa?».

Sin embargo, la espiritualidad oriental apuntaba siempre a esa perfección estable. Para los autores de la *filocalia*, lo que importa no es la cantidad de oraciones recitadas sino si se ha llegado a un «estado de oración», o sea, a la disposición habitual que merece el nombre de oración, independientemente de los actos que derivan de ella de manera más o menos frecuente. En este contexto conviene leer una frase preciosa de Tomás de Celano en la *Vida de San Francisco de Asís*. «Francisco no oraba, Francisco se hizo oración».

La vida tendrá estabilidad por los hábitos adquiridos que se convierten como en una segunda naturaleza. La escolástica dice que el hábito «se mueve difícilmente» (*habitus difficulter mobilis*). La suma de los hábitos generales constituye el estado del corazón. Si estos hábitos son buenos y se refieren a la vida espiritual, constituyen la estabilidad y seguridad de la vida; más no podemos desear en esta tierra.

Se cuentan ejemplos de personas que, a pesar de haber vivido mucho tiempo devotamente, un día han caído en pecados graves; y también al contrario, hay muchos ejemplos de pecadores convertidos. En el segundo caso se trata de un milagro de la gracia de Dios. ¿Y en el primer caso? Existe también aquí un mal misterioso, porque humanamente consideramos esos casos como psicológicamente inexplicables. Por eso, no nos sorprende que los autores orientales insistan tanto en la perfección del corazón más que en la de cada acto. También santo Tomás habla de la importancia de los «hábitos». Y el maestro Eckhart invita a «no fundar la santidad en los actos sino en el ser». Los confesores pueden ser maestros en distinguir la bondad y la malicia de cada acción, pero cuando actúan como verdaderos padres espirituales se dan cuenta de que es necesario conocer el corazón de los hombres.

Los padres espirituales de cierto renombre, como los famosos *starec* rusos, poseen la *kardiognosía*, que es una clarividencia para leer en el corazón de los hombres. Pero ese don no se considera milagroso sino una propiedad natural de los puros de corazón. Dios nos ha creado para que nos entendamos mutuamente. Es el pecado el que ha construido un muro entre nosotros. Pero cuando uno se purifica interiormente, lee en el corazón del prójimo como en un libro abierto. San Gregorio de Nisa dice que la «transparencia» de los corazones es un don «natural» en los hombres.

Según el pseudo-Macario, podemos tener el conocimiento de nosotros mismos porque el alma está presente a sí misma según el grado de su diafanidad personal. La noción de corazón incluye esta forma de conocimiento intuitivo e integral. Son los «sentimientos» del corazón.

Dice Teófanos el Recluso: «La noción de corazón consiste en sentir lo que atañe a la persona. Por tanto, el corazón siente siempre y sin interrupción el estado del alma y del cuerpo, así como las multiformes impresiones que producen las acciones individuales, espirituales y corporales, los objetos que nos rodean o que encontramos, nuestras circunstancias externas y, en general, el curso de la vida».

No todos los «sentimientos» tienen el mismo valor. Depende del grado de espiritualización del corazón.

c) *El corazón, fuente de revelación*

En la literatura espiritual se habla a menudo de la atención al corazón. Se puede entender en sentido negativo: atención a la pureza de corazón, apartando todo lo que turba su estado pacífico. El siguiente estadio consiste en la «atención positiva», o sea, atención a los pensamientos que no turban sino que, al contrario, salen del mismo corazón. Es el verdadero y auténtico sentido de la «oración del corazón», que constituye el tema de la *filocalia*. Para describirla es necesario recordar algunos principios fundamentales del «discernimiento de los espíritus» indicados por los Padres.

Los Padres distinguen los pensamientos que vienen «de fuera» de los que vienen «de dentro». Los que vienen «de fuera» son muy numerosos y tienen todos una causa exterior: un objeto visto, un relato oído, un fragmento de un libro leído; pueden también producirse por la influencia de alguno con el que hemos hablado y que nos ha «sugerido» una idea o una imagen. Esos

«pensamientos» son diferentes de los que vienen de nuestro interior. Lo constatan los Padres. Son tan sublimes que los Padres están convencidos de que es el Espíritu Santo el que, viviendo en el corazón, hace oír su voz dentro del «castillo interior» de nuestro «yo».

Los autores siríacos hablan de ello con frecuencia y describen esta experiencia con una metáfora dicen que el corazón se parece a una fuente. Si es pura, el cielo se refleja en ella, como en el corazón puro se reflejan los pensamientos divinos. Quien está habituado a sentirlos, ya no tiene necesidad de enseñanzas, ni de los hombres ni de las Escrituras.

Es interesante comparar con esos textos la brevísima pero bien conseguida descripción que hace Ignacio de Loyola. Dice: «Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objecto por el cual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad».

La última frase es propia del lenguaje occidental y resulta enigmática. ¿Cómo entender la «mediación» de los actos del entendimiento y de la voluntad? Los orientales se expresan de manera más simple. el Espíritu Santo habla dentro del corazón y el hombre lo escucha con el corazón. Y ¿cómo lo escucha? El corazón «siente», o sea, capta la inspiración divina por medio de una intuición global en la que participan todas las facultades humanas. Ignacio habla de la «consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad». Sin duda, es un modo de expresarse muy aproximativo, pero creemos que él quería así traducir en palabras su experiencia, que era la misma de muchos místicos del corazón conocidos en Oriente.

Por otra parte, a los occidentales no les gusta el modo de hablar de los rusos cuando éstos dicen que el Espíritu se hace «sentir» en el corazón; que en la oración se busca el «sentimiento». Para evitar confusiones, habría que estudiar las distinciones que Teófanos propone entre los sentimientos del cuerpo, los del alma y los espirituales, que son los auténticos. Pero quizá, por el momento, sea oportuno hacer una sustitución: en vez de hablar de los «sentimientos», hablaremos de las «intuiciones» del corazón.

De san Francisco se dice que tenía a menudo esas intuiciones y que no las dejaba escapar: las acogía con mucha atención. Si mientras caminaba recibía una «iluminación», dejaba que los otros siguiesen adelante y él se paraba a escuchar esta voz del Señor. Se cuenta que en estos momentos ponía una mano en el corazón (gesto recomendado por los hesiquiastas) y «aquí hablaba con el Señor, respondía a su juez, suplicaba a su Padre, conversaba con el Amigo, se complacía [su alma] con su Esposo».

Las inspiraciones del corazón son descritas por los autores siríacos. Vale la pena citar a Martyrius Sahdôna: «Ah, el ojo límpido del corazón que ve abiertamente, gracias a su pureza, a Aquel a cuya vista los serafines se cubren el rostro. ¿Dónde será amado [Dios] si no en el corazón? Y ¿dónde se manifestará si no es ahí? Bienaventurados los corazones puros porque verán a Dios (Mt 5,8)».

En las biografías de los santos que han llegado a esa oración del corazón se aprende que no necesitan más maestro que el Espíritu Santo.

Pero ¿quién puede creer que ha llegado a esa perfección? Todos los místicos han temido siempre la ilusión que viene tras los momentos fuertes de inspiración divina, cuando la voz de Dios empieza a mezclarse con los razonamientos humanos y, sobre todo, con las imaginaciones sensibles. Por eso, para gozar de la auténtica oración del corazón, los autores, a partir de Evagrio ponen como condición un absoluto silencio no sólo exterior sino sobre todo interior: la ausencia de las imágenes de la fantasía y también el vacío de los conceptos humanos.

Esquemáticamente, en la oración pura se distinguen tres grados. El primero es la pureza moral: evitar el pecado. Son las virtudes que, según Evagrio, hacen la oración estable y firme; la malicia es la que la debilita. El segundo grado de la oración pura se podría llamar «psicológico»: la mente, ejercitada en la atención y en la sobriedad espiritual, llega a evitar las distracciones, o sea, los pensamientos diferentes de los que son objeto de la oración. Pero Evagrio añade un tercer grado.

Todos los pensamientos humanos, aunque sean devotos, son parciales y múltiples. Dios, en cambio, es uno e infinito. Para captarlo mejor es necesario, al menos en algunos momentos, renunciar a todos los pensamientos y a todas las imágenes creadas y contemplar la pura luz divina sin forma. Es la oración en «absoluto silencio».

¿Es posible psicológicamente llegar a tanto? Los grandes autores espirituales, especialmente siríacos, creen que sí. Y en ese supuesto se describen los éxtasis de san Francisco. Si le venían distracciones durante la oración las consideraba pecado grave. Y, si alguna vez le sucedía, iba a confesarse, creyendo que había cometido un pecado. Una vez rompió un jarrón porque, al mirarlo, había perdido por un momento la plena concentración en el Señor. Muy a menudo sus éxtasis eran tan intensos que perdía conciencia de lo que sucedía a su lado. Y hay también un milagro extraño pero quizá característico de la «oración del silencio»: un obispo, que vio a san Francisco orar en secreto, perdió el habla.

También Ignacio conoce este tipo de éxtasis y recomienda cautela: «Cuando la consolación es sin causa, dado que en ella no haya engaño, por ser de solo Dios nuestro señor, pero la persona espiritual, a quien Dios da tal consolación, debe con mucha vigilancia y atención mirar y discernir el propio tiempo de la tal actual consolación del siguiente, en que la ánima queda caliente y favorecida con el favor y reliquias de la consolación pasada; porque muchas veces en este segundo tiempo, por su propio discurso de hábitos y consecuencias de los conceptos y juicios, o por el buen espíritu, o por el malo, forma diversos propósitos y pareceres que no son dados inmediatamente de Dios nuestro señor; y, por tanto, han menester ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto».

También los hesiquistas advertían esos peligros y desconfiaban especialmente de la oración imaginativa y de los sentimientos que tienen su origen en el cuerpo. Su actitud tan radical se puede entender por el hecho de que muchos esperaban poder gozar de la oración pura del corazón de manera estable. También Ignacio es prudente. Sabe que se trata de momentos privilegiados; pero, en la vida ordinaria, el estado del corazón supone la colaboración armoniosa de todas las facultades humanas junto con el Espíritu. El hombre forma parte del mundo y, por eso, es imposible no experimentar sus impresiones. Sería ilusorio atribuir a Dios lo que proviene de fuentes secundarias. De la misma opinión es Teófanos el Recluso. Los momentos en que el Espíritu habla a solas al hombre, hasta el punto de reducir al silencio las impresiones de los sentidos corporales y del intelecto, son «estáticos». Son raros pero no son contra natura. Sí es contra natura lo opuesto, cuando la parte «inferior», el cuerpo o el alma, sofoca el espíritu. La perfección normal consiste en una armoniosa cooperación de todas las partes que componen el hombre: el cuerpo, el alma y el espíritu.

En conclusión, podemos decir que la oración del corazón es un estado ideal tanto para los santos orientales como occidentales. La sociedad tecnológica moderna tiene dificultad para comprenderla. El hombre de hoy busca una causa externa para todo lo que sucede, no sólo en la naturaleza, sino también en la psique humana.

La vida interior aparece así como un producto de influencias heterogéneas. En realidad muchos piensan que este método, si no equivocado, sí es al menos demasiado parcial y empobrece nuestro ser. Pero ¿quién enseñará de nuevo a escuchar las voces interiores que hablan dentro de nosotros? Los autores que practican la oración del corazón pueden hacerlo; están dispuestos a iniciarnos en este arte. Por eso son de tanta actualidad para nuestro tiempo.

SEGUNDO DÍA

I. El origen del mal

a) La propia responsabilidad

El origen del mal es una eterna pregunta a la que siempre se ha tratado de responder con mitos y reflexiones especulativas. De modo muy esquemático podemos situar las opiniones no cristianas en tres categorías de dualismo: cósmico, antropológico y psicológico.

En el dualismo cósmico se supone un eterno combate entre las dos fuerzas coexistentes en el mundo: la fuerza del bien y del mal, la luz y las tinieblas. En esta guerra, los hombres no son meros espectadores sino que pueden colaborar con una u otra parte. En las fábulas, género literario tan utilizado por los antiguos, aparecen esos netos contrastes: entre la princesa bella e inocente y la bruja fea y mala, entre el honesto caballero y el dragón. Es interesante, sin embargo, la firme convicción de que el bien es más fuerte y de que al final ganarán los buenos. Por esta neta división y por su invencible optimismo gustan tanto las fábulas a los niños.

El origen del dualismo antropológico hay que situarlo, al parecer, en la «país del despertar» (Soloviev). El joven Buda, según se cuenta en su vida, fue inútilmente encerrado en un jardín en el que no encontraba ningún mal. Logró asomarse por encima del muro que cercaba el jardín, vio un funeral y empezó a reflexionar sobre la idea de la muerte. Llegó a la conclusión de que el bien y el mal combaten en el interior del propio hombre, no sólo en el mundo externo. ¿Cómo llamar, en este caso, a las dos fuerzas opuestas? Se mantiene todavía la fe invencible en la victoria del bien. En el hombre, este elemento recibe el nombre de «espíritu», destinado a combatir la «carne». Eso lleva al ascetismo. Su finalidad es vencer a la carne para dar fuerza y vitalidad al espíritu.

En los documentos hindúes antiguos, las palabras «espíritu» y «carne» tienen a menudo un significado impreciso y más bien moral, como en la Biblia. La mentalidad analítica de los griegos antiguos hacía la misma distinción, en el sentido de que el hombre está compuesto por dos elementos realmente divididos: uno material, el cuerpo, y otro inmaterial, el alma. Las consecuencias ascéticas que se derivan de esa división son radicales. La verdadera sabiduría, según Platón, es el «estudio de la muerte», el esfuerzo continuo por liberarse de las cadenas del cuerpo para volver lo antes posible a la región de los invisibles, al mundo de las ideas, al que el hombre pertenece por su propio ser.

Los estoicos profesan el dualismo psicológico, en reacción contra el idealismo platónico, y no admiten que el cuerpo y la materia sean un mal. El hombre no es malo porque tiene un cuerpo sino porque se deja dominar por las pasiones que se apoderan de él. Por tanto, la alternativa moral se plantea en estos términos: vivir según la razón, sabiamente, o bien dejarse seducir por las pasiones, por las atracciones e impulsos carnales. Los estoicos no admiten pasiones para el bien. Todo impulso pasional es ya malo en sí mismo. Así sucede, por ejemplo, con la cólera. Según un viejo aforismo, el hombre enojado mata una gallina que se le pone en medio, pero ésta podría ser también su propio padre. Aquí se ve que el hecho de enojarse constituye ya pecado. Por tanto, el ideal de la vida perfecta es la *apátheia*, la ausencia de pasiones. Entre ellas hay cuatro fundamentales: la ira y el temor (cuando encontramos o prevemos alguna adversidad); la voluptuosidad y la concupiscencia (que son afectos hacia lo que nos es placentero).

La posición de los cristianos ha sido desde el principio radicalmente contraria a todo tipo de dualismo cósmico o antropológico, y esa oposición se expresa en la profesión de fe en el Creador de las cosas visibles e invisibles. El influjo de los estoicos en la enseñanza de la moral duró mucho tiempo. También el ideal de la *apátheia* fue tomado por los monjes. Pero se exigía una adaptación radical: el verdadero mal no está en el impulso carnal, aunque atraiga al acto pecaminoso. Éste nace sólo en el momento del libre consentimiento. Dice Orígenes: «No eches la culpa al diablo, ni al cuerpo, ni a Venus, sino atribuye la culpa a ti mismo».

Por tanto, si en el mundo existe el mal, la responsabilidad recae sólo en el hombre. Eso sostienen las homilias de la literatura patrística con títulos tan significativos como: *Dios no es autor del mal* (Basilio), o *Ninguno puede experimentar un mal si no es por su propia culpa* (san Juan Crisóstomo). Esta insistencia en la plena responsabilidad humana en el pecado es, al mismo tiempo,

la defensa del concepto de libertad y de la posibilidad de conversión: el que ha escogido libremente un camino equivocado es también libre de volverse atrás.

b) La serpiente en el paraíso

Aunque se reconozca la responsabilidad humana en el pecado, su primer origen queda oscuro. Pero los Padres consideran que la propia experiencia confirma y prolonga a través de la historia lo que narra el Génesis en los primeros capítulos. Cada uno de nosotros posee un paraíso, que sería el corazón creado por Dios, y cada uno de nosotros vive la experiencia de la serpiente, que se cuela para seducirnos. Esa serpiente tiene la forma de un mal pensamiento. «La fuente y el principio del pecado es el pensamiento» (en griego *logismós*), escribe Orígenes junto con otros autores. Éstos comparan también el corazón humano a una «tierra prometida», en la que los filisteos lanzan las flechas, o sea, las sugerencias al mal. Estos pensamientos «carnales», «diabólicos», «impuros», no pueden tener su origen en nuestro corazón porque ha sido creado por Dios. Vienen «de fuera». Ni tan siquiera son verdaderos pensamientos sino más bien imágenes de la fantasía a las que en seguida se añade la sugestión de realizar alguna cosa mala.

San Máximo el Confesor ilustra esta situación con ejemplos sacados de la vida cotidiana. No es un mal la facultad de pensar ni el pensar mismo. No es un mal la mujer. No es un mal pensar en una mujer. Pero la imagen de una mujer en la mente de un hombre raramente permanece pura. Se mezcla cierto impulso carnal. Igualmente no es un mal el dinero ni el vino, y sin embargo pueden convertirse en piedra de ofensa.

Como los pensamientos malvados vienen «de fuera» y no pertenecen a nuestro modo natural de pensar, van penetrando en el corazón sólo lentamente. Los autores bizantinos indican, poco más o menos, cinco «grados».

El primer grado se llama «sugestión», «contacto». Es la primera imagen de la fantasía, la primera idea, el primer impulso. Un avaro ve el dinero y le viene una idea: «Voy a esconderlo». Del mismo modo vienen imágenes carnales, la idea de ser superior, el deseo de dejar de trabajar, etc. No decidimos nada; simplemente constatamos que se nos ofrece la posibilidad de hacer el mal, y el mal se presenta de una forma agradable. Los neófitos en la vida espiritual se asustan, se confiesan de haber tenido «malos pensamientos», incluso en la iglesia y durante la oración. San Antonio abad llevó al tejado a un discípulo suyo, que se lamentaba amargamente de sus malos pensamientos, y le ordenó agarrar el viento con la mano: «Si no puedes agarrar el viento, menos podrás coger los malos pensamientos». Quería así demostrar que en estas primeras sugerencias no hay ninguna culpa y que no podremos librarnos de ellas mientras vivamos. Se parecen a las moscas que molestan todavía más cuando, impacientes, las espantamos.

El segundo grado se llama «coloquio». Recordemos el relato del Génesis (capítulo 3) sobre Eva y su coloquio con la serpiente. Si no se hace caso a la primera sugestión, ésta se va como ha venido. Pero normalmente el hombre se deja provocar y empieza a pensar. El avaro antes citado dice: «Tomo este dinero y lo meto en el banco». Después le viene el pensamiento de que eso no es honesto porque también los otros deberían tener conocimiento de ese dinero. Después otra vez piensa que sería mejor mantener la cosa oculta. No es capaz de decidir nada, pero la cuestión del dinero sigue en su cabeza durante todo el día. Algo parecido le sucede al que ha montado en cólera. Durante mucho tiempo se preocupa del que le ha hecho enfadar. Se imagina que lo golpea, que lo ofende; después le perdona generosamente, y después de nuevo piensa sobre lo que podría hacer. Lo olvida sólo después de algún tiempo. ¿Qué culpa hay en estos «coloquios» interiores? El que no ha decidido nada no puede haber pecado. Pero ¡cuánto tiempo y cuántas energías se pierden con estos insensatos «diálogos» internos!

El tercer estadio se define como «combate». Un pensamiento que, tras un largo coloquio, se ha instalado en el corazón no se deja expulsar fácilmente. El hombre sensual tiene una fantasía tan

contaminada con imágenes impuras que no consigue librarse de ellas. Es todavía libre para no consentir. Puede y debe salir victorioso, pero eso supone esfuerzo: debe combatir.

El cuarto estadio es el «consentimiento». Quien ha perdido la batalla, decide ejecutar a la primera ocasión lo que el pensamiento maligno le sugiere. En este estadio se comete pecado en el verdadero y pleno sentido y, aunque no se concrete exteriormente, el pecado permanece dentro. Se trata de lo que la moral llama «pecado de pensamiento».

El quinto estadio es la «pasión». Quien sucumbe a menudo a los malos pensamientos va debilitando progresivamente su carácter. Nace una constante inclinación al mal, que puede ser tan fuerte que resulte muy difícil oponerle resistencia. La pasión hace al hombre esclavo.

c) «Vigilancia del corazón»

«Estad vigilantes, permaneced firmes en la fe», escribe san Pablo a los corintios (1 Cor 16,13). Un centinela vigilante está atento, cuida la entrada para que no entre ningún extraño. En el sentido espiritual, dice Evagrio, es necesario poner un guardián vigilante a la puerta del corazón. Éste no debe cerrar nunca los ojos y tiene que examinar todo pensamiento que se presenta: «¿Eres de los nuestros o un adversario?».

Los cinco «grados» de penetración, que ya hemos descrito, nos ofrecen una claridad moral. El pecado no se comete de inmediato, sino en el cuarto estadio, en el «consentimiento». No pecamos durante el «coloquio» ni durante el «combate», pero hemos perdido mucho tiempo y mucha energía discutiendo con los pensamientos, ofreciendo resistencia a sus sugerencias.

Por eso, feliz el hombre que consigue vencer al pensamiento en la primera sugerencia. Evagrio escribió un libro, *Antirrheticus* (Instrucciones para «contradecir»). Contiene frases de la Escritura adecuadas para ser pronunciadas cuando viene un mal pensamiento. Así hizo Jesús cuando fue tentado por el espíritu maligno. La idea de interrumpir el ayuno es rechazada con la frase: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4,4). La tentación del poder es rechazada con las palabras: «Adorarás al Señor tu Dios y sólo a él le darás culto» (Mt 4,10).

Los monjes aprendían de memoria ese tipo de textos para tenerlos siempre a mano cuando se presentaba una tentación. Cuando no sabían qué decir, simplemente repetían el nombre de Jesús que, según ellos, «pone en fuga a todos los demonios». El recuerdo del Salvador sirve contra todos los males.

La resistencia activa a los malos pensamientos se llama «sobriedad espiritual», o simplemente «atención». El auténtico acto humano, tanto si es pecado como virtud, tiene que ser consciente y libre. Cuanto menos consciente se es, más víctima se llega a ser de la imaginación, de los sueños, de las obsesiones y del sopor. También en la escuela el éxito del enseñante depende de que los estudiantes «estén atentos».

La oración, elevación de la mente a Dios, es impensable sin atención. Los autores griegos emplean un juego de palabras que es intraducible. En griego, atención es *prosoché*, y oración se dice *proseuché*. Entonces dicen que la primera es madre de la otra. En la liturgia bizantina, antes de una función importante, el diácono canta esta invitación: *Prosoché*, ¡estad atentos!

Los autores hesiquistas, que buscaban la paz interior (*hesichía*), no eran pacifistas. Aseguran que no existe más paz que la del combate continuo. El asceta es un atleta. Con la práctica aumenta su fuerza, aprende a oponer resistencia al adversario: entonces la lucha se hace fácil y hasta gozosa en cierto sentido.

II. La dureza de corazón

a) La insensibilidad del corazón

El pecado es misterioso en sí mismo, y es conocido por sus efectos y consecuencias. Los predicadores lo pintan con vivos colores. Los libros de meditaciones recomiendan meditar sobre el pecado, y esto se puede hacer en distintos aspectos. La Biblia es el mensaje de la vida, y por eso presenta como efecto principal del pecado la muerte.

En la mentalidad de los griegos tiene una gran importancia el sentido de la belleza del orden. Así, los Padres ven en el pecado, en primer lugar, un elemento de desorden (*bórboros*). Y esto se refleja en el mundo exterior. En las *Homilías sobre el Hexaémeron*, después de describir la armonía del universo salido de las manos del Creador, Basilio contrapone las desastrosas consecuencias del pecado: «las enfermedades en las ciudades y entre los pueblos, la sequía, la esterilidad de la tierra... la destrucción de las ciudades, los terremotos, las inundaciones, las derrotas de los ejércitos, los naufragios». En otras palabras, las cosas, creadas para utilidad del hombre y sometidas a su dominio, se rebelan contra él. El pecado aparece entonces como una fuerza destructiva del cosmos. Pero los Padres del desierto no se lamentaban de que sucediesen estas cosas externas, porque no escapaban de la mano de Dios y suscitan el temor del Señor. En esto, los hombres espirituales se opusieron radicalmente a la mentalidad pagana de aquel tiempo, del mismo modo que se habrían escandalizado de la actitud tecnicista de hoy. Los filósofos paganos antiguos creían en la prepotencia del macrocosmos, de las fuerzas externas del universo. El hombre, el microcosmos, disfruta o sufre sus efectos. Lo mismo se puede decir de los hombres de hoy: cuando sucede algo negativo, buscan alguien o algo a quien echar la culpa. Para los Padres del desierto es el microcosmos, el hombre, la causa de lo que sucede en este mundo. Y cuando sucedía alguna desgracia, aconsejaban hacer examen de conciencia: ¿por qué pecado mío los otros y el mundo están siendo castigados?

Hagamos ahora, en este contexto, una aplicación concreta a nuestro modo de pensar. Los creyentes admiten que el gran mal de la sociedad de hoy es el ateísmo. Basta abrir las páginas de cualquier periódico para lamentarse: ¡adónde va el mundo! Los predicadores claman: la gente no cree en Dios, no cuenta con Él y así el universo camina hacia su ruina. Es una constatación a la que resulta difícil replicar. Pero nos puede sorprender que Orígenes vea la primera causa de esta situación en el corazón del hombre. Para él, el primer resultado nefasto del pecado se llama «mirar hacia abajo». El hombre inocente eleva la mirada desde las cosas a lo alto. En cambio, el pecado supone el olvido de Dios y la presencia de las criaturas en nuestra mente, sin que se comprenda su sentido.

San Basilio repite a menudo que el pecado nos hace perder «el precioso recuerdo de Dios». Entonces nuestro modo de pensar se mueve en el terreno del ateísmo práctico. Otros autores hablan de la insensibilidad del corazón, en griego *anaesthesia*, *sklerokardia*. La insensibilidad espiritual supone la pérdida de interés por la voluntad de Dios y la hipersensibilidad por todo lo que distrae de la memoria del Señor. La voz de Dios nos ha creado dando unidad al corazón humano; el pecado la disgrega y el corazón se hace «esclerótico».

Entre los autores antiguos que describen de modo sugerente esa devastación del hombre interior, está el seudo-Macario, con sus famosas *Homilías espirituales*. Dice que, con el pecado, el corazón humano pierde su principio unificador y se llena de tendencias centrífugas, de malos pensamientos y pasiones. La ciudad interior de Dios, tal como la define el seudo-Macario, se convierte en un campo de serpientes y fieras feroces.

Pero lo más triste de esa situación es que el hombre pierde la confianza en sí mismo. Es lógico: quien no cree en Dios no puede creer tampoco en su imagen, que es el hombre. El pecador ha perdido la confianza en poder dominar sus pasiones. Se piensa que ya no es culpable, que no tiene ninguna fuerza en la voluntad para resistir y que sólo puede recibir ayuda del exterior: de los cuidados médicos, de un nuevo ambiente, etc.

Sin embargo, san Juan Crisóstomo no aceptaría las descripciones pesimistas de los psicólogos y criminólogos de hoy. Para él y para los demás Padres, la voluntad libre es el castillo interior que Dios misericordioso nos ha conservado aun después de haber sido expulsados del paraíso. Dice este autor: «No digas que eres débil, ¡di que eres pecador!».

Recordemos el famoso libro de J. Danielou *El drama del humanismo ateo*. Inspirándose en los Padres del desierto, dice que quien ha perdido la preciosa memoria de Dios pierde también la conciencia del propio pecado y es incapaz de decir: «Señor Jesús, ten piedad de mí, que soy un pecador». ¿Es posible imaginarse una desgracia mayor que ésta? «El principio de la sabiduría del hombre es saber reconocer la propia culpa», se dice a menudo en los *Apotegmas*. En tiempos más recientes, Teófanos el Recluso ha constatado que, incluso entre los que confiesan frecuentemente sus propios pecados, son pocos los que llegan a decir: «Soy pecador, Señor, ten piedad de mí».

b) Perturbación de los pensamientos

Decir «soy pecador» es una constatación triste, pero al mismo tiempo consoladora. Equivale a la confesión: «Soy responsable». Y el que es responsable está en condiciones de colaborar en la restauración de la paz.

Es lógico que los predicadores populares insistan sobre todo en el esfuerzo por enmendar la conducta exterior. Eso se aconsejaba también a los que acababan de abrazar la vida religiosa. Pero no basta con quedarse en ese estadio. Evagrio distingue la práctica exterior y la interior, la enmienda de la conducta y el esfuerzo por poner orden en el propio corazón.

Cuando la mente se ve invadida por los pensamientos, hay que aprender a distinguirlos. Entre los Padres del desierto se encuentran grandes expertos del discernimiento (*diákrisis*) de los espíritus, empezando por san Antonio abad. Este «arte» se considera como propiedad esencial del padre espiritual, que es llamado por eso *patèr diakritikós*, el que discierne. Eso indica que el discernimiento de los espíritus es difícil. Además de una gracia especial, se exige una gran experiencia, que es prerrogativa de los ancianos; por eso al que tiene ese don se le llama *géron*, *senex*, *starec*, *el anciano*. Por supuesto, este apelativo no se refiere a la edad sino a la prudencia.

¿Qué deben hacer los jóvenes? «Revelar los pensamientos» al hombre espiritual (*exagóreusis*). Es uno de los aspectos que no entra en la obligación de observar el «silencio absoluto» después de la oración de la noche. Lo dice con gran convicción san Teodoro Estudita, que como abad escuchaba las revelaciones de los pensamientos de sus monjes todas las tardes, después de Completas.

En todas las épocas se han lamentado de lo difícil que es encontrar un auténtico padre espiritual que nos enseñe a pensar bien y a quien se pueda revelar «todos los pensamientos». Para remediar esta carencia, Evagrio tuvo la idea de hacer una recopilación de los pensamientos que ya desde el principio se pueden clasificar como malos y que conducen al mal, para que puedan ser conocidos incluso por un principiante en la vida espiritual. Así surgió la famosa lista de los «ocho vicios». En Occidente se unieron dos de ellos, y así tenemos la lista de los «siete vicios capitales».

Evagrio era un lector asiduo de Orígenes y, como a él, le gustaba explicar alegóricamente el Antiguo Testamento. Así, se fija en Josué que, para entrar en Palestina, tuvo que combatir contra siete naciones enemigas, y el octavo enemigo fue el pueblo egipcio. Los enemigos de Josué se convierten en alegorías de las ocho clases de tentaciones que el hombre espiritual tiene que vencer para tener un dominio sereno sobre el propio corazón. Son: 1) la gula, 2) la lujuria, 3) la avaricia, 4) la tristeza, 5) la ira, 6) la acidia, 7) la vanagloria, 8) la soberbia.

Comparando esta enumeración con la de los «siete pecados capitales» de nuestros catecismos, vemos algunas diferencias. Se han juntado en una la vanagloria y la soberbia, con lo que ha disminuido el número de ocho a siete. En vez de la «tristeza» aparece la envidia, o sea, una tristeza particular, provocada por el éxito de otro. La acidia en Occidente tiene el sentido más estricto de «pereza». Y, por otra parte, se ha invertido el orden: san Gregorio Magno empieza la enumeración con la soberbia, porque es principio y fundamento de todos los pecados (cfr. Si 10,13, Vulgata). Ha prevalecido, por tanto, el punto de vista dogmático sobre el psicológico, que era el griego e iba de las tentaciones menos graves a las más graves.

La finalidad de esa lista es proporcionar una orientación. Encontramos análisis detallados de los ocho vicios, por ejemplo, en Casiano y en san Nilo.

Entre esos vicios, se considera como el más peligroso en los monjes y clérigos el de la acidia, el llamado «demonio meridiano». Evagrio lo describe así: «El demonio de la acidia, llamado también demonio meridiano, es el más cargante de todos; ataca al monje hacia la hora cuarta [las 10] y acecha a su alma hasta la hora octava [las 14]». Describe de modo pintoresco los sentimientos que se experimentan en ese período: «Empieza por hacerte experimentar una sensación como si el sol se moviese con lentitud o incluso se quedase quieto y el día tuviese cincuenta horas. Después te impulsa a tener continuamente los ojos fijos en las ventanas, a saltar fuera de la celda, a observar el sol para ver si está lejos de la hora nona [tiempo de la comida principal] y a mirar a derecha e izquierda ... ». De esa tentación, digamos diaria, se pasa al simbolismo del mediodía de la vida (35 años). Sigue Evagrio: el demonio del mediodía «le inspira aversión por el lugar en que se encuentra, por su estado de vida, por el trabajo manual y, más aun, le hace creer que la caridad entre los hermanos ha desaparecido, porque no hay ninguno que le consuele. Y si encuentra alguno que esos días ha contrariado al monje, el demonio se sirve también de esto para aumentar su aversión. Lo lleva entonces a desear otros lugares donde encontrar fácilmente lo que necesita y ejercer un oficio menos fatigoso y más rentable. Made que para agradar a Dios no importa el lugar: en todas partes, dice él, se puede adorar a la divinidad. Une a eso el recuerdo de su familia y de su vida de otro tiempo; le hace ver la larga duración de la vida poniendo ante sus ojos las fatigas de la ascesis; en resumen, emplea todas sus energías en conseguir que el monje abandone su celda y se aleje del lugar del combate».

En conclusión, la mayor tentación de los hombres que siguen la vida espiritual es el cansancio de las cosas de Dios, la tibieza, las ganas de dejarlo todo. ¿Qué medios hay que utilizar para vencer? Habla todavía Evagrio: «A este demonio no le sigue de inmediato ningún otro», y esto dura mucho tiempo. Se necesita mucha fuerza para vencerlo. «Tras la lucha, el alma entra en un estado pacífico y de inefable alegría.»

c) La voluntad propia

Aunque no sea fácil reconocer los malos pensamientos, los Padres creen que no es tan difícil combatirlos. Basta aprender a ir en contra de lo que nos sugieren. Pero esa resistencia se ve paralizada por un defecto capital, que es como la raíz de los «ocho demonios»: la voluntad propia.

«Jesús se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2,8). La desobediencia del primer hombre llevó al mundo a la perdición, la obediencia con Cristo y en Cristo nos reconduce al paraíso. No es, pues, extraño que los autores condenen severamente la «voluntad propia», fuente de todos los males según san Benito.

En Oriente se apreciaba mucho la vida eremítica, en soledad. Pero el derecho canónico no permitía a los monjes seguirla al principio sino tras diez años de vida en la comunidad del monasterio. Como motivación se daba que el monje primero tenía que liberarse de la voluntad propia. Y por eso se inventaban diversos ejercicios para los principiantes con el fin de «romper su voluntad», para liberarlos del propio querer o no querer, de los propios deseos.

Se comprende que hoy nos escandalice ese método educativo. Recuerda los sistemas totalitarios y dictatoriales en los cuales el hombre no es hombre sino sólo una pieza en la terrible máquina estatal. O nos parece encontrarnos en un viejo colegio de chicas en que éstas andan como sombras tras las faldas barrocas de la directora y amoldan sus sonrisas a las de la superiora.

Pero la experiencia nos enseña que muchos equívocos proceden de los diferentes significados que se dan a la misma palabra. Y de los equívocos nacen también los errores. Por eso, conviene fijar bien, antes de nada, el contenido de las palabras. ¿Qué quiere decir, en ascética, «voluntad propia»?

Esa expresión no significa lo mismo que «voluntad libre». Esta forma parte de la perfección. Somos libres y sólo decidiendo libremente podemos salvarnos y crecer en la perfección. El progreso

en la vida espiritual comporta el crecimiento en la libertad, en la consciencia; los actos «humanos», para serlo, suponen un hombre responsable. Al contrario, la «automatización» destruye al hombre.

¿Qué quiere decir, entonces, esa «voluntad propia» tan condenada por los ascetas? Nos lo dice san Doroteo de Gaza en las *Instrucciones*. Se trata de un mal pensamiento al que nos apegamos de tal costa. Como todos los argumentos de la razón son contrarios, intentamos justificarnos con otras cosas. como, por ejemplo, con un texto de la Sagrada Escritura, que lo interpretamos de tal manera que nuestro pensamiento parezca recto.

San Doroteo era un experto director de almas. Sabía que es inútil esforzarse en procurar convencer a un hombre con argumentos racionales. Quien quiere realizar la «voluntad propia» está ya perdido, no se le puede ayudar.

El humor de Chesterton presenta a un loco que ha perdido todo menos el raciocinio. Se autoconvence de que es Napoleón y, a partir de ahí, desarrolla sus argumentos con una lógica maravillosa. En la vida espiritual algo parecido hace el que sigue su «voluntad propia». San Doroteo explica el proceso. Viene un pensamiento (*logismós*) que suscita una viva atención. Se debería hacer el discernimiento de los espíritus, someter esta sugestión al juicio del padre espiritual, cortar la atracción no con forme a la santidad. Pero el que «hace la voluntad propia» trata de justificarse con todas las fuerzas de su mente. Viene entonces la obstinación (*monotonía*). «Si el pretexto de la justicia presta su apoyo a la voluntad, acaba mal para el hombre», dice Doroteo confirmando la sentencia con muchos dichos de los Padres del desierto.

En lenguaje corriente, hablamos de «testarudez», terquedad, obstinación. Es constancia y firmeza, pero en la estupidez o en el mal. Por eso, es un «muro de separación entre el hombre y Dios. Se puede derribar sólo con la humildad.

III. La muerte y el juicio

a) La muerte

Todas las religiones —dice N. Berdjaev— «comienzan en las creencias de los salvajes primitivos y se basan en la actitud respecto a la muerte». Los predicadores populares a veces pintan la actualidad del morir con ejemplos teatrales. Así eran las pinturas y los adornos sepulcrales. ¿Sirven todavía hoy? La verdad es que no son muy apreciados.

Pero también en las meditaciones sobre la muerte, el mensaje específicamente cristiano se da a menudo mezclado con elementos procedentes de las tradiciones religiosas y filosóficas anteriores. Los atavismos fúnebres son los que más resisten. Su grado de cristianización es con frecuencia muy débil. Para interpretar mejor el pensamiento de los Padres, conviene tener en cuenta, además de la doctrina del evangelio, las religiones antiguas y el punto de vista de la filosofía griega.

Los pueblos primitivos creían en la vida después de la muerte pero no se la representaban con colores atrayentes. Las creencias populares podían ser muy diversas pero predomina el tono triste y trágico: la muerte nos conduce al reino de las tinieblas.

También en el Antiguo Testamento, aunque estuviese libre del dualismo fundamental, influyen los tonos pesimistas del ambiente religioso de las naciones vecinas. Los hebreos admitían una supervivencia de la persona en una edición atenuada y empequeñecida, en la forma de los *Rephaim* (literalmente «ser flojos», lánguidos), que desciende al *Sheòl*, lugar de las tinieblas (Sal 88,13; Job 10,21-22), personificado como un monstruo asqueroso e insaciable (Is 5,14; Prov 30,15-16). «No hay obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría en el *Sheòl*, adonde vas» (Ecl 9,10).

Para librarse de ese pesimismo, la filosofía griega ha ido por una dirección diametralmente opuesta. El pensamiento dominante al principio de nuestra era lo resume así A. J. Festugière: «El alma preexiste en el cielo en el Primer Dios. A causa de una culpa, el alma cae en el mundo, o sea, en la materia. Ahí debe mantenerse pura respecto a la materia y volver a su origen por medio de la

contemplación. En la muerte, se desprenderá de todo lo que no es su esencia pura y será restablecida en su estado original en Dios».

Basándose en estas suposiciones especulativas, la muerte ya no se considera como un mal, sino, al contrario, como un hecho positivo, como un programa de vida. El lirismo de algunos textos seducía a los Padres griegos, que tomaron algunos de esos pensamientos filosóficos sin profundizar demasiado. «Morir al mundo» para poder «vivir con Cristo» es un pensamiento claramente paulino (cfr. Flp 1,21). Pero ¿equivale eso a «destruir la carne y liberar el alma del cuerpo», como pretendía san Gregorio Nacianceno?

V. Soloviev critica severamente estos textos patrísticos, así como a los predicadores contemporáneos que hablan de esa manera. Según el filósofo ruso, hay que dejar de engañarse de una vez por todas con consideraciones bonitas que den a la muerte un valor positivo en sí misma. La muerte, por naturaleza, es una fuerza destructiva.

Más inconsistente todavía que el idealismo de los antiguos le parece a Soloviev el «vitalismo» del mundo moderno basado en la «vida de la especie»: la muerte destruye la vida del hombre individual, pero es impotente frente a la fuerza vital de la humanidad entera, que no cesa de reproducirse y perfeccionarse. Más que ser un consuelo, a Soloviev le parece que ese vitalismo reduce al hombre al mismo nivel que los animales. Además, si pierde sentido la vida de una generación, no lo tendrá tampoco la «fatua eternidad» de muchas generaciones.

Ante estos problemas insolubles, debemos reconocer que ninguna consideración humana puede justificar la muerte y darle sentido. El mensaje cristiano es único. La Biblia nos confirma que el hombre no podrá nunca evitar la muerte, pero podrá morir con Cristo, transformando así un hecho trágico en la resurrección del Salvador. No se trata de una creación desde la nada, dice Soloviev, sino de una «transubstanciación» de la vida de la carne en la vida divina.

Entonces, para la vida cristiana la cuestión más importante es ésta.. ¿qué muerte es la que puede ser definida propiamente *con Cristo y en Cristo*? En los tiempos antiguos los fieles estaban convencidos de que era el martirio. Es conmovedor oír decir a san Ignacio de Antioquía que sólo el martirio puede hacer de él un verdadero discípulo de Cristo. Sólo los mártires son «imitadores de la verdadera caridad», imagen de Cristo sufriente.

Pero al principio se planteaba también otra cuestión: ¿quién es mártir en sentido estricto y en sentido amplio? En su obra *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione*, Benedicto XIV ha estudiado ampliamente el tema. Llega a estas conclusiones: 1) se exige la muerte verdadera; 2) que, examinando la causa de la muerte, se vea que es por la fe; 3) que se dé la fe común en que el martirio produce los mismos efectos que el Bautismo; 4) el perseguidor debe intervenir personalmente en la muerte; 5) el mártir ofrece la no resistencia; 6) además, es consciente de la santidad de la causa.

Todas ellas son consideraciones canónicas para el título de mártir en el culto de la Iglesia. Pero es significativo que la fe popular haya tratado de ampliar el concepto de martirio a todo sufrimiento. La Iglesia eslava dio el título de *strastoterperc*, mártir, a todo el que hubiese sufrido una muerte injusta por cualquier motivo que fuera.

San Juan Crisóstomo ve en toda muerte una clase de bautismo, la configuración con Cristo. Se sigue una clara consecuencia para la vida espiritual: el cristiano debe meditar a menudo sobre la propia muerte, no como algo que produce espanto, sino como signo que da sentido a la vida, como el Bautismo que se va realizando progresivamente durante toda la vida.

b) El juicio

Los autores del pasado no evitaban hablar del juicio y del infierno. Lo consideraban útil para despertar el temor de Dios. Nicón de la Montaña Negra (en Antioquía), que en el período bizantino hizo un florilegio de los textos patrísticos útiles para la vida espiritual, escribe: «Quitar a los

hombres el temor [diciendo que Dios es misericordioso] es uno de los engaños de Satanás: así se hacen negligentes y siguen engañándose, arrastrando a todo el mundo a la perdición».

Se podría objetar citando un dicho de san Antonio abad: «Yo ya no temo a Dios». Pero todos interpretan esta frase como signo de haber conseguido la perfección. Para los principiantes —y así se definen todos los que escriben sobre el problema— el temor de Dios es muy útil. San Basilio lo justifica con la siguiente consideración: el hombre oía, en cada momento, la suave voz de Dios que le hablaba; el pecado lo ha vuelto sordo, Dios ha sido olvidado. Entonces vienen las penas y tribulaciones, y el hombre oye de nuevo la voz de Dios que habla; sólo que esta vez su voz resuena tremenda e invita a la conversión.

Con todo, hoy el problema es cómo proponer al hombre de hoy las verdades escatológicas, puesto que el estilo barroco ya no se acepta y, al contrario, suscita dudas en los oyentes.

Creo que lo mejor es volver al sugerente texto del evangelio en que se habla del Juicio final, tal como lo describe san Mateo (capítulo 24). Se puede objetar que ese texto tiene un estilo apocalíptico, por tanto simbólico, y que sería un error tomarlo al pie de la letra. Veamos cómo lo interpretaban los artistas cristianos, que saben captar el significado de los símbolos.

Hay numerosas representaciones del juicio final, pero vamos a centrar nuestra atención en las formas antiguas. Habitualmente se colocaban en el muro externo de las iglesias. El interior de la iglesia es símbolo del mundo glorificado, redimido. En la puerta, por tanto, se coloca la división. Pero es interesante ver que, en los íconos, el juicio final no aparece como un acto particular de la historia sino como un resumen de toda la historia del mundo y de la humanidad. Es una *anámnesis* general.

En lo alto se ve a los ángeles que enrollan el pergamino del cielo con el sol y las estrellas. El mundo ha comenzado con la creación, ahora ha llegado a su término. Bajo el trono del Padre celeste está la figura de Cristo. Pero no tiene la actitud de querer echar al infierno a la mitad de los hombres. Aparece como si estuviese descendiendo lentamente. Ésa es su función durante toda la historia. Los hombres, todos condenados a morir, se encuentran, en cierto sentido, en el infierno. Cristo desciende para tenderles su mano, para atraerlos hacia sí, hacia lo alto. Así se salvan. ¿Y los que rechazan esta mano? En el ángulo inferior hay una mancha roja, símbolo del fuego infernal. No tiene figura ni forma. Se trata de un misterio que no podemos captar con nuestros ojos. Sólo vemos que sale una gran serpiente y, moviéndose hacia lo alto, trata de seducir a los hombres con todos los vicios. Llega hasta los pies de Adán, que está arrodillado junto a Eva en medio del cuadro, ante la cruz, sobre un altar al que se acerca Cristo para celebrar la liturgia celestial. Por eso, el altar tiene que estar continuamente preparado.

Junto al altar se ve una enorme boca de la tierra y del mar. Los dos fueron creados al servicio del hombre, pero devoraban a los muertos. Ahora deben devolverlos a Cristo liberador.

En la otra parte del cuadro, san Pedro con la llave abre la puerta del paraíso, seno de Abrahán, Isaac y Jacob, y reino de María, porque ella, con su persona, ha renovado el paraíso, donde entra también el buen ladrón, cumpliéndose la promesa de Cristo en la cruz (Lc 23,43).

La imagen es sugestiva. Adán y Eva, principales representantes de la humanidad, aunque estén amenazados por la serpiente de la malicia, adoran la cruz. Representan nuestra situación de condenados y redimidos, al mismo tiempo. Y así deberían ser nuestras meditaciones sobre el infierno, según la recomendación antigua, que recoge Silvano del Monte Athos: «Ten tu espíritu en el infierno, pero sin desesperación». En ese sentido, Florenskij dice que el infierno, la condenación eterna, es «una realidad concreta y verdadera, que se siente en todas las tribulaciones y angustias», pero que está de forma antinómica junto a la otra: la redención de Cristo. Así la meditación del infierno sigue siendo actual y estimulante para la vida espiritual.

c) *El «transitus»*

Al «descenso» de Cristo a la historia del mundo, corresponde la ascensión de los hombres redimidos. En *La divina comedia*, Dante peregrina desde el infierno, pasando por el purgatorio, hasta el paraíso.

También la doctrina sobre el purgatorio, si no se presenta bien, suscita dudas en los hombres de hoy. Los ortodoxos y los protestantes la niegan. Sin embargo, a menudo se consigue llegar a un acuerdo con ellos, cuando se pone la enseñanza de la Iglesia en su sitio.

No parece oportuno empezar recurriendo a las diferentes visiones que han tenido los santos y las santas. Hay una diversidad entre ellos y, desde luego, no estaban destinadas a resolver las cuestiones dogmáticas. Esto vale también para las pinturas. Son en su mayoría tardías y no demasiado felices. Lo que sobre todo parece turbar a los fieles católicos es la idea de que el alma, después de la muerte, tras presentarse ante el rostro del Señor, sea condenada a un tiempo de purificación, diferente según las personas. Dante no se lo imagina así. Muestra el purgatorio como una montaña, al principio más escarpada y luego más suave, que conduce al Señor.

En las discusiones con los que ponen en duda la idea del purgatorio, ha solido ser útil empezar con un término típico de la Biblia: «paso», en hebreo *pesah*, pascua; en latín *transitus*. Ha sido el santo y seña de los momentos culminantes de la historia de Israel. El pueblo de Dios «pasó», a través del mar Rojo, de Egipto hacia la montaña del Sinaí; este paso duró cuarenta años y terminó, con el paso del Jordán, en la Tierra Santa.

Estos acontecimientos externos prefiguraban la verdadera Pascua, cuando llegó la hora en que Jesús debía «pasar de este mundo al Padre» (Un 13,1). Al mismo tiempo, a la muerte de los santos se le llama *transitus*. ¿Cómo es este paso? La fe común confirma que para la Virgen este paso fue glorioso. También, en las grandes visiones, se ve a los mártires y a los grandes santos transportados al cielo por los ángeles. Al mismo tiempo, se admite que, para quienes están apegados a las cosas terrenas, el paso al Padre presenta su lado doloroso, penoso. Pero la misma fe común cree que ese paso es purificador y que, durante ese tiempo, las oraciones de la Iglesia pueden ayudar a las almas.

Si queremos apoyarnos en las visiones de los santos, las más útiles para nosotros son los éxtasis de los santos. En algunos momentos, ellos vivían lo que simboliza la montaña de Dante. Por una parte, se sentían ya en la cima, próximos al rostro del Señor, pero, por otra, se sentían todavía ligados a la tierra con muchos vínculos que no lograban romper. Entonces, la mayor felicidad iba todavía unida a un dolor agudo. Ésa es la imagen del estado del purgatorio.

El tiempo de que hablan algunas revelaciones privadas evidentemente no se mide con nuestros relojes y calendarios. La noción que mejor nos puede servir aquí es la idea de lo que llamamos «tiempo psicológico», cuya amplitud depende de la intensidad del sufrimiento.

Un aspecto que ha estado casi totalmente olvidado es el de que los vínculos con la tierra no son sólo individuales. Estamos también unidos a los hermanos que sufren y a toda la Iglesia. La fe de la Iglesia ha puesto de relieve la comunión en la oración por los difuntos, que es la profesión de la gran esperanza cristiana.

IV. La penitencia

a) *La fuerza de la metánoia*

En las diferentes religiones se ha sentido la necesidad de la purificación, de acuerdo con la conciencia de pecado. La experiencia de la debilidad humana ha dado origen a ritos y ceremonias de purificación, como, por ejemplo, en los «misterios» practicados a finales de la edad antigua.

También el cristianismo pone la pureza del alma y del cuerpo como premisa para la unión con Dios. «El alma ve a Dios según la pureza de corazón», afirma Isaac el Sirio. Y Casiano dice que «todo lo que conduce a ese fin, o sea, a la pureza de corazón, lo tomamos con todas nuestras fuerzas; lo que nos aleja de él, lo desechamos como peligro y daño».

En nuestro vocabulario, la palabra que define la purificación del pecado es la penitencia (*metánoia*). El arrepentimiento se considera indispensable para todos. El abad Menas dice en el *Prado espiritual*: «A toda edad es necesaria la penitencia, tanto a los jóvenes como a los ancianos, si se quiere gozar de la alabanza y de la gloria en la vida eterna: los jóvenes inclinando la cabeza bajo el yugo cuando se despierta la pasión, los mayores tratando de cambiar las malas tendencias a las que están habituados desde hace tiempo».

A la penitencia se le llama nuevo Bautismo: «La penitencia —dice san Juan Clímaco— renueva el Bautismo; la penitencia es un pacto con Dios para una nueva vida». Un buen número de escritores espirituales ha recogido y comentado la expresión de san Gregorio Nacianceno: «Bautismo de lágrimas».

La penitencia de los ninivitas ha inspirado a muchos predicadores. San Efrén, cuando habla de ella, se siente transportado de entusiasmo: «El alma ha muerto por el pecado... Las lágrimas que caen en un cuerpo no podrían resucitar un cadáver; pero si caen en un alma la resucitan, la hacen revivir».

Ningún pecado es tan grave que no pueda ser perdonado con el arrepentimiento. La enseñanza de san Basilio se puede comparar con un díptico. Por una parte, se lee: todos los pecados son muy graves; y por otra: todos los pecados son perdonados por Dios si hacemos una adecuada penitencia.

El problema estaba en lo que hoy llamamos «pecadores habituales». Algunos los juzgan severamente. Pero san Juan Crisóstomo insiste magníficamente en el aspecto de la penitencia realizada con fe. Las recaídas en el pecado no deben ser para el culpable motivo de desesperación. Algunos advierten del peligro de que se agote la paciencia divina, pero Crisóstomo parece temer sobre todo la desesperación del pecador tras la repetición de los pecados. «Lo importante es no desesperar», son las últimas palabras de su mensaje *A Teodoro caído* (*Ad Theodorum lapsum*). En sus homilias se esfuerza en demostrar la facilidad del perdón: «¿Has pecado? Di a Dios: he pecado. ¿Qué problema hay en eso?».

Se describe la fuerza de la penitencia considerándola de tal intensidad que supera toda expectativa humana. En el mundo profano se corrigen también las equivocaciones y los errores, pero la enmienda es siempre parcial, se corrige lo que queda; lo perdido, perdido está.

Un predicador reciente ha intentado ilustrar este aspecto con un ejemplo. Un pintor se pone ante una tela grande para pintar un cuadro. Por desgracia, se descuida un momento y ensucia de negro un extremo de la tela. Corta el trozo sucio y decide hacer un cuadro más pequeño. Al final, termina pintando una miniatura, pequeña, pero bella. Ése sería el efecto de las conversiones en sentido profano. La conversión cristiana es diferente. El pintor que ha descubierto la mancha negra en la tela no la corta, sino que cambia la idea del cuadro de forma que la mancha quede integrada ocupando su sitio en el cuadro. San Luis Gonzaga es la imagen de la inocencia, san Agustín representa al pecador perdonado. Pero los dos son imágenes maravillosas de la santidad de Dios.

Por eso, la predicación de la penitencia es la buena noticia —*evangélion*— cristiana. En este contexto se pueden comprender las palabras de Dostoievski, que pone en boca de su *starec* Zosima las siguientes palabras: «Hijos míos, no temáis al pecado». Puede ser una exageración literaria. Pero un gran místico de la penitencia, el santo poeta litúrgico armenio Gregorio de Narek, no se cansa de cantar las maravillas del arrepentimiento.

b) El pénthos, la compunción estable

En la enseñanza de los Padres sobre la penitencia aparecen algunas contradicciones. Por una parte, creían firmemente en el rápido efecto de la penitencia. El abad Poimen asegura a un hermano: «Si el hombre, en el momento en que sucumbe al extravío, dice: "He pecado", inmediatamente todo ha acabado». ¿Cómo conciliar esta fe con las advertencias en sentido contrario? Se habla de la necesidad de tener siempre los pecados ante los Ojos; de que las lágrimas de penitencia no se deben secar nunca. San Juan Crisóstomo, que dice cosas tan consoladoras sobre el perdón de los pecados,

añade: «Es necesario que, una vez purificados de nuestras culpas, tengamos delante de los ojos nuestras culpas». Los autores orientales hablan a menudo de la necesidad del dolor continuo, de la compunción duradera del corazón, del llanto incesante.

Hemos escuchado al abad Poimen que nos aseguraba el perdón rápido de los pecados. Y he aquí una sentencia suya bien distinta. Un día, yendo a Egipto, vio a una mujer sentada en un sepulcro que lloraba amargamente. Y dijo: «Aunque le vinieran todas las dulzuras de este mundo, no podría distraer su alma del luto. Así también el monje debe tener en él el luto por sus pecados».

Hay muchos documentos sobre la compunción. En lengua siríaca a los monjes se les llama *abíla*, penitentes, que lloran. Su hábito es un hábito de penitencia, de luto. En la liturgia oriental abundan las llamadas «oraciones cataníticas», penitenciales (en griego *katányxis*, compunción, contrición).

Pero en esto hay otra contradicción. La tristeza aparece en la lista de los ocho vicios capitales y es considerada muy peligrosa para el monje: le puede hacer perder su vocación. Entonces, en esta materia ¿había confusión de ideas en los Padres? No hay que caer en un juicio demasiado superficial. Ellos sabían muy bien que se deben distinguir distintos aspectos. Por eso dieron también nombres diferentes a cada uno de esos aspectos.

En primer lugar, se debe distinguir la tristeza nociva de la saludable. La primera en griego se llama *lýpe*, la otra *pénthos*. El hombre está triste cuando pierde algo. Hay pérdidas de poco valor: en esos casos, no es razonable entristecerse. Pero los monjes consideraban de escaso valor muchas de las cosas que los hombres del siglo apreciaban. Por eso, tenían prohibido llorar por la pérdida del dinero, de la casa, del puesto social. Incluso debían mostrarse insensibles cuando les llegaba la noticia de la muerte de los familiares. En esos momentos debían manifestar la fe gozosa en la vida eterna.

Lo único que para el hombre espiritual tiene un precio inestimable es la gracia de Dios. Su pérdida sí que debe producir llanto. Éste es un luto sagrado. Pero ¿cuánto debe durar? Poco, porque va unido a la fe en la misericordia de Dios y al perdón de los pecados tan accesible. Ese dolor, unido en los casos graves a la confesión sacramental, se llama en griego *metánoia*.

La compunción, el llanto continuo, tiene en griego otro nombre: *pénthos*. Es una cosa distinta de la tristeza. Por eso, san Juan Clímaco habla de la tristeza y de la compunción en dos capítulos distintos. El *pénthos* es llanto, pero no tristeza. Es el sentimiento contrario: el consuelo porque Dios es tan misericordioso que ha perdonado todos nuestros pecados y podemos considerarnos hijos suyos, a pesar de que hemos pecado.

Quien tiene ese sentimiento puede traer a la memoria todos sus pecados. No le entristecen más. Y, si llora, esas lágrimas tienen la dulzura del consuelo. Es un «bienaventurado que llora» (Mt 5,4).

El autor siríaco Juan el Solitario distingue los tres grados de perfección teniendo en cuenta los tres componentes del ser humano: 1) los *somáticos*, preocupados por el cuidado del cuerpo; 2) los *psíquicos*, que se centran en la actividad del alma; 3) los *pneumáticos*, hombres espirituales. Los tres pueden llorar. Los somáticos lloran por las pérdidas materiales, por los dolores del cuerpo. El llanto del psíquico en la oración está provocado por estos pensamientos: el temor al juicio, la conciencia de los propios pecados, la meditación sobre la muerte, etc.

«En cuanto al llanto del hombre espiritual, los pensamientos que lo producen son: la admiración de la majestad de Dios, el asombro por su sabiduría y otras cosas semejantes... Ese llanto no viene de una emoción de tristeza, sino de una inmensa alegría.»

El llanto de los espirituales tiene un gran efecto purificador para nuestra parte afectiva. Decía el abad Amona: «El *pénthos* elimina serenamente todos los defectos». Amona era discípulo de san Antonio. Y también de este último se dice que lloraba a menudo, recordando sus propios pecados. Por eso escribe Atanasio: «El rostro de san Antonio tenía un don sorprendente..., no se turbaba nunca, así de pacificada estaba su alma». San Efrén dice que «un rostro lavado por las lágrimas es de una belleza imperecedera».

Este aspecto consolador de la penitencia cristiana hoy lo tenemos olvidado. Pero los psicólogos podrían redescubrir su valor cuando tratan de la importancia de los sentimientos para la integridad del hombre.

c) La penitencia sacramental

Los Padres insisten mucho en las disposiciones del sujeto que se arrepiente: lo esencial es la vuelta a la adhesión al bien. Pero no basta orientar la penitencia sólo a la conversión personal. El pecado es un acto que envuelve a todas las dimensiones del hombre, incluida su relación con la comunidad de la Iglesia. La penitencia pertenece a la *oikonomía* de la salvación, que es eclesial.

Parece que una de las más antiguas y más claras alusiones a la absolución sacramental se encuentra en Orígenes. Pero él es también consciente de que esta función eclesial corresponde, de algún modo, a todo cristiano. Todos decimos el padrenuestro y, por tanto, todos debemos perdonar. Parece una carga, un deber incómodo, pero se trata de un gran privilegio. Poder perdonar significa poner en práctica la fuerza divina. En las vidas de santos se leen episodios de actos heroicos de perdón de grandes ofensas. Pero eran felices de poderlo hacer. Esto debe estimular a los sacerdotes que, según el famoso confesor don Cafasso, deberían vivir sus momentos más felices en el confesionario, perdonando en nombre de toda la Iglesia.

En cuanto a la oración de reconciliación, al desarrollarse la teología del sacramento de la penitencia, a la forma impetratoria, de súplica, le sustituyó en Occidente la fórmula afirmativa: «Yo te absuelvo». En la Iglesia oriental, en cambio, la absolución ha conservado la forma de una oración a Dios pidiendo que el pecador sea absuelto.

Las palabras «Yo te absuelvo» concluyen un acto que tiene una forma judicial. Hay un acusador —en este caso el pecador mismo—, se tienen en cuenta las leyes y se impone una pena. Ya san Cipriano interpretaba a favor de este tipo de penitencia las palabras del profeta Nahum (1,9) según las cuales Dios castiga los pecados una sola vez. En la confesión, en el símbolo del juicio, esos pecados reciben su pena y, por tanto, el pecador es absuelto.

Pero también la absolución en forma de oración encuentra su justificación patrística. San Juan Crisóstomo discute la cuestión de qué oraciones son escuchadas por Dios y cuáles no. Dios escucha la oración que es según su voluntad. Y, sin duda, Dios quiere perdonar al pecador bien dispuesto. Por tanto, la oración pidiendo esta gracia es ya de por sí infalible; tanto más si se hace en nombre de la Iglesia.

Más espinosa es la cuestión de la frecuencia de la práctica de la confesión. Ésta, en la historia de la Iglesia, ha sufrido variaciones notables. Recordemos el tiempo, no tan lejano, en que los religiosos se confesaban una o dos veces por semana sin que se pusieran entonces contra esta costumbre las objeciones de hoy día.

Durante un retiro sacerdotal, se querían recoger los motivos a favor y en contra de la confesión frecuente. A favor se recogieron cuatro: 1) control regular de sí mismo; 2) humillación ante Dios, lo que aumenta el sentido del pecado; 3) valor de reparación intercesora por los que no quieren confesarse; 4) aumento de la gracia con el sacramento recibido.

Pero también los objetores encontraron cuatro razones en contra: 1) la preparación insuficiente; 2) el abuso de unir cada comunión eucarística a la confesión; 3) el error de que la confesión sea el único medio de perdonar los pecados; 4) el rito anticuado, que es el utilizado para la reconciliación de los apóstatas.

La solución no puede estar en argumentos meramente racionales. La administración de los sacramentos obedece a la tradición de la Iglesia. La confesión frecuente apareció en el siglo vi entre los monjes palestinos porque estaba íntimamente unida a la dirección espiritual. Entonces, si se quieren hacer revivir las confesiones llamadas «devocionales», es necesario restaurar la unión entre el padre espiritual y su hijo.

Para evitar la repetición mecánica de defectos, algunos aconsejan dar a la confesión el aspecto de un breve tiempo de renovación espiritual, cambiando de tema en cada encuentro. Por ejemplo, el amor a Dios, después el amor al prójimo, a continuación la obediencia, la humildad, etc. Como preparación, se puede leer un buen libro que trate de cada una de las virtudes. Leyendo nos daremos cuenta de lo que nos falta en los diversos puntos.

El que ha aprendido a examinarse bien, considera la confesión frecuente como un medio normal de progreso. Es un error hacer difícil el modo de confesarse creando así la actitud de querer eludirla. La Iglesia pone las condiciones mínimas. ¿Por qué entonces evitar su oración sacramental, eficaz para nuestra purificación interior?

TERCER DÍA

I. Cristo en los pensadores rusos

a) *F. Dostoievski (1821-1881): la libertad humana es cristológica*

La divinidad de Cristo es el dogma común de todos los que quieren considerarse cristianos. Por tanto, esa verdad debe estar en el centro de nuestra vida espiritual. Pero no es fácil proponerla en esta perspectiva. Dios-Hombre: de esos dos términos nos parece que conocemos el segundo; el que exige el esfuerzo de la fe es su divinidad. Pero ¿es de verdad tan fácil la cuestión? Algunos pensadores rusos han tenido el mérito de dar la vuelta a la reflexión. No se esfuerzan en demostrar la divinidad de Cristo. Parten del hombre, «ese desconocido», y para resolver su misterio la única clave es la divinidad de Cristo. Entre estos pensadores, el primer puesto lo ocupa el escritor Dostoievski. El tema único de sus novelas es el hombre como tal, con todas sus miserias.

Dostoievski tiene una inmensa estima y caridad por todo ser humano. Coloca sus personajes en los ambientes más diversos: en los salones de la nobleza de San Petersburgo y en las pobres buhardillas de la periferia, en los monasterios y en los lugares de inmoralidad. En cualquier parte donde se encuentre el hombre, quiere ser libre y, sin embargo, se da cuenta de que es esclavo, que no consigue manifestarse en el esplendor de su humanidad. Según Dostoievski, el elemento que caracteriza nuestra existencia es la lucha por la liberación. Toda la dignidad del hombre y del cristiano está en la libertad, pero en ella está también su drama, porque la libertad es tan complicada como el hombre mismo. Esquemáticamente podemos decir que, en Dostoievski, la libertad tiene estos aspectos característicos: es ¡limitada, irracional, sobrehumana, demoníaca, y cristológica y escatológica, purificada por el sufrimiento.

1) La libertad humana es ilimitada. En *Los hermanos Karamazov* se encuentra el famoso diálogo entre Cristo y el gran Inquisidor. Este último quiere probar que el hombre tiene que contentarse obligatoriamente con una libertad muy limitada. Permitir una libertad más amplia llevaría a la destrucción de la sociedad y de los valores del pasado. Cristo, ante estos argumentos, calla. Él predica a los hijos humanos la libertad plena de los hijos de Dios. A ellos les gusta este mensaje. Pero, usando la libertad sin límites, verdaderamente se destruyen a sí mismos y destruyen su ambiente. Así, la libertad ¡limitada resulta trágica.

2) La libertad es irracional. Los iluministas han visto esta dificultad, y la solución que proponen es la siguiente: el hombre no puede ser obligado, sino «convencido» a obrar racionalmente. Así será libre y vivirá en armonía con los demás y con el mundo. Pero ¿será realmente libre? Los personajes de las novelas de Dostoievski hacen tonterías sin razón alguna, sólo para demostrar que son libres. El hombre libre no quiere estar atado por la lógica.

3) La libertad es sobrehumana. Como elemento irracional e ilimitado, la libertad no consigue encontrar un sitio en nuestro mundo, que está ordenado teniendo en cuenta los límites de los seres. Por eso, tanto el cosmos como la sociedad sofocan la libertad. Los que quieren ser libres más allá de

esos límites, tienen algo de demoníaco en su obrar. Están como «poseídos» por la sexualidad, por razonamientos demenciales y por el libertinaje. Dostoievski describe magistralmente los diversos estadios de esa «posesión» por anhelar una libertad que, al final, conduce a una terrible esclavitud.

4) La libertad es cristológica. Entre los diversos personajes de las novelas de Dostoievski, ocupa un lugar privilegiado un novicio de un monasterio: Alesa. Éste se identifica con Cristo y llega a ser «poseído» por él, por decirlo así. Pero esa «posesión» es divina y no destruye la libertad humana; al contrario, rompe sus ataduras. Para ser libre se necesita ser divino y, por eso, sólo Cristo Dios, haciéndose hombre, hace al hombre libre. El único camino para salvar la dignidad del hombre es identificarse con Cristo.

5) La libertad es escatológica. Alesa tuvo una tentación. Creía que su venerado padre espiritual había llegado ya al estado de libertad total. Quedó desilusionado por un suceso banal, pero un sueño sobre las «bodas de Caná» fue revelador para él. Viviremos la plena libertad cuando bebamos el vino nuevo del mundo futuro. Mientras tanto, cuando queremos ser libres, sufrimos. Pero si el sufrimiento es con Cristo es también liberador.

Según Dostoievski, el dolor es un don precioso de Dios. El hombre que no se ha identificado perfectamente con Cristo realiza su libertad de manera equivocada. Pero, por gracia de Cristo, sufre y así encuentra su identidad. Berdjajev se inspira en esa reflexión y dice: «Sufro, luego existo: ése es el sentido más exacto y más profundo del *Cogito* de Descartes».

b) A. S. Chomjakov (1804-1860): Cristo vive en la Iglesia

Chomjakov destaca entre los pensadores «eslavófilos» como «teólogo del pueblo de Dios». Provenía de una familia de la nobleza campestre y su juventud no fue precisamente ideal. Su padre perdía grandes cantidades de dinero jugando a las cartas, la situación económica era desastrosa tras las guerras napoleónicas, y la vida del campo no atraía a este muchacho dotado de una extraordinaria inteligencia. Pero en este ambiente gris brillaba la figura maravillosa de la madre. Mientras el padre perdía el dinero, ella llegó a conseguir la construcción de una iglesia en agradecimiento por el final de la guerra.

A la edad de once años Chomjakov partió para San Petersburgo. Él mismo dice que le parecía una ciudad pagana, en la que quería morir mártir de la

fe. En Moscú se diplomó en matemáticas y llegó a ser oficial del ejército, donde, a pesar de las burlas, observaba los ayunos y las tradiciones de la Iglesia. Dejó el ejército, visitó Europa occidental y empezó entonces a mostrar gran interés por la cultura, desde la poesía hasta las ciencias naturales, pasando por la filosofía y la teología. Un historiador lo compara con Pico della Mirandola porque estaba siempre dispuesto a discutir *de omni re scibili*, sobre todo lo que se puede saber.

Pero uno de los grandes problemas que Chomjakov trataba de resolver era la relación entre Rusia y la cultura europea. Reconoce que Occidente ha progresado más que su patria; Hegel le parece el *súmmum* del pensamiento filosófico; admira a Inglaterra por su legislación que garantiza, a la vez, el orden y la libertad. Sin embargo, descubre en Occidente una extraña contradicción. A pesar de los progresos en muchos campos humanos y de los grandes esfuerzos realizados para unificar los diversos aspectos, Europa aparece desesperadamente dividida en el terreno político, filosófico y religioso. Chomjakov se pregunta: ¿cómo es que en mi casa, a pesar de tantos defectos, tenía, al contrario que aquí, sensación de una gran unidad?

Después de un tiempo, le parece haber encontrado la respuesta adecuada a esa pregunta. En Occidente existe una fe inquebrantable en que todo el mundo puede ser unificado por medio de un sistema filosófico-teológico y de una legislación universal, a semejanza de la antigua *pax romana*. En mi casa, piensa Chomjakov, todo era diferente. Allá el principio era la persona viva de la madre. Y tiene que ser así. Las personas vivas no pueden encontrar la unidad más que en una unión personal con otra persona viva. En la familia esta función corresponde a la madre; pero ¿cómo se

podrá hacer *esto* en la gran familia humana? Su primer principio de unión es la persona viva de Jesucristo. Encontrando la unión con él, se construirá la unión con los otros.. no hay otro camino.

Entonces se presenta otra cuestión también importante: ¿dónde encontraremos al Cristo vivo? Los cristianos cultos corren continuamente el peligro de reducir la persona de Cristo al «cristianismo», o sea, a un sistema de verdades y leyes. Pero el verdadero Cristo vive en el pueblo de Dios, en nuestras madres, en la gente cristiana. ¿También en la jerarquía eclesiástica? A Chomjakov se le acusa de infravalorar el sacerdocio y el episcopado, propagando ideas a favor de una «democratización» no ortodoxa, pero se le interpreta erróneamente. Él reconoce el valor del sacerdocio y de la jerarquía. Sin embargo, considera que, en el orden de la evolución espiritual, se debe partir del pueblo de Dios. Piensa que no fue el sacerdote el que le enseñó a amar a su madre, sino que, al contrario, fue la madre la que le enseñó a apreciar al sacerdote y a ir a la iglesia.

Así pues, para salvar a la humanidad es necesario despertar el sentido de la Iglesia como tal y el de Cristo presente en todos los fieles. En una famosa frase suya, dice que al infierno cada uno va por su cuenta; pero al paraíso sólo se puede entrar con todos los demás (cfr. la representación del Juicio Universal del beato Angélico, en la que los elegidos están con las manos unidas, mientras que los condenados se dan la espalda unos a otros).

Terminamos con un texto suyo: «Es necesario tener a Cristo viviente en sí mismo, para acercarse a su trono sin ser aniquilado por la grandeza ante la cual los espíritus más puros se postran con alegría y temblor. La Iglesia santa e inmortal, tabernáculo viviente del Espíritu divino, que lleva en su seno a Cristo, su Salvador y su Jefe, unida a él con lazos más íntimos de cuanto la palabra humana pueda expresar y el espíritu humano pueda concebir, sólo la Iglesia tiene el derecho y el poder de contemplar la majestad celeste y de penetrar en sus misterios».

«La Iglesia terrena es la unidad de los hombres creyentes operada por el amor mutuo en el hombre Jesús, nuestro Salvador y nuestro Dios». «El hombre no encuentra en la Iglesia algo que le sea extraño. Ya no se encuentra en la debilidad de su aislamiento espiritual, sino en la fuerza de su perfección o, más bien, encuentra lo que es perfecto en él, la inspiración divina, que se pierde constantemente en la impureza grosera de cada existencia individual».

c) G. S. Skovoroda (1722-1794): Cristo cósmico

Skovoroda puede ser considerado como el primer filósofo ucraniano en el sentido actual de la palabra. Educado en el antiguo espíritu eclesiástico, recuerda con pesar la cantidad de milagros de santos que tuvo que escuchar. Pero en su época en Rusia se hacía sentir con fuerza la cultura francesa. Era el tiempo del iluminismo y de los enciclopedistas.

Skovoroda empezó estudiando las ciencias naturales, se le abrieron los ojos y creyó en un mundo ordenado, lleno de armonía, efecto de las leyes cósmicas inmutables. ¡Qué ridículos resultaban entonces los relatos de milagros de las vidas de santos! Llegaba a la misma conclusión que los iluministas: Dios existe pero sólo como causa primera o como ideal inalcanzable. El mundo sigue su propio ritmo, dictado por sus leyes: por eso es bello y puede ser estudiado. Al nacer las ciencias, muere el antiguo Dios de los milagros.

Pero tras el primer entusiasmo, a Skovoroda se le presentó un nuevo problema: ¿dónde ponemos al hombre? No hay duda. también debe estar sometido al orden científico; la ciencia debe dirigir la vida humana ordenada. Pero el hombre integrado en el orden científico ¿será todavía hombre? ¿Dónde estarán la libertad, el amor y la amistad? Muere el antiguo Dios, pero con la ciencia muere también el antiguo hombre que ama y decide libremente. Y este hecho nos tiene que entristecer. Pero ¿hay una solución?

Para Skovoroda está claro que no podemos volver al Dios de los milagros y el hombre no puede vivir ahora al modo precientífico. La cuestión parecía insoluble. Pero un día le vino al filósofo una luz. Las leyes naturales son inmutables: estudiemos su validez, yendo a su origen. Las

ciencias dan por supuesto la existencia de las leyes naturales en el mundo. Pero ¿de dónde proviene el mundo?

La fe cristiana nos enseña que todo ha sido creado por el Padre, por medio del Hijo. Por tanto, el Hijo es el autor del cosmos y de sus leyes. Pero, como es Hijo del Padre, por medio de Él el mundo llega al Padre. Así Cristo es la primera ley interna del mundo y su relación con el Padre es libre.

Entonces se realiza la unión de las antinomias: las leyes del mundo son necesarias, pero por encima de ellas está su Creador, el Hijo de Dios, que las transforma en libertad, sin destruirlas. Por tanto, las ciencias naturales tienen necesidad de Cristo para no destruir al hombre. Dirigiéndose a las criaturas, exclama Skovoroda: «Detrás de vuestro imperfecto sol encontraremos algo nuevo y magnífico: hágase la luz... Él nos grita: ¡alegraos! ¡Tened confianza! ¡La paz esté con vosotros! ¡No temáis! Yo soy la luz del sol y de su mundo. Quien tenga sed, que venga a mí y beba». El mensaje de Skovoroda es importante. Él vivió en la época en que se produjo un enorme impulso científico y técnico en la civilización europea. Pero, si no se quiere destruir al hombre, esa evolución tiene necesidad de Cristo liberador.

II. Cristo y el Anticristo

a) N. V. Gogol: *Anticristo carnal (la novela Retrato)*

En la segunda semana de sus ejercicios san Ignacio de Loyola pone la meditación de las dos banderas. No es una novedad presentar la vida espiritual como un combate. Los monjes se sentían enrolados, como soldados de Cristo, en la gran batalla que se desarrolla más allá de las apariencias del mundo visible. Por eso, tenían que adiestrarse en el discernimiento de espíritus. Debían saber reconocer, en los pensamientos y las actitudes, los que nos llevan a Cristo y los que, por el contrario, son propios de sus adversarios.

Al soldado que era san Ignacio le gustaba la imagen de los dos ejércitos que se preparan para la batalla decisiva. Pero es una imagen que estaba también muy presente en la antigua tradición monástica. Es frecuente la visión de los innumerables demonios que combaten a los monjes. La demonología, que aparece en la *Vida de Antonio*, en la obra de Evagrio y en la de Casiano, se convierte en clásica y se integra como elemento importante en la doctrina ascética tradicional. «No es posible adquirir la sabiduría sin combate», decían los monjes del desierto; a los ascetas se les llamaba atletas, soldados, combatientes. Deben revestirse con la armadura de Dios (Ef 6,11ss), seguros de vencer teniéndole a Él.

En nuestros días, si a algunos no les gusta la imagen de una «guerra santa», puede servirles la oposición entre Cristo y el Anticristo que aparece en la literatura moderna. De la literatura rusa se pueden sacar tres ejemplos que representan otros tantos tipos de seducción, de olvido de Dios: 1) un aturdimiento, una especie de embriaguez que proviene de los sentidos; 2) la seducción de las ideologías; 3) el engaño del falso ideal pseudo-humanístico.

A la primera seducción se refiere el escritor Gogol en su novela *Retrato*. Su contenido es muy sencillo. Un pintor ha hecho presente al diablo en el mundo por medio de su arte. Para remediar su culpa, elige la vida ascética para revivir a Cristo en la propia persona y encarnarlo en este mundo. La narración es transparente, pero están latentes algunos temas fundamentales de la espiritualidad oriental. El primero es el olvido de Dios a causa del aturdimiento de los sentidos. El arte de los iconos difiere del arte profano en una propiedad que se llama «ayuno de los sentidos». El pintor debe ofrecer a la vista del espectador sólo lo que sirva para expresar la idea y el sentido espiritual. Veamos algunos ejemplos. Los pastores cuidaban el rebaño en Belén: la idea se expresa plenamente con dos ovejas. María Magdalena hace penitencia en el bosque: se expresa claramente la idea con dos árboles. Los pintores románticos, en cambio, ofrecen la belleza teatral del bosque con la mujer

llena de atracción carnal. El cuadro, que debía ser sagrado, se hace diabólico, atrae hacia sí y hace olvidar aquello a lo que debería llevar.

El pecado principal contra el que combaten los profetas del Antiguo Testamento es la idolatría, imagen de la divinidad que hace olvidar al verdadero Dios. Todo lo creado debería hablarnos de Dios, y el Anticristo nos lo hace olvidar.

¿Cómo luchar contra él? Los artistas del icono, con el ay-uno de las formas, pueden conseguir el punto justo. Pero la novela de Gogol profundiza todavía más. La primera imagen de Dios somos nosotros mismos, y Dios tiene que ser visible en nosotros. Sólo después resplandecerá también en el mundo. La carne humana está destinada a transfigurarse, a volverse diáfana, transparente. El asceta predica de modo visible que «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4,4).

b) Dostoievski: el Anticristo ideológico (la novela El idiota)

La novela *El idiota* de Dostoievski a primera vista parece muy enigmática. Algunos han pensado que se estaba describiendo a un cristiano auténtico. Se dice que hasta Nietzsche, después de haberla leído, mejoró su disposición respecto al ideal cristiano. Pero si nos situamos en la problemática de la época en que está escrita la novela, resulta más difícil admitir esa benévola interpretación.

Hacia finales del siglo pasado, muchos intelectuales rusos y extranjeros se sentían encantados por el profeta de la no resistencia al mal, L. N. Tolstói. Sus relatos y sus teorías parecían que propagaban el cristianismo en su forma más pura. Tolstói era para sus seguidores un nuevo san Francisco de Asís, pero moderno, liberado de los elementos mitológicos. Hay que tomar al pie de la letra la doctrina moral del evangelio y observarla con todas sus consecuencias, decía el escritor. Los milagros de Jesús y su misteriosa persona pertenecen a la mitología y, por tanto, carecen de interés. La actitud de Dostoievski es diametralmente opuesta. Responde a Tolstói con su novela *El idiota*, cuyo argumento es el siguiente.

El príncipe Myspkin es dado de alta de una casa de reposo de enfermos mentales en Suiza y vuelve a San Petersburgo, su ciudad natal, con poco dinero. Allí se entera de que es dueño de una rica herencia y se manifiesta no apegado al dinero. En los salones de la ciudad imperial se muestra como un verdadero cristiano: perdona las ofensas, piensa bien de todos, no cede al mal. Al principio le miran con escepticismo y sonrisas enigmáticas, pero termina haciéndose simpático a todos. Llega un momento en que la historia toma un giro de infortunio. El príncipe es objeto de disputa entre mujeres y se ve arrastrado a asistir a un crimen. Es incapaz de impedirlo. Lo llevan a la cabecera de un enfermo de tuberculosis moribundo. La única reacción que le sale es decir: «Muérete y envidianos a nosotros la suerte que tenemos de vivir».

Debía ser Cristo, pero demuestra que es un impostor. Dostoievski se pregunta: ¿Qué sería la enseñanza moral del evangelio sin la persona de Cristo y sin su fuerza divina? Sería una ideología de locos. De hecho, el protagonista de su novela termina en el mismo manicomio del que había salido.

Podemos trasladar esa idea al contexto bíblico. Los profetas combaten la idolatría pagana; san Juan Bautista y Jesús tendrán que oponerse a la idolatría de la ley del fariseísmo. U ley es divina, pero separada de Dios sirvió para condenar a muerte al Hombre-Dios. Desde siempre la idolatría de ideales y normas es un espíritu que produce herejías y fanatismos. Por medio de esos ídolos el Anticristo domina el mundo, disfrazándose de ángel de la luz.

c) V. Soloviev: el Anticristo humanitario

Soloviev escribió *La leyenda sobre el Anticristo* hacia el final de su vida, y esta obra contiene muchos elementos proféticos. Según el autor, la preparación inmediata a la venida del Anticristo

sería el siglo XX, con sus terribles guerras nacionalistas. Tras el panhelenismo, pangermanismo y paneslavismo, aparece el panmongolismo. La raza amarilla ocupará Europa, primero con los obreros y después militarmente. Las guerras serán todas mundiales y producirán el caos universal.

Pero estos desastres tienen un efecto bueno: la caída de las ideologías, por las que la gente se mataba. Los hombres ya no creerán en nada. Pensarán que el único valor es vivir y dejar vivir a los demás; si no, será la muerte para todos. Pero no saben cómo poner en práctica esta actitud humanitaria.

Justo en ese momento nace un hombre genial, de aspecto bello, elocuente, filántropo. Al principio no está contra Cristo. Pero luego lo considera un iluso idealista, que quería unir a los hombres, y creo nuevas divisiones entre buenos y malos, entre creyentes y ateos; que predicaba la paz y trajo al mundo la espada.

En ese momento, al personaje genial le viene una idea que acepta inmediatamente: el verdadero Hijo de Dios será yo, haré lo que no ha conseguido hacer Cristo. Al mismo tiempo, se siente ayudado por una gran fuerza. Una figura oscura y fosforescente le dice: «Yo soy tu dios y padre, tú eres mi hijo amado».

Entonces, el hombre se pone a la obra. Publica el escrito *El camino abierto hacia la paz y el bienestar universal*. Tiene un éxito enorme. Hasta los cristianos lo consideran un cristiano anónimo. Vienen luego los éxitos políticos. Es elegido presidente del parlamento europeo, después emperador de Roma y, al final, rey del mundo. «Mi paz os doy» dice.

Pero todavía hay algunos problemas que resolver. Los cristianos decían que eran inconciliables la fe y la razón. junto al emperador aparece un prelado de corte, obispo católico *ex partibus infidelium*, que ha estudiado las prácticas mágicas y sabe que los llamados milagros y las visiones místicas se pueden explicar y reproducir científicamente.

En seguida son resueltos todos los problemas sociales. La tierra tiene riquezas para todos. Basta dividirlos sensatamente.

El último problema son los cristianos. Han quedado pocos, sólo 45 millones, pero son fervorosos e intransigentes, desesperadamente divididos en católicos, ortodoxos y protestantes. El papa de los católicos vive en San Petersburgo, con la condición de que no haga ninguna propaganda; los protestantes están diezmados por el racionalismo, pero hay todavía un grupo que se inspira en el ejemplo de la Iglesia de los primeros apóstoles. Los ortodoxos han perdido millones de fieles, pero atraen todavía a la gente con los iconos, los cantos y las tradiciones.

El emperador del mundo traslada su sede a Jerusalén. Allí es donde se entera de que los cristianos constituyen su única oposición, aunque se callan y obedecen a las leyes del imperio. Al emperador le viene la idea de convocar un concilio ecuménico en Jerusalén, en la planicie del antiguo templo, ahora destinado a todos los cultos. Es invitado el papa, que muere durante el viaje, y el cónclave elige papa en Damasco al cardenal napolitano Simón Barionini, que acepta con el nombre de Pedro II. Por los ortodoxos llega la legendaria figura del *starec* Juan y, por los protestantes, se presenta el docto profesor Ernesto Pauli. Les acompañan sus delegaciones respectivas.

El concilio se abre el 14, de septiembre (fiesta de santa Sofía). Tras la liturgia en lugares separados, llega el emperador, mientras suena la marcha de la unidad. El discurso del emperador es en estos términos: «Cristianos de todas las religiones, mis queridos súbditos y hermanos... ». Y sigue el ofrecimiento: «Decid lo que queréis, que yo os lo daré». Pero los cristianos no logran expresar un deseo. Entonces sigue un nuevo ofrecimiento: a los católicos el primado universal del papa romano; a los ortodoxos un gran museo de la antigüedad cristiana en Constantinopla; a los protestantes los estudios bíblicos en la Universidad de Tubinga.

El entusiasmo de una gran parte de los cristianos es enorme. Pero hay también resistencias, y los tres representantes principales no aceptan el ofrecimiento. El emperador está disgustado. Se levanta el *starec* Juan: «Gran emperador, nos das grandes cosas, pero a nosotros lo que nos importa es la persona de Cristo. De ti no podemos tomar nada si no vemos en ti la mano de Cristo».

El emperador cambia de cara, el mago Apolonio hace surgir el fuego y el *starec* Juan exclama: «Hijos míos, ¡es el Anticristo!», cayendo fulminado. Pedro II recita el exorcismo, y cae muerto también él. El profesor Pauli escribe entonces las actas del último concilio: «Para gloria del único Salvador Jesucristo. Nuestro hermano Juan ha reconocido al Anticristo y nuestro padre Pedro, siguiendo las reglas canónicas, lo ha expulsado de la Iglesia. Los dos han muerto mártires de esta confesión. Nosotros, que hemos permanecido fieles, iremos al desierto a esperar la venida de Jesucristo». El profesor Pauli, con un grupito de fieles, lleva los muertos a un lugar vecino a la tumba del Señor, donde también ellos tienen que ser vigilados por los soldados.

Después el Anticristo convoca el cónclave: es elegido papa el mago Apolonio. Se proclama la unión de todos y se celebran grandes fiestas.

Llega la noche, los soldados que cuidan la tumba duermen. El *starec* Juan y Pedro II resurgen y se abrazan diciendo: «Hijos míos, por fin somos uno». El profesor Pauli da la mano al papa, diciendo: *Tu es Petrus*. En el cielo aparece un gran signo, la Señora vestida de sol. Pedro dice: «¡Ésta es nuestra guía!». Pero el último gran movimiento viene de los hebreos. También ellos comprenden que todos los bienes que han recibido en la historia no son más que el símbolo de la venida de Cristo. Por eso, ellos también van a encontrarlo en el desierto.

El significado del relato es claro. En la historia, la humanidad recibe muchos valores Profanos y religiosos. La tentación es preferir los dones y olvidarse del Dador, o sea, de Cristo y su venida.

III. La imitación de Cristo

a) *Imitar a Cristo o vivir «en Cristo»*

La *Imitación de Cristo* ha llegado a ser un libro clásico en la espiritualidad occidental. Ya el mismo título dice mucho, expresa toda la perfección cristiana. Ésta tiene un carácter personalista tanto en la tradición de la Iglesia antigua como en la de los mismos apóstoles. Estos no tenían libros, ni morales ni dogmáticos, ni tan siquiera el evangelio, pero en todo lo que enseñaban y practicaban tenían ante sus ojos a la persona de Cristo.

Sin embargo, se ponen objeciones al término «imitación». En su reacción contra la piedad medieval, la Reforma occidental a la «imitación» —que sería un intento orgulloso del hombre— opuso el humilde «seguimiento de Cristo», como respuesta a su llamada.

También los autores orientales recientes han expresado sus dudas. Según V. Losskij, en la vida espiritual de la Iglesia oriental «la vía de la imitación de Cristo no ha sido practicada nunca... Tendría un cierto carácter de incompleta, entrañaría una actitud exterior respecto a Cristo». La espiritualidad oriental «se define más bien como una *vida en Cristo*».

Entran aquí en discusión las diversas mentalidades de los pueblos. El mundo griego daba una gran importancia a la imitación. Para Platón, la perfección humana consiste en «imitar a Dios según las propias posibilidades». Del arte dice que es «copia de la naturaleza». En la educación de las escuelas del imperio se proponían los «ejemplos» a seguir en la conducta moral. En el Antiguo Testamento no existen esos términos. Los antiguos nómadas hebreos se expresaban en términos concretos. El hombre debe «caminar por las sendas de Yavé».

En el pensamiento de san Pablo sí aparece el tema de la imitación. Pero es consecuencia de otra expresión: 165 veces se lee *en Cristo* o, a menudo, *con Cristo* (cfr. *morir con Cristo, estar con Cristo, etc.*). Es decir, a Cristo se le imita no como a una figura externa sino estando íntimamente unido con él.

Así pues, imitar a Cristo y estar en Cristo son dos expresiones complementarias. La primera expresa más el aspecto moral, la otra el aspecto ontológico de esta unión. V. Losskij opone al libro *Imitación de Cristo* otro escrito bizantino equivalente: *La vida en Cristo* de N. Cabasilas. El autor de este último dice que entre estos dos aspectos no hay oposición. Dice: «Imitar a Cristo y vivir según él es vivir en Cristo, y es obra de la voluntad libre cuando se somete al querer divino».

El concepto de imitación parece suficientemente claro. Dice san Juan Clímaco: «Un cristiano es una imitación de Cristo en acciones y pensamientos, en la medida posible al hombre». Notemos la coincidencia con Platón, que decía que había que imitar a Dios. Los cristianos imitan a Cristo, o sea a Dios, que se ha encarnado y se ha revelado en Jesús y que ha creado al hombre a su imagen y semejanza (Gen 1,26-27), el cual se debe ir perfeccionando progresivamente.

Pero surge otra cuestión. Seguir a Cristo es, para Orígenes, realizar sus virtudes. Y da una lista: «Inteligencia, sabiduría, verdad, justicia...». Son los atributos de Cristo en cuanto Verbo del Padre. En Occidente se ha preferido la imitación de Cristo, como Verbo encarnado, como hombre, en su humildad, en sus penas y sufrimiento. Esa misma óptica aparece en Orígenes hacia el final de su vida.

Para san Gregorio Nacianceno imitar a Cristo es tratar de llegar a ser «todo lo que él se ha hecho por nosotros». Cada detalle de los misterios narrados en los evangelios es para nosotros una enseñanza de vida. Dice Gregorio: «Nosotros hemos acudido guiados por la estrella, hemos adorado con los magos, nos hemos admirado con los pastores, hemos cantado la gloria divina con los ángeles».

En los ejercicios ignacianos se practican las meditaciones sobre la vida de Jesús. Para la meditación se indican tres puntos, que contienen la mayoría de las veces un aspecto moral. La enseñanza es poco más o menos ésta: esto es lo que Jesús ha hecho por nosotros, por tanto nosotros debemos... Se recomienda repetir la misma meditación. Su finalidad no es tomar propósitos sino comprender mejor la persona de Jesús. La misma meditación se propone al final de la tarde procurando «traer los cinco sentidos», o sea, imaginando lugares, palabras, gestos. No se trata de un puro juego de fantasía. La finalidad de estas imágenes interiores es la misma que la iconografía oriental: trasladarnos a los lugares sacros, para sentirnos presentes en la vida y en las obras de Cristo, a semejanza de lo que sucede en la anamnesis eucarística. No sólo «imitamos» a Cristo, sino que estamos con él.

b) Cristo, ideal de los jóvenes

Se habla muchas veces de la necesidad de presentar a los jóvenes de hoy la figura de Cristo de modo que se sientan atraídos por él.

A los educadores católicos, cuando entraban por primera vez en contacto con los jóvenes en los colegios eclesiásticos, se les recomendaba en otro tiempo la lectura del libro francés de Mendouse *El alma de un adolescente*. Su contenido principal es el análisis de los llamados «años difíciles» que los jóvenes viven en el período de la pubertad. Se dan distintos fenómenos. Pero el mayor cambio en la vida de un joven se produce por el despertar del «mundo ideal». El niño pequeño está tranquilo, alegre, incluso en medio de la adversidad, porque sólo ve la realidad inmediata que tiene ante los ojos. Y si tiene una idea, no duda sobre la posibilidad de su realización. Y si no se realiza en seguida, se olvida. En la pubertad esto cambia. El joven empieza a soñar mucho, a hacer grandes proyectos para el futuro y ve su persona elevada a los más altos puestos de la sociedad. No le preocupa el hecho de que estos proyectos, en su diversidad, sean a veces contradictorios. En ellos ser violinista de concierto es compatible con ser general de aviación.

Pero, mientras tanto, la vida sigue con el ritmo de antes. Los padres y educadores no toman en consideración esos proyectos. El joven se siente aislado, incomprendido; querría cambiar de sitio. Pero se da cuenta de que no tiene medios para hacerlo. Se siente, entonces, perseguido.

Esta «crisis» es normal pero no debe durar demasiado tiempo y debe resolverse bien. De ello depende mucho el carácter futuro del hombre. ¿Qué soluciones se dan?

Las dos primeras han sido immortalizadas por Cervantes: Don Quijote y Sancho Panza. El primero ha conservado todos sus ideales, pero para ello tiene que cerrar los ojos a la realidad. Para creer en su Dulcinea no podía verla como hija de un campesino. Sancho Panza es lo que hoy se

define como un «tipo burgués». Se olvidan o ridiculizan los ideales: lo único que vale es la realidad material.

Pero hay también más tipos. El tercero es el «revolucionario». Su actitud es dinámica: la realidad que no responde al ideal debe ser destruida. Existe la esperanza, desgraciadamente en la mayor parte de los casos fatua, de que el nuevo mundo, construido sobre bases nuevas, será ideal.

Al cuarto tipo se le puede llamar «ecléctico», «de opción». El joven tenía en la mente muchos ideales. Es lo suficientemente sensato como para darse cuenta de que no son realizables todos a la vez. Hay que optar, especializarse, dedicarse a una sola cosa, dejando a un lado las demás. A este tipo pertenecen muchos genios: en la matemática, en el arte, en la vida política, etc. Pero ¿no pertenecen a este grupo muchos fanáticos y muchos locos? Han optado y se han equivocado.

Se ve que las cuatro soluciones son problemáticas, y a todas ellas se puede aplicar el texto paulino que caracteriza a los que no están unidos con Cristo como «sin esperanza» (Ef 2,12). El pueblo de Israel vivía de promesas y también éstas podían ser mal comprendidas. Pero el culmen de todas las promesas es Cristo, en quien se compendian todo, los ideales y todos los sueños de la humanidad. Y él se encarna en esta tierra, adonde volverá un día en la plenitud de su gloria. Eso significa que todos los ideales, en Cristo y por medio de Cristo, aparecerán como realidad en esta tierra.

Hoy se oyen voces sosteniendo que las otras religiones predicán —y quizá mejor— los nobles ideales del cristianismo. A esas objeciones el filósofo ruso J. Čaadaev (1794-1856) responde que todos esos ideales hay que situarlos en el cielo, lejos de este mundo. Escribe a una señora: «Usted es de los que todavía creen que la vida no está hecha toda de una pieza, que está rota en dos partes y que entre una y otra hay un abismo. Usted olvida que pronto habrán transcurrido dieciocho siglos y medio desde que ese abismo se cubrió... Triste filosofía que no quiere comprender que la eternidad no es más que la vida del justo, la vida cuyo modelo nos ha dejado el Hijo del hombre».

c) Las virtudes, atributos de Cristo

Los primeros cristianos no tenían más doctrina moral que seguir a Cristo, imitarlo. Pero muy pronto apareció una lista de virtudes. Parece, pues, que el ejemplo concreto es sustituido por la enseñanza moral abstracta. No se puede negar la contribución del estoicismo. Se habla de una peligrosa impregnación griega del mensaje evangélico. Pero se olvida que la Biblia, junto a los ejemplos, contiene los mandamientos. Ya Filón el Hebreo se preguntaba cómo conciliar las virtudes paganas con la enseñanza de la Biblia. Encontró la respuesta: la Biblia contiene los mandamientos dados por Dios, mientras que las virtudes son exigencias de la naturaleza. Pero también la naturaleza ha sido creada por Dios. Por eso, se puede identificar la observancia de los mandamientos de Dios con la práctica de las virtudes.

En su acepción original, la palabra virtud no tenía todavía un significado moral bien determinado. El griego *areté* significa lo que complace, lo que se admira. El latín *virtus* es la excelencia de lo masculino, el valor. Pero en una sociedad organizada, como lo era la de la ciudad griega, se empezaba admirando el servicio a la comunidad, y después la ciencia y la sabiduría.

El clima de la Biblia es distinto. En ella no se admira la excelencia de un héroe humano; la fuerza, la potencia y la sabiduría proceden de Dios. Por eso, los autores cristianos, que tomaron de los filósofos el sistema de virtudes, trataron de establecer su relación con Cristo. Orígenes las llama *epínoiai*, atributos del Salvador. Él *es* la paciencia, la sabiduría, la justicia, la verdad, etc. Entonces, si *tenemos* la sabiduría, la justicia, la verdad, tenemos a Cristo. El alma, ejercitando las virtudes, es como si fuese la madre de Dios, llevando a Cristo al mundo.

Es preciso tener muy en cuenta este aspecto cuando se leen los autores llamados moralistas, como, por ejemplo, los autores de las reglas monásticas. Cuando nos acercamos al *Ascetikon* de san Basilio, la primera impresión es que toda la perfección se agota en la observancia de los

mandamientos. Hasta el amor a Dios y al prójimo es un precepto de Dios y, por tanto, una obligación.

Pero hay que ver el «moralismo» de Basilio en su contexto. Tras su conversión, llevó una vida monástica en soledad. Muy pronto, sin embargo, se vio metido en la vida eclesiástica, muy agitada en este tiempo por el arrianismo, las intrigas y los escándalos. En el opúsculo *Sobre el juicio de Dios* se pregunta con tristeza cómo es posible semejante situación en la Iglesia. Le vino, como dice él mismo, una gran luz. Comprendió que todo el mundo, su belleza y su armonía, son el resultado de la palabra creadora de Dios. También la Iglesia está fundada por el Verbo encarnado y sostenida por su fuerza. Así hay que mirar los mandamientos: Dios sigue hablándonos. No los veremos entonces como obligaciones abstractas sino como diálogo con Cristo.

No deja de ser importante que en los ejercicios ignacianos, cuando se medita sobre los preceptos del evangelio, haya que imaginarse a Jesús hablando sentado entre sus discípulos. La palabra, aislada de la persona, se convierte en una especie de ídolo farisaico; en cambio, cuando es recibida como una comunicación viva, ilumina la mente.

De ahí el principio de la ascesis cristiana: es por medio de la *práxis* que se llega a la *theoría*. Es una constatación opuesta a la del intelectualismo y a toda clase de adoctrinamiento profano. Supone que se explique bien desde el principio lo que se debe hacer, para después dar la orden de ejecutarlo. Para las «Iluminaciones» divinas recibidas del evangelio, se procede a la inversa. quien no cumpla las palabras de Jesús no podrá comprender su significado profundo.

Por tanto, la imitación de Cristo supone una continua confrontación de la propia vida con el evangelio.

Al tener un concepto tan vivo del mandamiento y de la virtud, los Padres raramente hacían distinción entre los preceptos y los consejos. En los dos casos se trata de palabras que Jesús dirige a quien quiera seguirlo. Nosotros, en nuestra enseñanza moral, ponemos en primer lugar los preceptos comunes para todos. Los llamados consejos evangélicos son para algunos privilegiados. San Juan Crisóstomo ve la cuestión de distinta manera. Todos están llamados a la perfección, por tanto, a la castidad, pobreza y obediencia a la voluntad de Dios. Los llamados «preceptos» constituyen el límite más bajo a partir del cual no se debe bajar.

San Juan Damasceno distingue las virtudes del alma y del cuerpo. Las segundas son medios eficaces para obtener las primeras. La virtud del alma es la pureza de corazón, a la cual todos deben tender. El celibato es el medio adecuado para conseguir esta virtud. La pobreza voluntaria sirve para realizar el desprendimiento del mundo, y la obediencia nos enseña a creer en la Providencia.

Por tanto, los Padres no distinguían las diferentes espiritualidades de los monjes y de los simples cristianos. Todos deben decir el padrenuestro, dice Máximo el Confesor, y para hacerlo bien es preciso observar todo lo que conduce a la perfección.

IV. Cristo en las Escrituras

a) Cristo encarnado bajo la «especie de la palabra»

Uno de los momentos importantes de encuentro con Cristo es el que tiene lugar en la lectura de las Sagradas Escrituras. Por eso, en el monaquismo, la *lectio divina* era una práctica sagrada, que empujaba realmente a los Padres. Las Narraciones del emperador Justiniano, los consejos espirituales de san Barsanufio, las confidencias místicas de san Simeón el Nuevo Teólogo, etc., son testimonios que expresan lo que inspiraba a san Basilio al escribir las *Reglas*: cada palabra y cada acción deben estar garantizadas por el testimonio de la Escritura. La expresión «lección divina» era ya empleada por los hebreos y probablemente el que la introdujo en el vocabulario cristiano fue Orígenes, que, siendo maestro de la escuela catequética de Alejandría, vendió todos los demás libros y dedicaba al menos la tercera parte de la noche a la lectura de la Biblia.

Las Escrituras son para Orígenes una «incorporación del Verbo de Dios». La palabra de la Biblia es una especie de cuerpo de Cristo. El Verbo de Dios estaba presente entre los judíos bajo la forma de la Ley y los Profetas. Si no, ¿cómo se habría podido anunciar su venida si no hubiera estado ya presente de algún modo?

Pero esa afirmación, ¿no contradice la carta a los Hebreos (11), donde se lee que Dios ha hablado antiguamente muchas veces y de diversos modos a nuestros padres y sólo en los últimos tiempos por medio de Jesús? Responde Orígenes: los autores profanos expresan cosas diferentes con palabras diferentes, pero la palabra de Dios es única en sus diversas manifestaciones.

Es importante ver la relación que existe entre Cristo, las Escrituras y las otras voces de Dios. Se puede presentar esquemáticamente este camino progresivo. Al principio Dios habló a Adán en su alma, en su conciencia pura, a la vez que la revelación del cosmos, en la naturaleza visible. El alma pura y el cosmos creado por Dios podrían ser también hoy fuente suficiente de la revelación. En esa línea existe un dicho de san Antonio abad: «¿Qué es antes: la mente o los libros? Si tienes la mente sana, no tienes necesidad de los libros». En la biografía de Simeón de Edesa, «loco por Cristo», se dice que su alma se había hecho tan pura que no necesitaba de lecturas.

Pero el alma y el cosmos, dos fuentes de revelación, se han hecho a causa del pecado como los pozos de agua que Jacob había excavado pero que, por desgracia, los filisteos contaminaron con la arena. Entonces, según Orígenes, Dios suscitó algunos hombres «videntes». Éstos eran capaces de contemplar a Dios y llegaron a ser «profetas», es decir, manifestaron su visión con palabras pronunciadas y después escritas. Y así surgió la Sagrada Escritura.

Entre el alma y las Escrituras hay una connaturalidad. Se completan mutuamente. Leyendo los textos sagrados el hombre se conoce mejor a sí mismo, se ve como en un espejo. Y, por otro lado, conociéndose mejor a sí mismo comprende los textos sagrados. El alma es, por tanto, como una biblioteca en la que se colocan los libros sagrados. Entonces, la interpretación de la Biblia es necesariamente personal. Pero con esto no se propugna ningún tipo de subjetivismo. Al contrario, el fundamento es la unidad de la inspiración divina.

Asimismo, la lectura de la Biblia es inseparable de la observación del cosmos, de la naturaleza visible. También ésta es palabra de Dios: viendo el universo tenemos que ver a Dios. Por desgracia, la mayoría de los hombres están ciegos ante el espectáculo de la creación. Las Escrituras nos abren los ojos para acoger el *Lógos* de Dios. De hecho los campos están ya maduros para la siega, llenos de *lógoi* (iconográficamente esta idea se expresa en el icono de Novgorod de la Transfiguración). Pero, si en las Escrituras el alma encuentra a Cristo, tiene que haber también una unión entre las Escrituras y la Eucaristía. Por eso, la liturgia las une. En la *Homilía sobre el Éxodo* (13,1), Orígenes hace ver que, en la fracción del pan eucarístico, debemos tener cuidado de que no caiga a tierra la más mínima partícula. La misma exigencia debe existir en la «fracción» de la palabra de Dios cuando se lee y explica.

Se puede continuar el razonamiento. Si la Escritura es una «especie» de cuerpo de Cristo, tiene también relación con la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo. Por eso, la Iglesia explica el verdadero sentido de las Escrituras y, al mismo tiempo, se nutre de ese pan que es la Escritura.

Es difícil decir a cuál de esas voces de Dios se debe dar la primacía. Algunos piensan que Orígenes daba más valor a las Escrituras que a la Eucaristía, porque en ellas el cuerpo del Verbo es más espiritual, pero ésa es una interpretación dudosa. La verdad es que él insistía en la inseparabilidad de las diferentes «comuniones» con el Verbo de Dios. Cuanto más unidas están, más se completan mutuamente.

b) Buscando el sentido espiritual

El lector de la Biblia debe ser espiritual, porque el auténtico exégeta de los textos sagrados es el Espíritu Santo. El sacerdote, durante la liturgia, «cambia» el pan en el cuerpo de Cristo. El lector

de la Biblia realiza el cambio (*metánoian*) de la letra al Espíritu. Es un cambio, una *metánoia*, del propio corazón.

El que lee la Escritura y no logra todavía captar su sentido se parece a la hemorroísa que tocó el manto de Jesús y quedó curada (Lc 8,43ss). Los encantadores de serpientes utilizan algunas formas mágicas. Nosotros recitamos los textos, llenos de Espíritu, para encantar a las serpientes de las pasiones.

Con esa idea se cuentan algunos relatos edificantes, como el de uno que se curó de sus pasiones leyendo los textos sagrados que no entendía. En el libro del *Peregrino ruso*, un capitán se salva de su tendencia a la embriaguez leyendo el evangelio en la lengua litúrgica, que entendía poco.

Así pues, no es necesario comprender desde el principio todo lo que se lee. Las Escrituras contienen los misterios divinos que Dios revela progresivamente, según el grado de pureza alcanzado. En la vida de Orígenes se lee que él de pequeño preguntaba a menudo a su padre, el mártir Leónidas, el significado de algunos textos. El padre se quedaba maravillado y por la noche besaba a su hijo en el pecho diciendo: «Aquí habita el Espíritu Santo».

Otro ejemplo edificante se puede leer en la vida de san Dositeo. También él preguntaba a su padre espiritual, san Doroteo, el significado de algunos versículos de la Escritura. Doroteo lo amonestó duramente: «Siendo como eres completamente impuro, ¿quieres comprender los misterios de Dios?». Pero era una amonestación pedagógica. En realidad, se admiraba de que aquel jovencito, por la pureza de su corazón, llegase a penetrar en el sentido espiritual de los textos leídos.

Por tanto, el verdadero sentido de la Biblia es espiritual. Está escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo, a la manera como Cristo ha nacido del Espíritu y de María. ¿Cómo se manifiesta ese carácter espiritual de los textos sagrados? Los autores modernos han discutido mucho sobre la inerrancia, la infalibilidad de la revelación contenida en la Biblia. Pero no es sólo cuestión de comprender. Orígenes piensa más en otro aspecto, que se podría definir «dinámico»: puesto que en los textos sagrados reside el Espíritu de Dios, tienen una fuerza operativa especial. Se ve entonces una gran diferencia entre los autores profanos —Homero, por ejemplo— y los autores sagrados. Homero sólo dice algún pensamiento. Las Escrituras, en cambio, debidamente pronunciadas, en cierto sentido hacen lo que dicen.

Las Escrituras son diversas en la forma y en el contenido histórico. Pero el Espíritu es uno. La revelación cristiana forma así una maravillosa unidad. Es como el cordero pascual, que se debía comer sin romper los huesos. Por desgracia, los herejes leen las Escrituras rompiéndolas. Entonces ya no encuentran el único sentido, sino muchos sentidos diferentes que no son espirituales. El Espíritu es único y la letra múltiple. ¿Cómo llegar a ese único sentido?

Cuando se mira al mundo, se progresa de la visión de los ojos a la comprensión intelectual y, al final, a la *theoría*, visión espiritual. Lo mismo en la lectura de la Escritura: se pasa de la letra al sentido que nosotros llamamos «histórico» (pero que para Orígenes es todavía «letra») y al significado espiritual: lo que el Espíritu de Dios dice en ese momento.

En particular, un gran don del Espíritu *es* comprender espiritualmente la historia de la salvación, empezando por la historia de Israel hasta llegar a los acontecimientos que suceden en la Iglesia.

Así pues, la meditación sobre la Escritura es un continuo paso pascual, *transitus, diábasis*. En la lectura se comienza con la letra, pero ésta continuamente muere, es abandonada, para que resurja el Espíritu.

Para Orígenes, las Escrituras no son bellas «en la letra». El griego le parecía bárbaro. Como exégeta docto, se permitía también muchas críticas textuales. Pero lo que debe ser sagrado e infalible es el sentido espiritual que Dios abre a los que lo buscan. Lo pueden experimentar los que recitan diariamente los salmos. Esto se desarrolló mucho más tarde en la literatura monástica.

c) *Distintos sentidos espirituales*

El sentido espiritual de las Escrituras refleja, en cierto modo, a Dios mismo. Él es uno en tres Personas distintas. Analógicamente el sentido de los textos sagrados es uno, pero se adapta a las diferentes personas que lo leen según sus necesidades espirituales. En este sentido podemos hablar de «distintos sentidos» de las Escrituras. Los encuentran los que las leen. Pero hay que estar atento a no corromper el significado querido por el Espíritu. Para evitar los errores, Orígenes destaca principalmente tres falsas actitudes: la de los hebreos, la de los gnósticos y la de los cristianos demasiado simples.

La primera falsa interpretación de los textos es la de los hebreos: son esclavos de la letra y no comprenden que Jesús ha traído la liberación de la esclavitud. Fijan su atención en lo que llaman significado histórico. Parece que, leyendo la historia de Israel, quieren resucitar a los muertos, pero no lo hacen. Conservan las momias. El objetivo de la resurrección de Cristo es el hombre nuevo y no prorrogar la vida del hombre viejo. El resultado de esa exégesis ha sido trágico: por medio de los textos de la Escritura han negado a Jesús, que es precisamente quien les da sentido. Y hoy lloran en el muro del templo de Jerusalén por no reconocer que el nuevo templo es la Iglesia.

La segunda falsa exégesis es la de los gnósticos. Emplean los textos sagrados sólo para confirmar las teorías que ellos mismos fabrican. Continúan así la práctica de las alegorías paganas. La religión estatal confesaba las antiguas mitologías de los dioses del Olimpo. Los filósofos no las negaban, pero interpretaban su sentido según la propia convicción filosófica, que era también atea. Lo mismo hacen los gnósticos con los textos de la Escritura.

La tercera falsa exégesis es la de los cristianos demasiado simplistas, que leen las Escrituras y no sacan conclusiones para la propia vida. La Escritura se convierte en un libro narrativo, y no en un encuentro vivo con Cristo.

Surge entonces la pregunta: ¿cómo tenemos que leer nosotros las Escrituras? Se requiere un esfuerzo, la tensión para penetrar dentro de ellas. Son un palacio en el que vive Cristo. Hay que pasar el muro, o sea, simbólicamente, los preceptos. Cuando observamos las reglas de vida que se exponen en el evangelio, Cristo se deja ver en la ventana. Por fin, tras la oración, somos dignos de ser introducidos en la habitación, donde nos sirven el vino de los misterios.

La parábola indica que el primer grado de la lectura es «moral». Tomar la Escritura como regla de vida.

El segundo grado es ver a Cristo en la ventana. Con eso se indica la lectura alegórica. En la Biblia hay muchas cosas que, a primera vista, no parecen tener significado para nosotros, como, por ejemplo, las historias familiares de los patriarcas o los preceptos legales que están ya superados. Si tomásemos el sentido simple, tendríamos que borrar una gran parte de la Biblia.

Así pues, hay que ver estas cosas externas a través de la parábola, la imagen, y comprender lo que significan para nosotros. Pero no se debe hacer como en la alegoría gnóstica, que es arbitraria. La alegoría o tipología cristiana sigue el ritmo de la historia de la salvación. Casiano, por ejemplo, la aplica a los salmos. Distingue en ellos cuatro sentidos: histórico, cristológico, eclesial y místico. Cuando recitamos el salmo, aplicamos las palabras a las situaciones concretas del Antiguo Testamento, después a la vida terrena de Jesús, después a la historia de la Iglesia; por fin, en la vida de cada cristiano se refleja toda la historia sagrada. El salmo se convierte en espejo de nuestra vida interior en el que nos reconocemos a nosotros mismos, como somos, como creemos y como debemos ser.

CUARTO DÍA

I. Cristo meditado

a) La meditación en el monaquismo antiguo

Se oye decir a menudo que los diversos tipos de meditación adoptados en los institutos religiosos son una práctica relativamente reciente, propugnada por los ejercicios ignacianos. La meditación sería desconocida en el monaquismo antiguo y medieval. En su tiempo pudieron producir excelentes frutos, pero esos «métodos» ya no se adaptan a la mentalidad de hoy. Además, según los mismos que se oponen, se arrincona la «lección divina», que formaba siempre parte de la vida espiritual. En cambio, los que defienden la meditación muestran que la palabra es muy antigua y que ya san Pacomio ordenaba a sus monjes «meditar algo de las Escrituras».

Veamos ahora de dónde viene y qué significa la palabra «meditación». En hebreo hay varias palabras con la misma raíz: *haga*. En griego se traducen *meletàn*, *meléte*, en latín *meditari*, *meditatio*. En hebreo su significado originario era barbotar a media voz. El órgano de esa meditación era la garganta, con una pronunciación gutural. El barbotar puede ser profano, pero tiene también un aspecto religioso. En Sal 2,1 se dice que «los pueblos meditan cosas vanas». Pero puede ser también ejercicio de oración: «Dichoso el hombre que barbota (medita) la ley del Señor día y noche» (Sal 1,2). Era un tipo de oración antigua: se repetían los textos a media voz, incluso con gestos de las manos y movimientos de la cabeza. Isaías (33,18) está convencido de que esa meditación viene del corazón, o sea, se manifiesta y desarrolla la actitud personal respecto a lo que se está «barbotando».

Las lenguas griega y latina no tenían un término equivalente. Lo han traducido con la palabra «meditar» y, al mismo tiempo, «cuidar bien algo», «ejercitarse», «habituarse». Así san Pablo recomienda a su discípulo que «cuide bien» la lectura de la Escritura (1 Tim 4,15). Una forma totalmente espiritual de la meditación es la que se expresa —refiriéndose a la Virgen— con las palabras «conservaba en su corazón» las palabras y los acontecimientos (Lc 2,19 y 51).

Los cristianos continúan esa tradición. Desde el principio cuidan de repetir a menudo los textos sagrados, para que penetren en el corazón, en la mentalidad. Ya en la epístola de Bernabé se traduce con la metáfora *ruminare*, *ruminatio*. Se recuerdan simbólicamente en esa ocasión los textos del Levítico (11,3) y del Deuteronomio (14,6) en que los animales «rumiantes» son clasificados como puros.

Desarrollando esta tradición, los monjes de san Pacomio debían «meditar» algún punto de la Escritura en cada momento libre, cuando por ejemplo golpeaban el simandro (madera sonora que sustituía a la campana), cuando servían en el refectorio, etc. Un especialista de la espiritualidad patristica ha dicho con ironía: «No es verdad que los antiguos no conocían la meditación. Han sido los modernos los que las han abreviado».

Pero ¿cómo hacer para meditar? El método es bien sencillo. De las lecturas, a veces largas, se aprenden de memoria uno o dos versículos, o bien se aprende de memoria algún breve pasaje, y se repite ese texto durante todo el día, se «barbota», se «rumia». Automáticamente se ven las aplicaciones para la vida. Además, las palabras divinas repetidas entran en el subconsciente y protegen de las impresiones nocivas.

Teófanos el Recluso, que difundía este método de meditación como adaptado a los hombres modernos, escribe: «No podemos enumerar todas las ventajas que tiene la práctica de aprender de memoria algunos pasajes de la Escritura. En el alma se produce algo similar a lo que observamos cuando ponemos frutos perecederos en azúcar. El azúcar penetra por todos los poros, impregna los frutos y los preserva de la corrupción. De la misma manera, cuando el alma está impregnada de las palabras de Dios, que están en la memoria, ésta rechaza los malos pensamientos y vanos y se llena de la dulzura de las cosas divinas».

Ése es el objetivo del ejercicio que en el lenguaje espiritual llamamos meditación. Evidentemente los métodos para llegar a ella pueden variar, pero este método antiguo no debe ser olvidado.

b) El uso de las facultades

Entre los métodos más recientes se ha hecho clásica la llamada «meditación ignaciana». La han expuesto de modo sistemático el P. Roothan y muchos otros, que han recogido todos los elementos dispersos en los ejercicios y los han presentado uno tras otro: las anotaciones preparatorias, la posición del cuerpo, el sentido de la presencia divina, la función e la memoria, la imaginación del lugar, el uso del entendimiento, de la voluntad y del afecto, y el coloquio final.

Esa exposición sistemática resulta de gran valor. Si la oración debe salir de veras del corazón, o sea, de la integridad de la persona, todos los elementos de nuestra vida psicológica deben verse implicados. Y aquí parece que no falta nada. Pero hay que reconocer que ha habido y hay siempre quienes se sienten incómodos cuando se les aconseja un método tan perfecto que parece truncar la espontaneidad de la oración.

A esa objeción se puede responder de modo genérico lo siguiente. se exponen los elementos de la meditación en su orden lógico; pero las inspiraciones divinas tienen a menudo un ritmo diferente. En ese caso, el propio Ignacio advierte que es necesario liberarse de los esquemas de un método prefabricado. Además hay que saber dar a cada elemento su justo valor.

Podrá parecer una curiosidad lo que voy a proponer ahora, pero puede ayudarnos a encontrar el valor de las particularidades. Invirtamos el orden propuesto por Roothan y exponamos sus elementos yendo al revés. La finalidad de la meditación es llegar al coloquio, al diálogo con Dios y con toda la «curia» celestial. Quien consigue llegar a él, deja fácilmente los elementos anteriores. Pero éstos están presentes de alguna manera. El diálogo con Dios debe desenvolverse con todo el corazón, con todo el afecto. Hay también decisiones generosas, el esfuerzo por comprender las palabras del Señor. Pero ¿para qué se necesita la imaginación?

Cuando en el siglo pasado, en Rusia, se conocieron los ejercicios de san Ignacio, el aspecto que algunos atacaron, por considerarlo una aberración, fue la «imaginación del lugar». Se consideraba que era un elemento contrario a la enseñanza de los Padres, sobre todo los griegos, que no eran favorables al uso de la fantasía en la oración.

De hecho, ya Orígenes reaccionaba contra el «antropomorfismo» de los coptos simples, que se imaginaban a Dios. El pseudo-Simeón Nuevo Teólogo, en un famoso texto sobre la oración hesiquiasta, se manifiesta como auténtico iconoclasta de las imágenes interiores y acusa de locos a los que quieren imaginarse las bellezas celestiales, oír sus voces, ver las luces, etc.

En ese contexto es bueno recordar lo que Florenskij escribe sobre el proceso interior que da origen a un icono. También las realidades espirituales tratan de expresarse con algún símbolo. Pero aquí puede estar el peligro. Demasiada imaginación hace olvidar el sentido de la imagen, fija la atención en sí misma y llega a ser una distracción. La «imaginación del lugar» no es una película vista con los ojos cerrados. Más bien debemos darnos cuenta de que «Dios está aquí», entre nosotros.

Pero lo que los orientales ven como defecto principal en las meditaciones de los occidentales es la excesiva abundancia de razonamientos y reflexiones especulativas. En este aspecto es característica una observación que hace Teófanos el Recluso. En una carta expresa su intención de traducir del francés a san Francisco de Sales «porque es muy práctico». Informa que ha empezado ya a traducir «un libro francés para las meditaciones», pero ha interrumpido la traducción porque «es un libro católico, y los católicos no saben lo que es la oración». Se empeñan en reflexiones racionales y creen que así rezan.

No sabemos de qué libro francés se trata. Por desgracia, hay muchos textos que dan esa impresión. No eran, desde luego, del agrado de san Ignacio. Escribe éste a Teresa Rejadell: «Cada meditación en que trabajo con la inteligencia produce cansancio del cuerpo. Hay otras que hacen que la mente esté tranquila...»

Las meditaciones demasiado intelectuales se basan en la segunda anotación introductoria de los ejercicios que dice que quien medita «discurriendo y racionando por sí misma, halla alguna cosa». Sería erróneo creer que este «hallar» se refiere exclusivamente a la reflexión especulativa. La

misma expresión es utilizada por san Máximo el Confesor, para quien «hallar» en la contemplación hace referencia a una iluminación que llega inesperadamente. También Platón consideraba que las mejores iluminaciones vienen «de improviso» de parte de la divinidad. La meditación debería ser el momento más idóneo para el despertar de los sentidos espirituales. La materia de la meditación la constituyen las cosas que normalmente conocemos y después de un cierto tiempo ponemos en práctica. Pero cuando se abren los *ojos* espirituales, las mismas cosas deben ser «sentidas y gustadas internamente».

He aquí un texto característico de la *Autobiografía* del propio Ignacio: «Yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas».

Teófanos el Recluso hace notar con frecuencia sobre ese aspecto: en la oración no hay que cansar la cabeza, sino bajar de la cabeza al corazón y allí sentir a Dios que nos habla.

c) *El rosario*

Puede parecer extraño asociar, poniendo una junto al otro, la meditación y el rosario. En la primera se ejercitan los cristianos más intelectuales, el rosario es preferido por el pueblo sencillo. Pero de los dos ¿quién debe aprender de quién? En este momento quisiera poner al pueblo sencillo como enseñante.

¿Cuál es el origen del rosario? La costumbre de contar las oraciones es muy antigua. En un monumento de Nínive se ven dos señoras, sentadas bajo un árbol sagrado, teniendo en la mano un instrumento para contar. Marco Polo escribe que el rey de Malabar llevaba al cuello un hilo con 104 piedras preciosas para poder contar sus oraciones, por la mañana y por la tarde. Algo semejante encontramos en los budistas. También se conoce hoy el rosario de los musulmanes.

Si entramos en la era cristiana, de san Pablo eremita se cuenta que metía cada día en el bolsillo trescientas piedrecitas: las iba echando, una tras otra, cuando decía la oración establecida. La misma costumbre tenía santa Clara. Pero era más práctico tener un cordón con nudos.

Cuando se unieron los dos extremos del hilo, surgió la «corona», la «sarta de paternoster» de que habla Bocaccio. La forma abierta, colgando de la cintura, duró todavía bastante tiempo en Inglaterra.

Pronto los nudos fueron sustituidos por granos, pedacitos de madera, pero también de perlas y joyas. En 1389 el rey de Francia contrajo matrimonio con una milanese. En la lista de tesoros que llevó figuraba una «sarta de paternoster» con botones de plata, oro, esmaltes y perlas.

La fábrica de rosarios pertenecía al artesanado artístico. Entre las corporaciones de las grandes ciudades, como Londres, Viena y Praga, los fabricantes de rosarios eran denominados por su profesión relacionada con los «padrenuestros». Como se deduce del nombre, al principio se contaban los padrenuestros. En el siglo XII, algunos devotos de la Virgen tomaron la costumbre de contar también las avemarías. Por ejemplo, la beata Bienvenida Boiani (1291) rezaba mil avemarías al día, el sábado dos mil y el día de la Anunciación tres mil.

También el dominico Domingo de Levia recitaba mil avemarías al día. Se cuenta que murió con el rosario en la mano.

¿Cómo se fijó el número de 150 granos? La primera noticia que encontramos es del siglo XI. A una religiosa, llamada Eulalia, la Virgen le recomendó que no rezase deprisa; desde ese momento rezó sólo la tercera parte de las oraciones establecidas, o sea, 50 avemarías. También santo Domingo, al que la leyenda le atribuye la autoría del rosario, propugnaba el rezo de 150 o, al menos, 50 avemarías. La razón de este número es muy clara. Los monjes recitaban cada día 150 salmos y los que estaban demasiado ocupados sólo 50. Se añadían también los salmos en honor de la Virgen María. Los que no sabían leer recitaban, en lugar de los salmos, un número igual de

padrenuestros y después también de avemarías. Un libro inglés del siglo XIV describe cómo se intercalaban: después de cada cierto número de avemarías se recitaban las antifonas. Las primeras cincuenta avemarías se rezaban por la mañana, en honor de la Anunciación; otras cincuenta al mediodía, en honor del nacimiento del Señor; el tercer grupo por la tarde para venerar a la Virgen Asunta. Como en el breviario habitualmente eran cinco antifonas, se empezó a intercalar una cada diez avemarías.

La forma definitiva del rosario, como la conocemos hoy, data del siglo XV o XVI. En 1507 un monje escribe, en el convento de santa Brígida, que algunos añaden a cada avemaría algún hecho de la vida de Jesús, pero que para el pueblo sencillo bastan 50 avemarías y 5 padrenuestros. El nombre «rosario» tiene un origen más bien extraño. En la Edad Media se llamaban así los tratados de moral y las colecciones de ejemplos para las predicaciones.

En 1500 se imprime el *Rosarium theologicum*². Por tanto, la palabra significa manual. De modo metafórico, nuestra oración es llamada así como si fuese un manual del hombre devoto.

En el siglo pasado tiene lugar el florecimiento del rosario. El papa León XIII escribió varias encíclicas en las que se recomendaba calurosamente esta oración. Por ejemplo, escribía la víspera de Navidad de 1883: «Exhortamos y alentamos a todos a rezar el rosario cada día y constantemente. Al mismo tiempo declaramos que es deseo de nuestro corazón que la oración del rosario se haga en todas las catedrales de las diócesis todos los días y en las iglesias parroquiales al menos los domingos y fiestas». En la encíclica de 1883 el Papa recomienda el rosario como arma eficaz contra la inmoralidad: «Nos parece que las tres cosas que llevan a la corrupción del bien público son: la aversión a la vida virtuosa y razonable, la aversión a soportar los sufrimientos y el olvido de la vida futura, en la que está toda nuestra esperanza. Contra estos males de nuestro tiempo, el rosario puede ser un remedio saludable. La meditación de los misterios gozosos inspira, a quienes rezan devotamente, el amor por la vida virtuosa y diligente, como la de la familia de Nazaret. Contra el segundo mal están los misterios dolorosos, contra el tercero los gloriosos».

En las grandes apariciones marianas de Lourdes, La Salette y Fátima se recomienda el rosario. La Iglesia concedió muchas indulgencias al rezo de esta oración.

Existe en los tiempos modernos cierta aversión respecto al rosario. Parece que la oración no se adapte a los intelectuales puesto que ha nacido en un ambiente primitivo, cuando la gente no sabía leer. Hoy nos cansa su monotonía.

Estamos convencidos de la sinceridad de estas objeciones. Pero precisamente la fuerza especial de esta oración está en el elemento que le falta: el intelectual. Quizá se equivocaban también los libros que intentaban suplir esta carencia con métodos artificiales, recomendando la meditación de sus «misterios» cada diez avemarías.

Tengamos en cuenta que el rosario es, en primer lugar, la oración del pueblo sencillo, de nuestras madres, de nuestras peregrinaciones y devociones del anochecer. En este contexto se necesita también aprender a rezar el rosario.

Es muy natural que los intelectuales traten de hacer sus oraciones de modo inteligente y hablar a Dios como están habituados a pensar. Pero precisamente los intelectuales se dan cuenta de las dificultades para concentrarse y también a ellos les asaltan continuas distracciones. En cuanto toman en la mano el salterio, vienen a la mente una gran cantidad de pensamientos que impiden concentrarse en el objeto del texto escrito o recitado.

La gente sencilla reza de modo diferente. No se concentra en una cosa sino que trata de poner en relación con Dios todo lo que viene a la mente. Piensa en los familiares, los frutos del campo, la salud. Y a todos esos recuerdos se añade un avemaría. Las 50 avemarías del rosario pueden servir para ir recordando todo lo que pesa en el corazón. Evidentemente ese tipo de oración exige sencillez. Quien la ha perdido no puede rezar el rosario. Pero ha perdido más de lo que cree. el corazón sencillo está más cerca de Dios.

² El significado originario de la palabra «rosario» es «corona de rosas» (N. del T.).

Un fenómeno característico de nuestro tiempo es el entusiasmo de algunos por la práctica oriental de la «oración de Jesús». Sin duda, está bien saber pasar de los textos de la oración a las aplicaciones concretas en la vida. Pero es igualmente saludable pasar de la vida, de los problemas que preocupan a nuestras mentes, y unirlos, por medio de una oración sencilla del corazón.

II. La virginidad

a) La enseñanza de Orígenes

En nuestro tiempo se está produciendo un hecho extraño: aumentan las discusiones sobre el sexo, sobre la obligatoriedad del celibato para el clero, y no se encuentran casi libros y artículos sobre la virtud cristiana que debe dominar en esta materia. En el siglo IV, en cambio, los tratados sobre la virginidad eran muy numerosos. ¿Qué valor tienen? Los críticos dicen que estaban contaminados de muchos elementos dualistas, que los Padres repetían los argumentos platónicos, etc. Pero hay que reconocer honestamente al menos una cosa. La abundancia de estos tratados muestra un hecho humanamente inexplicable, que es el gran número de personas, provenientes de ambientes diversos, que escogieron esta virtud. Fue un signo de Dios en la sociedad decadente del antiguo imperio. Además, en el fondo, son injustas las acusaciones de dualismo y platonismo. Los oradores utilizaban, en sus predicaciones, lo que confirmaban los autores apreciados en aquella época. Pero las verdaderas razones que mueven a los Padres a elogiar la virginidad son profundamente espirituales. Lo vemos en uno de los primeros entusiastas (aunque imprudente en la práctica) de esta virtud: Orígenes.

También los filósofos antiguos discutían sobre cuestiones sexuales y se preguntaban cuál era la razón de la división de la humanidad en hombres y mujeres. Se recordaba el relato mitológico que decía que el antiguo hombre andrógono fue cortado en dos partes y, desde ese momento, una parte busca a la otra, su complementaria. El sexo es así una imperfección que el hombre sabio trata de superar.

Completamente distinta es la argumentación de Orígenes, inspirada en la Biblia. La relación entre el hombre y la mujer es imagen de un prototipo superior: la relación entre Cristo y la Iglesia. Entonces, el sexo no es signo de decadencia sino reflejo de un misterio divino revelado. Por eso, lo que es imagen debe aproximarse, parecerse lo más posible a su prototipo. ¿Cuáles son las relaciones entre Cristo y la Iglesia? La respuesta es obvia: son relaciones espirituales. Representan el ideal al que deben apuntar las relaciones entre hombres y mujeres. Así serán, de hecho, al final de los tiempos.

Pero también la Iglesia como tal es ya «virgen» en este tiempo. Eso se manifiesta con la pureza de su fe y con la castidad de cada miembro.

Por supuesto que la castidad perfecta no es obligatoria para todos. La Iglesia aquí está todavía «en camino» hacia su perfección, aunque algunas cosas, en la vida de la Iglesia, están ya en estado escatológico. Esto se refleja en la conducta de sus miembros y también en su castidad perfecta. ¿Cómo podemos saber quién está llamado a ella y quién no? La virginidad es un don de Dios, y el que lo recibe lo siente y lo aprecia como don. Pero necesita la colaboración humana. Ésta fue prefigurada en el Antiguo Testamento por la circuncisión. Ahora se pide la circuncisión espiritual, la renuncia al mundo. Además, este don tiene un carácter eclesial. Exige, por tanto, una fe pura. Por otra parte, es esa fe la que garantiza la recta intención en la práctica de la virginidad. Por eso, es de dudoso valor la abstención del matrimonio entre los herejes. En éstos la castidad está motivada por el desprecio del cuerpo. El cristiano no lo desprecia, pero es consciente de que debe espiritualizarlo de forma que el alma no se sienta humillada.

Los que practican la castidad santifican también el matrimonio. Muestran que la fecundidad material, los hijos de la carne, son imagen de la fecundidad espiritual de la que la Virgen María es ejemplo sublime.

b) San Juan Crisóstomo

También san Juan Crisóstomo se interesa por el problema de la división de la humanidad en dos sexos. Está convencido de que la respuesta debe ser religiosa. En sus homilias, por otra parte, resuena a menudo el influjo del estoicismo tardío sobre la igualdad de todos los hombres. Los particularismos nacionales, sociales y culturales deben ser superados. El hombre debe sentirse «ciudadano del mundo». Esto a los Padres les parece en perfecta concordancia con la enseñanza del evangelio. Clemente de Alejandría recoge este ideal en forma de aforismo: somos de la «misma naturaleza, debemos tener la misma virtud».

Pero contra esta igualdad esencial surge la duda sobre cómo explicar las muchas diferencias existentes entre los hombres. Crisóstomo no duda en atribuir las todas al pecado. Todos venimos de la misma estirpe, de la única cabeza Adán. Leer en la Biblia el relato de la división de lenguas puede ayudar a comprender cómo ha sido posible que el pecado nos haya dividido.

¿Pero también la división en varones y hembras tendría su origen en el pecado? San Gregorio de Nisa lleva hasta sus últimas consecuencias la lógica del principio admitido anteriormente: también la división de los sexos vino después del pecado; está constituida por las túnicas de piel que Adán y Eva recibieron tras la expulsión del paraíso (Gen 3,21). Entonces la virginidad es la vuelta espiritual al paraíso.

Evidentemente esa opinión no podía ser aceptada. La Biblia dice claramente que Dios mismo creó al hombre varón y hembra (Gen 1,27). Por tanto, la división en dos sexos proviene de Dios. Pero, para salvar el principio primero de igualdad, muchos Padres consideran esa diferencia de poco valor: está en el cuerpo. La imagen de Dios reside en el alma, y ésta es igual en el hombre y en la mujer. Los dos sexos están llamados a la misma perfección.

Los que escribían así eran sobre todo autores monásticos. San Juan Crisóstomo, aunque era monje, tenía muchos contactos pastorales con la sociedad civil de la ciudad. Como buen pastor espiritual, sabía que las diferencias entre el hombre y la mujer no son sólo corporales. Veía en sus hijas espirituales actitudes diferentes también en la esfera religiosa. Esas diferencias provienen de la naturaleza y, por tanto, de Dios mismo, autor de la creación.

Se hace seriamente la pregunta de por qué Dios ha hecho la división de los sexos. Crisóstomo descubre en la actividad creativa de Dios una dinámica que parece casi hegeliana: Dios primero crea una realidad, después la divide y después la une de nuevo. Al principio creó a Adán, y después sacó de él a Eva. Nosotros provenimos de más de uno, provenimos de dos realidades. Pero estos dos están llamados a formar una nueva unidad: el matrimonio. «Al principio parecía que eran dos, y mira cómo [Dios] los amalgama y los estrecha en unidad, por medio del matrimonio. Por eso el hombre deja al padre y a la madre y se une a su mujer, formando los dos una sola carne (Gen 2,24).»

El matrimonio, por tanto, es una cosa santa, es creado por Dios. El plan divino es maravilloso. Supera las nobles enseñanzas de los estoicos. Éstos querían unir a los hombres en una perfecta igualdad, en la naturaleza. Pero ¿es esto posible? Y, si

fuese posible ¿sería una unión perfecta? En el matrimonio, el marido y la mujer no son iguales en las circunstancias actuales. Nuestro autor muestra una buena dosis de humor cuando describe los inconvenientes de los diversos caracteres unidos en el matrimonio. Sin embargo, el matrimonio es santo porque une también a los diferentes por medio del amor, reflejo de la Santísima Trinidad en la tierra.

¿Por qué, entonces, la virginidad? ¿No va contra la Biblia? La respuesta de Crisóstomo es profunda. El único verdadero amor que existe en la tierra es el que tiene su origen en Dios y, por

tanto, debe desarrollarse continuamente. Crece del mismo modo progresivo que la revelación de los misterios: de lo carnal a lo espiritual, del Antiguo al Nuevo Testamento. El amor carnal del matrimonio cristiano es creativo y santo. Crisóstomo defiende con convicción esta tesis contra los gnósticos: «Denigrar el matrimonio significa, al mismo tiempo, disminuir la gloria de la virginidad». Las vírgenes cristianas nacen en el matrimonio, pero llegan a la convicción de que el amor, del que han nacido, debe llevar al grado superior, a la caridad universal y espiritual. La virginidad no simboliza el retorno al primer paraíso, sino que lo supera: es signo de la eternidad futura.

c) El sentido del amor en V. Soloviev

El libro de Soloviev sobre *El sentido del amor* suscitó un gran interés y es conocido por su originalidad: se puede encontrar en él un hilo de unión con la meditación de Crisóstomo. El pensador ruso no se extraña de la división de los sexos sino de que no sea aceptada naturalmente, como en los animales, y de que su ejercicio vaya unido al pudor.

El hombre siente fuertemente el instinto sexual. Su uso se considera bueno, necesario para la conservación del género humano. Entonces ¿por qué avergonzarse de su uso y de los órganos mismos? El pudor acompaña normalmente a los actos contra la conciencia, a lo que no es honesto. No sirve explicar el fenómeno basándose en una tradición secular que podría ser superada con una «educación sexual» más natural. La Biblia explica el nacimiento del pudor con el pecado, pero sólo genéricamente (cfr. Gen 3,10-11).

Soloviev, en primer lugar, hace un análisis psicológico del nacimiento del pudor en cada persona. Su aparición coincide con otro fenómeno típicamente humano: enamorarse, sentir una atracción hacia una persona concreta del otro sexo. Es un período importante en la vida: el descubrimiento de otra persona. El enamoramiento surte el efecto de transformar a los enamorados, que miran al otro con ojos nuevos: lo idealizan. El dice que ella es la más bella de todas; ella lo considera como el más inteligente. Se prometen que su amor quedará puro por toda la eternidad.

La gente se ríe de esas afirmaciones; la vida demuestra que el idealismo de los enamorados, por desgracia, pasa pronto. Pero todos añaden: por desgracia. En el fondo de nuestra conciencia sentimos que así debería ser la normalidad: ver a la otra persona como más digna de aprecio que todo el mundo y tener con ella relaciones eternamente puras.

Los llamados «primeros amores» a menudo pasan y dejan en la mente sólo un nostálgico recuerdo. Pero si duran, la vida pasa al estadio siguiente: el matrimonio. Esto comporta los actos sexuales y el nacimiento de los hijos. Las dos cosas son naturalmente buenas, y, sin embargo, dejan en el subconsciente una desilusión: la relación pura y eterna que los enamorados deseaban se realiza de modo carnal durante algún tiempo. Los padres viven para ceder su puesto a la generación siguiente, la de sus hijos. El hombre, en el matrimonio, se siente integrado en el ciclo de la naturaleza animal, donde la realidad no puede tener un valor eterno. Este descubrimiento es tan fuerte que el hombre se siente humillado y se avergüenza de los actos que, por su parte, vistos aisladamente, aparecen como naturales.

Y en esta situación nace espontáneamente la estima por la virginidad. Se siente que corresponde precisamente a lo que se deseaba durante el primer amor: relaciones puras y eternas con los otros. Por eso son estimados los que han escogido ese camino. Y quienes viven contentos en el matrimonio sueñan con que alguno de sus descendientes permanezca virgen. Es como si dijese: en nosotros la evolución no ha llegado todavía a ese estadio, pero eso sucederá con nuestra estirpe.

Así pues, la virginidad coincide con el deseo de eternidad, con el carácter del cristianismo esencialmente escatológico. Cuanto más cristiana es el alma, más siente este deseo. Tiene un efecto transformador y purificador también en la vida de los que viven en matrimonio. Éstos se dan cuenta de que, también en este estado, la atracción carnal debe espiritualizarse progresivamente.

Se puede concluir diciendo que la virginidad es un elemento esencial de la actitud cristiana hacia los otros, aunque su realización es progresiva y, en su esplendor del mundo presente, aparece como un privilegio de algunos, escogidos por Dios.

III. La obediencia

a) A Dios sólo

Una idea típicamente bíblica es ver a Dios como «liberador». ¿De quién o de qué libera? Para responder, hay que tener en cuenta qué es lo que uno puede temer. El pueblo hebreo ha tenido muchas veces, y de manera maravillosa, la experiencia de Dios que lo salva «de la mano de los enemigos». Y los representantes de ese pueblo a menudo piden personalmente en los salmos ser protegidos de «los que buscan su perdición».

Los griegos antiguos, que estaban orgullosos de pertenecer a una sociedad civil organizada, no temían mucho a los demás hombres. Pero, a medida que pasa el tiempo, aumenta el miedo a lo que ellos desde el principio habían admirado tanto: el orden del mundo. Por lo demás, es difícil comprender cómo por ejemplo los estoicos, con su tendencia fatalista, han podido pasar a la historia como grandes adalides de la libertad individual.

Sólo Cristo nos libera de esos dos grandes temores. La expresión de esto aparece en la imagen del Pantocrátor, el Salvador, que «tiene todo en sus manos». Está vestido como un rey, sentado en el trono imperial. Ha liberado a la Iglesia perseguida de los emperadores paganos. Bajo sus pies hay también círculos, que aluden al orden cósmico, a la necesidad de sus leyes inmutables.

Por tanto, desde el principio los cristianos profesan su fe firme en la Providencia: obedecer a Dios significa estar liberado de cualquier otra sumisión, de cualquier violencia externa.

Pero pronto los cristianos vivieron otra experiencia. Obedecer a Dios hace al hombre libre también interiormente. Es bien sabido que en la Iglesia antigua aparecen, como en el Antiguo Testamento, numerosos «profetas», que hablaban —o pretendían hacerlo— en nombre de Dios. ¿Cómo distinguir si la inspiración que ese profeta siente proviene de veras del Señor o si, al contrario, es una ilusión diabólica? Para los Padres, el ejemplo clásico de una falsa inspiración era el de Pitia de Delfos. Profetizaba pero ella misma no entendía lo que decía; además estaba en un estado de éxtasis que la privaba de toda libertad. Muy distinta es la inspiración de los autores de las Sagradas Escrituras: comprendían lo que escribían, su mente estaba iluminada, no ofuscada, y eran libres en el ejercicio de su misión.

La obediencia a Dios no es una *hypótaxis*, sumisión, sino una *hypakoé*, una escucha a quien nos dirige la palabra. La raíz de la palabra obediencia tiene relación con «audiencia», acción de oír, escuchar. El cristiano es obediente porque escucha a Dios que le habla. El ejemplo nos lo ha dado Jesús mismo que ha sido obediente al Padre hasta la muerte. Y esto constituye, también para él, el culmen de la liberación. Por eso, Dios le ha dado el poder, de modo que ante él «doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos» (Flp 2,10).

Pero las aplicaciones concretas de este único principio fundamental son variadas y a veces complicadas. Dios habla por medio de los acontecimientos, de los hombres. Cristo está presente en su Iglesia, y ésta tiene formas diversas y los representantes son de diferente tipo. Por eso también aparecen, en la historia cristiana, diversos tipos de obediencia. Vamos a intentar presentarlos de manera esquemática.

b) Tipos de obediencia monástica

1) La obediencia al padre es espiritual

Mohamed al Biruni, escritor musulmán del siglo XI, compara su religión con la fe de los cristianos, y se sorprende sobre todo de que «el título de padre goza entre ellos de la máxima

estima». No sabe si debe admirar esta actitud, pero al final se decide a disculparlo más bien por las circunstancias históricas. «Los principios de su religión provienen del hecho de que el cristianismo no ha estado, al principio, codificado. Sólo más tarde los doctores, sobre todo los que son más estimados, han deducido algunos principios de las reglas transmitidas por Cristo y por los apóstoles sólo oralmente.»

A su modo, el devoto de Alá ha expresado una gran verdad. El «padre espiritual» de los monjes antiguos no es un «mufti», que explica el texto del Corán. La mayor parte de los padres espirituales del desierto de Egipto no sabían tan siquiera leer. Sin embargo, los numerosos discípulos obedecían a su «padre» de modo absoluto. Estaban firmemente convencidos de que el Espíritu Santo, que descendió sobre los apóstoles, asistía infaliblemente también a los directores de almas.

En el Oriente cristiano, los grandes directores de almas conservan el título de «profeta». ¿Cómo se reconoce a uno como «profeta» o padre espiritual? Se pensaba que el Espíritu Santo concedía tres dones principales: la *teología*, conocimiento de los misterios de Dios, la *kardiognosía*, capacidad de penetrar en el corazón humano, y la *diákrisis*, capacidad de distinguir el bien y el mal ya en los pensamientos que sugieren un gesto. Al principio, casi la única vía de perfección era la «pedagogía de un padre espiritual».

2) La obediencia a las palabras de la Escritura

Hacia el año 356, al volver de sus estudios de Atenas, san Basilio se convirtió y decidió vivir intensamente según el espíritu del evangelio. Habiendo oído grandes elogios de los «Padres» de Egipto, se apresuró a visitarlos y a hablar con ellos. La impresión que suscitaron en él, hombre culto, no fue agradable. Sobre todo, no aprobaba el modo de vivir solitario que había visto en el desierto de Egipto. Tras el viaje, se refugió en una villa situada en la campiña que pertenecía a su familia, con el deseo de escuchar la voz de Dios. Pero ¿quién transmitirá esa voz?

Basilio explica su opinión en una carta que escribe desde la villa a su amigo Gregorio Nacianceno: «Una manera realmente eficaz para entrar en el camino de la perfección es la meditación de la Escritura, redactada por inspiración divina. Ahí encontramos la regla de nuestra conducta... Ahí, como en la farmacia, accesible a todos, se encuentra un remedio adecuado para la enfermedad de cada uno».

Un novicio, que se iniciaba en el desierto de Egipto, trataba de obtener un *lógion*, una palabra de salvación, de boca del famoso padre inspirado por el Espíritu. Basilio encontraba una gran cantidad de esas palabras en las Escrituras. Basta tomarlas en serio como regla de vida. Por eso, la obediencia basiliana puede definirse como «escriturística», a diferencia de la «personal» de los Padres del desierto.

3) La obediencia a la tradición

En Egipto se empezaron a recoger las respuestas de célebres padres espirituales para que pudieran también servir a los que no habían tenido la suerte de conocer a las grandes luminarias del primer monaquismo. Así nacen las famosas recopilaciones de los *Apotegmas de los Padres*, respuestas de los Padres, y *Verba seniorum*. Los nuevos directores espirituales, cuando se les pide un consejo, ocultan la propia originalidad con la frase: «Los Padres, en ese caso, aconsejaban...». La tradición adquiere el mismo valor que la Sagrada Escritura y exige la misma obediencia. Casiano, que procura recoger las enseñanzas tradicionales de los Padres de Egipto, hace notar que muchas dificultades se producen por intentar resolver los problemas espirituales solos, sin acudir a la experiencia de los Padres.

La vida monástica, que comenzó como un movimiento carismático, se va haciendo cada vez más tradicional. San Basilio quería que se obedeciese a la Escritura. Más tarde, san Teodoro Estudita da a los escritos de Basilio la misma adhesión que a la Biblia. «Quien se deja guiar por él [Basilio] está sin duda guiado por el Espíritu Santo; y quien no se fía de él [Basilio] no cree tampoco a Cristo que ha hablado por su boca.»

4) La obediencia a la propia conciencia

La sobreabundancia del elemento tradicional provoca a menudo una reacción a favor de la propia conciencia. Es el lugar donde Dios habla primariamente y, por tanto, se le debe obediencia. En la historia de la Iglesia han aparecido algunos «locos por Cristo» (en griego *saloi*, en eslavo *jurodivye*), que despreciaban las normas externas, las costumbres, incluso sagradas, descubriendo mucha hipocresía en los que las observaban. Entre ellos hay varios santos que fueron apreciados por el pueblo como profetas. Pero su vehemente reacción contra las normas exteriores indujo a la Iglesia a resolver el problema de principio: ¿qué derecho tiene la autoridad eclesiástica respecto a la libertad de conciencia y los carismas individuales?

5) La obediencia a la jerarquía

Muy a menudo, en la historia, la Iglesia oficial se sintió obligada a defender su autoridad respecto a los carismas particulares. Cuando el problema se plantea mal, se llega a conclusiones equivocadas. Es un error poner la cuestión en estos términos: si la autoridad tiene o no derecho sobre las almas iluminadas directamente por el Espíritu Santo. Ninguna persona puede permitirse controlar o suplantar al Espíritu y sus dones. Pero es muy distinto creer que el Espíritu Santo es el «alma de la Iglesia» y que la función jerárquica es también un carisma superior y más universal que los carismas particulares.

Los diversos tipos de obediencia que hemos expuesto de manera muy esquemática han provocado a menudo, en la historia, conflictos. Se ha discutido sobre si una prevalece sobre la otra. La solución está en la convicción de que el único Verbo de Dios resuena en la multiplicidad de las voces, en la armonía de la «multiforme sabiduría de Dios» (Ef 3,10). Evidentemente una voz no debe contradecir a la otra; si no, se pierde la unidad y dividimos «la túnica indivisa de Cristo». La verdadera obediencia, aunque se practique de una forma particular, se integra de modo armonioso en la obediencia total de la Iglesia a su cabeza Cristo.

c) La obediencia eclesial

No es éste el lugar para discutir sobre la necesidad de la obediencia a la Iglesia ni para defender sus valores. Detengámonos sólo en el caso de uno que trataba de vivirla mientras atravesaba una gran crisis y que la expuso de modo tan radical que provocó un rechazo.

En efecto, la sumisión del propio juicio a la enseñanza de la Iglesia la expresa san Ignacio de una manera que a muchos les parece no sólo exagerada sino incluso escandalosa: «Para estar totalmente seguros, debemos siempre pensar que el blanco que yo veo es negro, si la Iglesia jerárquica lo establece así».

Todo aforismo exige ser situado en su verdadero contexto; en este caso, en el contexto de la fe. Para entendernos, podemos suponer tres hipótesis. La primera es si comparamos dos juicios del mismo nivel racional. Con argumentos razonables, uno se ha formado un juicio que difiere de las conclusiones a las que ha llegado otra persona. En ese caso, no es cuestión de sumisión sino de una discusión razonable, de un contraste de argumentos. En la carta sobre la obediencia, Ignacio recomienda que ésta se ponga en práctica modestamente, pacíficamente, objetivamente, confrontando los diversos argumentos y liberándose de las pasiones que falsifican el sano juicio.

En el segundo caso se parte de la misma suposición. Se mantiene el criterio del mejor conocimiento de la materia en cuestión. Pero, en la discusión entran dos personas que no están en las mismas condiciones: un «aficionado» y un experto. En esta situación es razonable dar razón al experto, aunque con el propio juicio no se llegue a entrar totalmente en sus razones. A menudo se siente la necesidad de la obediencia eclesial por motivaciones parecidas: se ve que la Iglesia universal recoge la experiencia de los sabios y santos de varios siglos, que los conocimientos de los superiores son mucho más amplios que los de un neófito, etc. La sumisión a la Iglesia aparece entonces como razonable. Pero es limitada, porque la racionalidad debe tener sus justos límites.

Y hay un tercer caso. Se confrontan dos conclusiones que provienen de diferentes niveles de conocimiento. Según los filósofos griegos, un caso semejante lo encontramos en la experiencia

diaria. Los ojos y, en general, los sentidos parece que ven una cosa, pero la razón prueba sólidamente que eso es imposible. En ese caso decimos que hemos sido víctimas de una ilusión: veíamos como «blanco» un objeto que no es blanco. Platón y todos los grandes metafísicos griegos recomiendan seguir los juicios de la razón y desconfiar de las «opiniones» de los sentidos, que pueden tener una «visión» diferente.

En la literatura cristiana encontramos el mismo problema pero trasladado a un nivel superior. Sobre las cosas divinas podemos razonar con el intelecto y tener opiniones. Pero, al mismo tiempo, vivimos en la fe y profesamos que sus dogmas superan todo entendimiento. Sólo la visión «espiritual» descubre su verdadero sentido. Si estamos convencidos de que esta visión espiritual se nos comunica por medio de la Iglesia, no tendremos dificultad en someter nuestro juicio «intelectual», nuestra «opinión», a la verdad revelada.

Los autores orientales recientes dicen con frecuencia que la verdad espiritual es metalógica, que va más allá de los argumentos de la razón. Se sitúan en la tradición de los monjes, que rechazaban las discusiones sobre los argumentos de fe, por considerarlas inútiles y nocivas. En la época del arrianismo, san Gregorio Nacianceno era reticente a discutir sobre la Trinidad. Ignacio, en su tiempo, toma una actitud parecida sobre el tema de la predestinación. Los dos coinciden en el motivo: no «rebajar la fe a los "juegos de prestigio" con conceptos puramente humanos» (Gregorio). E Ignacio escribe: «Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la verdadera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra santa Madre Iglesia jerárquica».

De todo lo dicho se puede concluir que la obediencia es una virtud en la que fácilmente uno puede deslizarse de lo espiritual a lo humano. La obediencia puramente humana se puede convertir en inhumana. En cambio, la obediencia de fe abre el oído espiritual del mismo modo que la contemplación abre los ojos para ver a Dios.

Por último, los que en diferentes niveles exigimos la obediencia de los demás, podemos rezar esta oración de san Máximo el Confesor: «Señor, somos muchos en hablar y pocos en practicar. Danos al menos la gracia de no corromper nunca tu palabra para no merecer así tu tremendo juicio».

IV. La pasión de Cristo

a) Las prefiguraciones de la Cruz en el Antiguo Testamento

En Jerusalén se encuentra el antiguo monasterio georgiano de la Santa Cruz. Sería el lugar donde creció el árbol del que se tomó la madera para la Cruz de Jesús. Esta tradición local ha inspirado a un exégeta este pensamiento espiritual: la Cruz es un misterio cuya revelación crece lentamente, tanto en la vida individual como en la vida de la Iglesia. Y, como todos los demás misterios, ha estado prefigurado en el Antiguo Testamento. Vamos a intentar indicar algunos estadios progresivos de esta revelación.

El primer grado sería el relato del Génesis (3,8-44): la expulsión del paraíso y el protoevangelio, la promesa del Salvador. La expulsión del paraíso indica las primeras y principales penas por el pecado: la muerte, la maldición de la tierra, los sufrimientos, la triste suerte de los expulsados. Pero, inmediatamente después, como si se pasase página, se anuncia, aunque de modo genérico, la redención, la victoria de una mujer y su semilla sobre la serpiente de la malicia.

Esa unión entre el mal y la redención es típicamente bíblica. En las tragedias griegas, el mal, cuando es castigado con la muerte, triunfa. Para el individuo castigado ya no hay esperanza. La victoria del mal es, a la vez, la victoria de la justicia. La Biblia no conoce las tragedias. Después de cada hecho «trágico» se perfila una promesa para el futuro. Así pues, la fe en que el mal no es definitivo puede considerarse como el primer elemento de la Cruz salvífica.

El segundo grado de esta revelación lo podemos ver en las historias de Jacob y Esaú (Gen 32,4-33,8). Jacob se podría llamar, desde el punto de vista humano, hijo de la fortuna. Arrancó el

derecho de primogenitura a su hermano, tuvo que huir, pero en seguida, al principio de su fuga, Dios le asegura su protección especial. Y la ayuda de Dios lo acompaña a todas partes y en todo lo que hace. Ha huido pobre pero al final vuelve rico a la patria natal. El único temor que permanece es el de encontrarse con Esaú, que no ha olvidado la antigua ofensa y se ha preparado militarmente para vengarse. Esaú no se deja aplacar por los regalos. Entonces Jacob tiembla, ora para ser fuerte. Pero, justo en la frontera con la patria, la bendición del cielo parece abandonarlo. De la misteriosa «lucha con un ángel» sale cojo, incapaz de medirse militarmente con su hermano. Y en ese momento llega Esaú, dispuesto a castigar al orgulloso. Pero ¿qué es lo que ve? Ve a un pobre, a un débil. ¿Cómo se va a vengar contra él? Baja del caballo, los hermanos se abrazan y se juran la paz para toda la vida.

La enseñanza de la Cruz es aquí clara. La última victoria de Jacob —la posesión de la Tierra Prometida— no se realizó con el poder, el dinero o la fuerza, sino que la causa directa fue la debilidad.

El tercer grado de la revelación de la Cruz se puede ver en la historia de los dos protagonistas de la fundación del reino de Israel (1 Sam 16,ss). Los fundadores de una nueva dinastía real son normalmente guerreros fuertes. Así es Saúl y es aceptado como tal. Pero junto a él aparece el joven David, último hijo de la última familia de Israel. Y vemos cómo Dios va abandonando progresivamente al primero y, con él, a los que «eran fuertes en Israel». Yavé, según su modo típico de obrar, «derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes» (Lc 1,52).

El último hijo de la última familia de Israel se va a convertir en el fundador de la dinastía del reino. Y así prefigura el mensaje de Jesús sobre los pobres bienaventurados, porque de ellos es el reino de los cielos (Mt 5,3).

La misma idea se subraya con más fuerza todavía en la hermosa profecía del Antiguo Testamento, pronunciada ante el rey Acaz en el año 736-5 (Is 7,10-27). Se prevé que el tiempo de los poderosos ha terminado. No son capaces de tener confianza en Yavé y de pedir un signo de la protección del cielo. Entonces Isaías anuncia el verdadero signo: la virgen que dará a luz al Emanuel en una situación de completa desolación. En oposición a la falta de fe de Acaz, María será feliz por haber creído (Lc 1,45). Creer en circunstancias en que no existen soportes humanos para la esperanza: ése es precisamente el elemento fundamental de la Cruz de Cristo.

Podemos concluir esta serie de revelaciones veterotestamentarias con el cántico del «Siervo de Yavé» que se encuentra en Isaías 52,13-53,12. ¿Es sólo profecía o es ya evangelio? «Se diría que el profeta ha estado junto a la Cruz en el Gólgota», escribe un exégeta protestante. El cántico está dividido en 6 estrofas, pero ya en la primera se afirma que el objeto del anuncio debe suscitar un gran asombro. Ante el Siervo de Yavé «se asombrarán todos los pueblos. Los reyes se quedarán sin palabras, al ver algo que no les habían contado» (52,15). El propio profeta se pregunta si su anuncio será aceptado: «¿Quién hubiera creído este anuncio?» (53,1). Debe vencer, debe ser rey uno que parece que no tiene ni la más mínima condición para poder serlo: «Estaba tan desfigurado que no parecía hombre ni tenía aspecto humano» (52,14.). Y él no toma tampoco ninguna iniciativa necesaria para vencer a los adversarios: «Cuando era maltratado, se sometía y no abría la boca, como cordero llevado al matadero... » (53,7). Hasta el Señor, por lo que parece, lo ha abandonado: «El Señor lo quebrantó con sufrimientos». Pero esto no dura por siempre. Si otros, tras la prueba, fueron alzados, mucho más pronto será exaltado el Siervo de Yavé: «Por haberse entregado en lugar de los pecadores, tendrá descendencia, prolongará sus días y, por medio de él, tendrán éxito los planes del Señor» (53,10).

b) La teología de la Cruz

La «teología de la Cruz» no puede hacer otra cosa que recoger algunos aspectos del misterio, con plena conciencia de que son aspectos parciales del gran misterio que supera todo intelecto. San

Agustín se pregunta si Dios hubiese podido salvar al mundo de un modo diferente de la Cruz, y responde. «Sí podía, pero, si lo hubiese hecho, a tu ignorancia no le hubiera gustado tampoco eso».

San Juan Crisóstomo, en las persecuciones sufridas como exiliado, retomó los argumentos de los estoicos que querían probar la utilidad de los sufrimientos de la vida. Hacían ver que la mayor parte de nuestros dolores no está provocada por causas externas sino por nuestras opiniones. Cuando estimamos demasiado una cosa, su pérdida nos hace llorar. Para curar ese dolor basta con cambiar de opinión: aprender a despreciarla. Así, cuando nos la quiten, nos agradecerá. Este arte se aprende precisamente cuando en la vida encontramos adversidades. Sin duda, esta idea puede encontrar aplicaciones útiles para la vida cristiana. Desde esta perspectiva, Dios utiliza una cierta dureza pedagógica con sus hijos puestos en medio del mundo, que ya no es un paraíso. Insisten en este aspecto especialmente los autores que indican el ideal de la *apátheia* cristiana, que sería el paraíso terrestre reconquistado, la paz imperturbable.

Los autores que veían en la Cruz el triunfo de la justicia divina sobre el mal, añaden que las penas infligidas por Dios en esta vida son medicinales y son como el fuego que usaban los médicos para curar las heridas. Para san Basilio los sufrimientos despiertan la sabiduría humana adormecida por el pecado.

Entre los autores modernos citamos a S. Bulgakov y K. Rahner. La teología de Bulgakov sobre la *kénosis* de Cristo se puede resumir del siguiente modo. No le gusta una interpretación superficial del texto de Pablo a los Filipenses (2,6-11). Según esa explicación, Cristo ha tenido la felicidad plena en su vida intradivina. Se ha desprendido libremente de esta felicidad y, en compensación, ha readquirido su gloria en el cielo, atrayendo consigo al género humano, con el que se había identificado. Bulgakov piensa que, con ese razonamiento, se crea demasiada oposición entre lo que Dios vive en el interior de la Santísima Trinidad y lo que obra en el mundo por su salvación. Pero se trata del mismo amor. La *kénosis* —el vaciamiento total del Hijo ante el Padre— se vive plenamente en el misterio divino de la Santísima Trinidad. En ese contexto, la aceptación total de la voluntad del Padre no conlleva el sufrimiento, sino que constituye la plenitud de la felicidad divina. Jesús encarnado vive esta misma sumisión en el mundo, que es pecaminoso y se resiste a Dios. Esta resistencia es la que comporta el sufrimiento. Pero éste es purificador y no se puede separar de la felicidad del amor.

K. Rahner relaciona la teología de la Cruz con la declaración del Concilio Vaticano II que dice que no hay que esperar una nueva revelación superior antes de la segunda venida de Jesús. ¿Cómo se debe entender esta afirmación? No se puede detener el progreso de la historia de la salvación ni el crecimiento continuo de la fe, profesada tanto oralmente como por escrito. Tampoco podemos suponer que Dios haya decidido no hablar más después.

Sin embargo, debemos creer que en la persona de Cristo se ha cumplido la plenitud de la revelación. Él es la Palabra del Padre; en él Dios ha dicho todo. Pero la revelación supone también la aceptación. En la Cruz vemos que la voluntad de Dios, la Palabra del Padre, es aceptada voluntaria y plenamente por el hombre. No se puede pedir más. La Cruz es el *súmmum* del diálogo entre Dios y el hombre.

c) La devoción a Cristo sufriente

Algunos teólogos orientales afirman que la Iglesia antigua no conocía la devoción a la pasión de Cristo. El Salvador era venerado como pantocrátor, vencedor del mal. También la Cruz se representaba como victoriosa. El «dolorismo» de las devociones medievales no sería auténticamente cristiano. El misterio de la Cruz no está sólo en el sufrimiento. La Cruz de Cristo es siempre victoriosa, aunque varían los aspectos que se representan de ella. Se ve en la pintura.

En el códice siríaco de Rabbula, del siglo IV, Jesús en la Cruz está vestido con un manto blanco, como un rey, con los ojos abiertos; el sol y la luna indican que su reino no conoce el ocaso.

También en el arte románico, Cristo aparece como «reinante y triunfante» en la Cruz, sin signos de sufrimiento. Lleva una verdadera corona, y no es la de espinas.

El medievo franciscano propagó la devoción a Cristo sufriente en la Cruz. Pero para no caer en el «dolorismo», la cruz llamada de san Francisco y otras similares llevan en sus brazos estampas complementarias: la transfiguración, la ascensión, la resurrección.

Junto a imágenes realistas hay también representaciones simbólicas, como por ejemplo «el árbol de la cruz». Cristo es el árbol vivo, como viña, encina o, según la visión de Suso, rosál. En el cuadro de Pacino de Buonaguida, en Florencia, el árbol tiene doce ramas, cada rama cuatro hojas, y cada hoja alguna escena de la vida de Jesús vista con la óptica de la Cruz.

Tadeo Bartoli hizo de la Cruz un símbolo de división: los que están salvados la miran, los condenados le vuelven la espalda. Por eso también la Cruz está en el centro del cuadro de A. Dürero titulado «Todos los santos».

Escribe san Bernardo: «¿Qué podría ser más eficaz para curar las heridas de la conciencia y purificar el fondo de la conciencia que una meditación frecuente sobre las llagas de Cristo? Si nos concentramos y meditamos sobre la pasión de Cristo y nos escondemos en sus llagas, encontraremos el mejor remedio contra todas las tentaciones, incluso las impuras».

En la actitud respecto a Cristo sufriente se refleja la madurez de la vida espiritual. Se suele contar a menudo el ejemplo de santo Tomás de Aquino, que, mostrando el crucifijo, afirmaba que en él había aprendido todo lo que escribió en la *Summa theologiae*.

QUINTO DÍA

I. La resurrección

a) *El descenso a los infiernos*

El descenso a los infiernos es la primera imagen de la resurrección. La profesamos en el Credo y es un tema tratado en muchas homilias de los Padres, un tema que se encuentra pintado en iconos y en pinturas antiguas, incluso en Occidente. Las escenas pintadas hoy sugieren la idea de que la muerte es un enemigo que vence a todos pero que no ha podido con Cristo. Por eso, Jesús sale de la tumba indemne, en plena forma. La misma idea se expresa ya en el arte paleocristiano, que aplicaba a Cristo la tipología del Antiguo Testamento: Daniel indemne en la fosa de los leones, la lucha de Sansón con el león, la victoria de David sobre Goliat.

La idea del descenso a los infiernos es diferente. Jesús no elude la muerte, sino que, al contrario, entra en su reino. El origen de esta imagen es probablemente sirio-palestino. Los autores semíticos se prodigan en la descripción de este artículo del Credo, que tan difícil parece a los predicadores modernos. San Efrén pinta de modo coloreado y dramático el hecho de que Jesús descienda valerosamente al reino del cual era considerado dueño absoluto el diablo; lo combate rompiendo sus puertas y, como nuevo Adán, da la mano al primer Adán. Eva se levanta con las manos suplicantes, diciendo: «Por fin soy Eva, madre de los vivientes (cfr. Gn 3,20), pues hasta ahora daba a luz hijos que morían».

En algunas homilias encontramos también el hermoso diálogo entre Cristo y Adán. Cristo que descende llama: «Adán, Adán ¿dónde estás?». Y Adán responde: «Me he escondido porque no soportaba tu rostro» (cfr. Gn 3,8ss). «¿Dónde te has escondido?» «Me he escondido donde nadie pueda encontrarme, en el reino de las tinieblas y de la muerte.» Jesús responde: «Iré a encontrarte también ahí».

En ese diálogo se expresa elocuentemente el motivo teológico primario de esta imagen. Según un principio cristológico fundamental, «sólo se salva lo que ha sido asumido por Cristo». Jesús se hizo hombre para salvar nuestra humanidad, con todo lo que ésta comporta: nacimiento, trabajos,

esfuerzos, dolores. Por salvar al hombre que muere, Cristo asumió la muerte, «con la muerte destruyó la muerte». Los semitas imaginaban la muerte como el descenso al *shéol*, reino de las tinieblas, a veces materializado en un monstruo en forma de pulpo que agarra a los vivientes. Jesús sufrió libremente su violencia como hombre, pero como Dios lo venció.

Los textos orientales abordan también el tema del «astuto engañado». Es un juego de palabras con el término diablo, que es traducido así. Como describen los apócrifos, el diablo observaba con sorpresa la obra salvífica de Jesús y se sentía débil para impedirlo. Usó entonces su táctica favorita. Incitó a los adversarios contra él para matarlo. De esa forma estaba seguro de tenerlo en sus manos, pero así el gran Engañador se vio engañado. Cristo entró en su reino como hombre muerto, o sea en el máximo de la debilidad humana, pero como hombre-Dios manifestó su fuerza divina y destruyó el poder del diablo sobre los muertos. En estas imágenes hay muchas metáforas, pero tienen un significado dogmático muy profundo. La resurrección no se presenta como un milagro después de la muerte, sino que muestra la fuerza vital de la muerte misma, cuando está unida a Cristo.

b) V. Soloviev: la resurrección, dogma propio del cristianismo

La reflexión de Soloviev, en su obra sobre los Fundamentos espirituales de la vida, integra la resurrección en el contexto de los principales problemas humanos. Vamos a abordarla siguiendo esquemáticamente cada una de sus afirmaciones.

I. La experiencia del mal en el mundo

1) Cristo vino no sólo a enseñar, sino también a combatir al maligno. Soloviev llegó a esta tesis con la propia experiencia de vida. De joven perdió por un tiempo la fe. Tras recobrarla, pensó en predicarla de modo moderno. Tuvo un éxito parcial. Decidió entonces predicar la necesidad de un nuevo orden político-social cristiano. Pero al final se convenció de que tampoco eso resolvía el problema. El mal es personal y hay que combatirlo personalmente.

2) El mal es un hecho universal. Se manifiesta como lucha por la vida: si uno quiere vivir tiene que repeler a los demás.

3) Las predicaciones sobre la caridad, en este contexto, resultan utópicas.

4) Los hombres encuentran la solución en el arreglo negociado: se reparten continuamente la tierra y sus riquezas; cada uno se siente protegido en su sector. Por desgracia, los hombres cambian y hay que llegar a nuevas distribuciones, y esto provoca luchas continuas.

5) Donde hay combate es inevitable que haya caídos. La muerte es la última justicia: elimina al hombre que vivía eliminando a los demás.

II. La experiencia del bien en el mundo

1) Si en el mundo existiese sólo el mal, el universo no podría continuar. Pero existe también el bien. Este se manifiesta en el sacrificio de una parte por la otra, de un hombre por la sociedad.

2) Esta experiencia del bien lleva a los hombres a definir el mal como egoísmo y el bien como sacrificio. Morir por los demás se considera la cumbre de la bondad.

3) Por desgracia, esos sacrificios no son suficientes. Por ejemplo, a pesar de la gran cantidad de víctimas que exigen los Estados, éstos no llegan a ser mejores.

4) Además, es dudosa su licitud: ¿Qué derecho tiene la sociedad a exigir la vida de los demás por el propio bien? La conclusión que se saca es que la moral laica no da una solución suficiente al problema.

III. La solución religiosa: la recompensa después de la muerte

Todas las religiones coinciden en que en esta vida no puede haber verdadera justicia. Prometen una vida futura feliz. ¿Por qué los hombres no la aceptan con entusiasmo? La respuesta es

fácil: aman la vida presente, su trabajo y sus obras. La recompensa futura aparece como un sucedáneo, porque no hay más remedio.

IV. La solución cristiana como se suele presentar en las predicaciones banales

Conserva todos los elementos precedentes: Cristo aparece como el héroe que se ha sacrificado por los demás. A los cristianos que lo siguen se les promete el paraíso, que es una realidad más hermosa que esta tierra. Si es así ¿hay alguna diferencia entre el cristianismo y las otras religiones? Soloviev empezó a dudar.

V. El gran descubrimiento: la resurrección

Cristo resucitado ha vuelto después de la muerte a la tierra, a la vida que no es «otra», sino la misma de la que ha salido. Es un hecho absolutamente único. Por eso, si Cristo no hubiese resucitado de entre los muertos, nuestra predicación sería vana (1 Cor 15,14). Sería sólo una variante de las ideas anteriores.

Sólo la resurrección da valor a los sacrificios cristianos, porque éstos no son el precio con el que se compra una cosa diferente sino que se santifica lo que se ha sacrificado. Su mejor símbolo es el pan ofrecido en el altar, que vuelve transfigurado, divinizado. Soloviev se dirige a los predicadores cristianos y les recomienda que insistan en la verdad de la resurrección, que es uno de los pilares fundamentales de la vida.

c) La alegría de la resurrección

Los autores espirituales rusos hablan a menudo de este tema. Se podría considerar como el aspecto psicológico de la verdad. También san Ignacio habla del «oficio de consolar» de Cristo resucitado: hay que «mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae, y compararlo cómo unos amigos suelen consolar a otros».

La función de Cristo consolador puede parecer como que debilita la verdad de la resurrección, porque la lleva al campo psicológico, al estado de ánimo de los apóstoles. La enseñanza cristiana, especialmente la apologética, profesaba su fe en la realidad «objetiva», «física», de la resurrección. La tumba vacía de Jesús daba testimonio de ello ante los hebreos y los paganos. Pero, sin querer debilitar esa fe, la exégesis moderna pone de relieve el otro aspecto, que se podría definir como «subjetivo». La resurrección de Cristo es verdadera pero el cuerpo glorioso de Cristo no pertenece simplemente a la realidad de este mundo todavía no glorificado. Las piadosas mujeres y los apóstoles no lo veían; María Magdalena no lo reconocía (Jn 20,14). Tenían necesidad de que Jesús les abriese los ojos, de que se revelase.

Como lo hace notar el pseudo-Macario, nuestra situación, después de la resurrección de Cristo, es especial: vivimos entre la luz y las tinieblas. En la liturgia de la Iglesia maronita se da importancia al «misterio del Sábado Santo»: la victoria de Cristo es ya real, pero no aparece todavía a plena luz. P. Evdokimov lo explica con términos modernos: el orden fenomenológico, o sea de lo que observamos, está en retraso respecto al orden ontológico. Así por ejemplo, nuestros cuerpos, después del Bautismo y de la participación en la Eucaristía, ontológicamente están ya resucitados, aunque fenomenológicamente la muerte está todavía delante de nosotros.

Los apóstoles ¿están en esa misma situación tras la resurrección de Cristo? Fundamentalmente sí, pero con una diferencia: nosotros vivimos en la fe, mientras que ellos han visto, han recibido la confirmación de su fe. San Pedro nos recuerda que esto sucedió, por un momento, antes de la pasión de Jesús, en la visión del monte Tabor (2 Pe 1,16ss). Los contemplativos del Oriente cristiano trataban de participar de algún modo, en esta «luz tabórica» trataban de ver el mundo como es, «ontológicamente» transformado por la victoria de Cristo. Esa es la esencia de los consuelos espirituales. Entre los autores orientales, Tichon Zadonski, que pasó por períodos oscuros de sufrimiento interior, describe después sus estados de ánimo. Habla de todas las

experiencias escatológicas, de la luz de la gloria divina y de la carne santificada, del mundo futuro, con una plasticidad extraordinaria; se siente vibrar el eco de sus experiencias místicas, el cielo abierto, la luz inefable, los coros festivos. A veces sus descripciones están llenas de imágenes inspiradas en la naturaleza tan pintorescas que, como en san Francisco de Sales, la misma naturaleza parece totalmente impregnada del fulgor de la luz celestial. Así, para describir la resurrección de los muertos, emplea la imagen de la primavera y desarrolla este tema con comparaciones alegóricas y vivas:

«Todo lo que vemos que se realiza en la primavera, sucederá en la resurrección de los muertos. En primavera, todas las criaturas de la tierra se renuevan; así se renovarán en la resurrección. En primavera todos los tallos y todas las hierbas salen del seno de la tierra. Lo mismo sucederá en el último día: los muertos resucitarán de su tumba... En invierno, las plantas y los árboles parece que están secos, pero en primavera todo aparece rebosante con nueva savia vital. Así también, para los que no creen en la resurrección, los muertos parecen perdidos. Pero los árboles que estaban desnudos y las plantas se llenan de hojas y flores [...]; en la resurrección, lo mismo sucederá a los muertos [...]: los cuerpos se transformarán, serán transparentes y bellos para contemplar [...]».

Esto explica la devoción y predilección de Zadonski por el misterio de la Transfiguración: «El cuerpo santísimo transfigurado en el Tabor nos llena de confianza y nos da la esperanza de que los elegidos participarán de la vida eterna en la gloria», y añade: «En las contradicciones y en la tristeza [estado de ánimo que le era muy familiar], dirige tus pensamientos a donde el rostro de Cristo brilla como el sol, a donde los justos refulgen como estrellas. ¿Qué se nos ha revelado en el misterio de la Transfiguración? ¿Qué hay de nuevo, de desconocido, en el Tabor? ¿Qué vieron aquella montaña, aquella tierra, aquel cielo, aquellos apóstoles de Cristo? La revelación activa del Espíritu Santo, que se posa en Cristo y en él transfigura toda la creación. Fue la manifestación de la Belleza. Fue una aparición anticipada del cielo nuevo y de la tierra nueva del mundo transfigurado y resplandeciente de belleza».

II. La Iglesia

a) *La imagen de la Santísima Trinidad*

El Concilio Vaticano II, al potenciar esta expresión, ha vuelto a la eclesiología de los Padres, que vieron en la primera comunidad de Jerusalén la imagen de la Santísima Trinidad. San Basilio deseó recuperar este ideal para sus comunidades monásticas, que debían aparecer como una Iglesia minúscula pero perfecta.

La decisión «comunitaria» fue consecuencia de una madura reflexión. Cuando quiso dedicarse a la vida monástica, trató de inspirarse en el contacto directo con los monjes del desierto. Pero no le convenció su modo de vivir solitario. El hombre es un ser social por naturaleza (*zôon politikón* en oposición al *zôon monastikón*). Por otra parte, los solitarios de Egipto tenían razones serias para justificar su fuga al desierto.

La vida con Dios, escribe el «teólogo del desierto» Evagrio, es una vida unificada, *monótopos*. Los hombres educados en la antigua cultura griega tenían un exquisito sentido de la armonía. Por eso, también sus pensadores aconsejaban la soledad «por el bien de la filosofía». Con mayor razón los que querían dedicarse intensamente a la verdadera filosofía, o sea, a la oración, veían necesaria la fuga de los hombres. El gran Arsenio, buscando su salvación en Egipto, oyó del cielo tres recomendaciones: «Arsenio, ¡huye!; Arsenio, ¡calla!; Arsenio, ¡estáte tranquilo! (*Fuge, tace, quiesce*)». Tomó estas palabras con tanto rigor y fervor que los otros cremitas le reprocharon: «Arsenio, ¿no nos amas?». Él se defendió con un juramento de este reproche, pero su actitud no cambió: «Dios sabe cuánto os amo, pero no puedo estar con Dios y con los hombres. Allá arriba, en

lo alto, multitudes y miríadas [de ángeles] tienen un solo querer, pero los hombres tienen múltiples querer. Por eso, no puedo abandonar a Dios e ir a los hombres».

También a Basilio se le presentó el problema con urgencia: también él quería huir de toda distracción, tener constantemente «los ojos fijados en el Señor» (Sal 24,15), conservar, sin relajarse, el precioso «recuerdo de Dios». Pero ¿cómo hacerlo en medio de los hermanos, en el rumor de la vida comunitaria?

Basilio, cuando alaba la vida comunitaria, insiste sobre todo en una exhortación: «Es preciso vivir con los hermanos formando una sola alma (*sýmpsychoi*)». Una especial atracción ejerció en él el versículo de los Hechos de los Apóstoles (4,32): «La multitud de creyentes era un solo corazón y una sola alma». Basilio lo comentaba así: «Es evidente que en esta masa no había divisiones, ninguno vivía separado de sus hermanos, siendo independiente. Está claro que todos estaban gobernados por una sola autoridad responsable...». Eran cinco mil personas y de procedencias tan diversas «que, desde el punto de vista humano, por su origen estaban más predispuestos a obstaculizar esa unión de corazones».

Este prodigio se repite por todas partes en la vida de la Iglesia, realizando la oración de Jesús: «Que todos sean uno como tú, Padre, estás en mí y yo en ti: que también ellos sean uno en nosotros» (Jn 17,21). En la vida de Dios hay una unidad en la misma naturaleza. Pero en su reflexión trinitaria, los Padres griegos no parten, como Boezio, de esa única naturaleza. Empiezan su reflexión en las Personas divinas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, personas libres, pero unidas del modo más sublime. El resultado de su amor es la unidad de naturaleza, inseparable y absoluta, una «súper-unidad» (*hyperenótes*), según la expresión del pseudo-Dionisio Areopagita. Es una unión que el mundo no conoce. Pero los cristianos están llamados a participar de ella en la Iglesia, con la gracia de Dios. uno y trino.

En ese sentido escribe también otro gran defensor de la vida comunitaria, san Teodoro Estudita: «Hermanos y padres, no me cansaré de llamaros con este nombre de hermandad y paternidad, porque se que este título es verdadero cuando se habla de vosotros y que esa palabra no es una ficción. Verdaderamente son padres y hermanos los que aman a Dios... Éstos aceptan la vida común, en la que hay un corazón y un alma, un Padre-Dios y una patria, la Jerusalén celestial».

Iconográficamente, esta enseñanza está confirmada en el famoso icono de A. Rublev, donde tres ángeles están sentados en un trono (única potencia, único querer), ante un solo cáliz (único conocimiento). Pero lo más maravilloso es el cambio de perspectiva. El misterio que se celebra en el altar celestial desciende a la tierra para que la unión de los hermanos sea así en la tierra como en el cielo.

En la Iglesia primitiva, la herejía que destruía la fe trinitaria fue el arrianismo. Negaba la *homooúsia*, consustancialidad de las Personas divinas, que serían sólo «semejantes» (*homoioúsioi*). Estemos atentos, advierte P. Florenskij, a no recaer en esa herejía en la Iglesia. Hoy se defienden los derechos humanos porque somos todos semejantes (*homoioúsioi*). La Iglesia nos quiere unir para que, aun siendo diferentes, seamos «una sola cosa» en Cristo.

b) Cristo viviente en la historia

Este breve diálogo puede ayudar a nuestra reflexión. Un ateo dice: «Cristo para mí es un personaje histórico». A eso el creyente responde: «Si fuese sólo un personaje histórico como César, Dante o Napoleón, para nosotros sería la mayor desgracia». Como hace notar Evdokimov, la Iglesia es la invasión de la eternidad en el tiempo.

Desde el principio los cristianos estaban firmemente convencidos de que Cristo vive con ellos y en ellos. Cuando proclamaban que Jesús había resucitado de entre los muertos, les hacían la pregunta: ¿dónde está?, ¿dónde lo habéis escondido si es que está vivo? San Pablo se adelanta a la pregunta con una respuesta firme: vive en mí, «ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí»

(Gal 2,20). Y esta situación es definitiva, según la promesa: «Estaré con vosotros durante todos los días hasta el final de este mundo» (Mt 28,20).

Entonces en la Iglesia se unen dos elementos antinómicos: el tiempo y la eternidad que, evidentemente, no es fácil imaginarse y comprender. La unión de tiempo y eternidad parece contradictoria: el tiempo comporta cambios continuos, y la eternidad se considera estable e inmutable. ¿Se ha pensado siempre así?

En la imaginación popular, se entiende por eternidad un tiempo largo que no conoce término. Su prefiguración en el Antiguo Testamento es la mucha edad de los Patriarcas. Tras la muerte, esa edad se ampliará hasta el infinito. Aunque parezca fácil de admitir, esa concepción suscita dudas sobre la eternidad del infierno: ¿cómo es posible que Dios vaya a castigar para «un tiempo tan largo»? Y también ¿la felicidad en el cielo «tan larga» es psicológicamente soportable?

En la mitología antigua, se diviniza el tiempo, prolongado infinitamente, por medio del dios Cronos, el tiempo eterno que «gira que te gira» (Ecl 1,6), que devora a los hombres y a los dioses y es representado como una serpiente que se muerde la cola. Es tan predominante que todo el resto es vanidad.

El Zeus del Olimpo es liberado por su madre para que su padre Cronos no se lo devore. La filosofía griega creó las ideas eternas que superan todo tiempo y todo movimiento. Por eso, también para los hombres, pasar a la eternidad significa superar todo movimiento, todo cambio, y quedar inmóviles ante el rostro de Dios. Lo expresa un antiguo icono del Monte Sinaí: «La escalera del paraíso». Están representados monjes que suben hacia Cristo, Sol del mundo celestial. En los escalones inferiores están muy agitados, pero a medida que van subiendo están más tranquilos y, en el último peldaño, hay uno totalmente inmóvil, con los ojos fijos mirando adelante. El tiempo pasa, la eternidad es como un solo momento presente. Pero ¿se puede hablar todavía de «vida» para los hombres materiales, que tienen que resurgir en la carne?

Y la Biblia ¿cómo imagina el tiempo y la eternidad? No son ni contrapuestos ni coincidentes. Dios es eterno, pero da a cada criatura su tiempo, la coloca en el movimiento cíclico del mundo. Al mismo tiempo, la ama y quiere salvarla: y todo eso fue hecho. La vida de Jesús es la manifestación más clara de su obra. El nació en tiempo de César Augusto y murió bajo Poncio Pilato. Fue un período breve, y, sin embargo, su nacimiento y su muerte, toda su vida en la tierra, adquirieron un valor eterno. En la liturgia sigue naciendo y muriendo porque es recordado sacramentalmente. Entonces pasar a la eternidad se identifica con la anámnesis divino-humana.

En la vida de la fundadora de una congregación de religiosas, se cuenta el siguiente episodio. Esta mujer exhortaba a una enferma incurable a orar. Obtuvo esta respuesta: «Si Dios existiese, yo no estaría aquí, sumida en esta miseria». La hermana siguió sirviéndola y, un día, la enferma le dijo: «Dios tiene que existir». A la pregunta de cómo había llegado a esa conclusión, la enferma respondió: «Todo el bien que usted ha hecho por mí no puede haberse perdido».

Efectivamente, toda obra buena, en virtud de la *anámnesis*, recuerdo eterno, es llevada al altar celestial. Por eso, en los ritos fúnebres de rito bizantino se escucha el augurio: Eterna memoria, *vešnaja pamjat'*.

Es el sugestivo tema de la película *Nostalgia* de Tarkovski. Todo lo que pasa suscita el triste sentimiento de nostalgia. Pero si la vida se asume con fe, todo vuelve eternamente.

Ésa es la función de la Iglesia: recoger todo el bien que se realiza en el tiempo y llevarlo al sublime altar celestial, ante el rostro divino.

c) La Iglesia visible en la liturgia

¿Se puede aprender a nadar sin entrar en el agua?, se pregunta Florenskij. No se puede aprender a vivir de modo eclesial sin participar en la liturgia. Nuestro tiempo conoce un nuevo despertar de la vida litúrgica; se hacen estudios más profundos sobre los diferentes ritos y, también

en la teología especulativa, el culto divino es objeto cada vez más frecuente de reflexión, tanto entre los cristianos orientales como occidentales. Éstos son algunos de los puntos que se ponen de relieve:

1. El carácter unitivo de los ritos. Se cita a menudo el texto de Mateo (18,20) sobre la presencia de Cristo en medio de dos o tres reunidos en su nombre. Sirve para probar la mayor fuerza de la oración comunitaria respecto a la privada. La unión entre los fieles en oración aumenta la unión con la Cabeza, Cristo. El escritor ruso N. Gogol, en sus *Meditaciones sobre la liturgia divina*, analiza el problema desde otra óptica. Entramos en la iglesia para asistir a la liturgia, pero no estamos unidos interiormente: cada uno lleva en la mente y en el corazón los propios pensamientos, algunos de lo más disparatados. Pero, en cuanto empezamos los cantos y las invocaciones, nuestros pensamientos se adhieren a estos textos, y así se reúnen en una gran armonía con toda la Iglesia terrena y celeste. Esta verdad religiosa se refleja visiblemente también en sus consecuencias culturales y sociológicas. Se puede ver que, en la historia, el rito ha influido en la mentalidad de los pueblos y a veces ha creado la identidad nacional de diferentes etnias.

2. El aspecto epifánico y doxológico. Ya Filón de Alejandría señalaba que la liturgia es la única «acción» que no desvía la mirada de la contemplación. Los teólogos orientales llaman a los ritos «iconos vivos»: por los símbolos se ve en qué creemos. Nos inclinamos profundamente ante los dones eucarísticos consagrados, nos ponemos de pie cuando se lee el evangelio, o sea, cuando proclamamos la presencia del Señor.

Este aspecto se pone también de relieve en la construcción del templo en forma de nave en dirección a Oriente, símbolo del paraíso, del cielo bajado a la tierra. Algunos escritos patrísticos, bizantinos y latinos medievales, dan una explicación espiritual a todos los detalles del espacio sagrado, y las llamadas «mistagogias» interpretan los gestos, los movimientos y los objetos utilizados en el rito. En este contexto, la liturgia se identifica con el evangelio y se confirma el principio que dice que se cree como se ora. La liturgia es la fuente fundamental de los dogmas.

3. El carácter anamnético. El culto de los hebreos antiguos consistía sobre todo en recordar las grandes maravillas que Dios ha realizado en favor de su pueblo, y alabarle y darle gracias por ello (en griego *eucaristía*).

El recuerdo (*anámnesis*) está también en el centro de la liturgia cristiana, aunque en forma abreviada. La antigua anáfora, llamada de san Basilio, omite la larga serie de maravillas antiguas y da gracias a Dios por los hechos sucedidos «recientemente». el nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo, su gloriosa ascensión y la promesa de su segunda venida.

La liturgia cristiana, al mismo tiempo que abrevia el recuerdo del pasado remoto, empieza a prolongar la anamnesis del pasado próximo: se hace memoria de la Madre de Dios, de los mártires, de los santos, de nuestros muertos y, a veces, de los grandes acontecimientos eclesiales como, por ejemplo, los concilios ecuménicos (en el rito bizantino, el primer domingo de Cuaresma se ha convertido en la «fiesta de la ortodoxia»).

Ese aspecto «actual» se subraya especialmente en la celebración de las fiestas. Éstas no conmemoran, como en las religiones naturales, los retornos cíclicos de la naturaleza, sino que celebran los grandes acontecimientos de la historia de la salvación. Y, como la anamnesis litúrgica está en la acción sagrada, algunos liturgistas orientales hablan del aspecto «eucarístico» de los ritos, del «realismo litúrgico», de modo que en nuestras iglesias «Cristo en Navidad nace verdaderamente y en Pascua resucita verdaderamente».

4. La visión de la belleza. Para que la visibilidad de la Iglesia en la liturgia sea digna, hay que procurar que sea «bella» en el verdadero sentido de la palabra. Se ha hecho famoso el pasaje de la *Crónica de los tiempos pasados* de Kiev, en el que se cuenta que el príncipe san Vladimiro, antes de hacerse bautizar, mandó mensajeros para ver cómo se hacía el culto en las diferentes naciones. Los enviados quedaron disgustados de las mezquitas y sinagogas, e indiferentes respecto a las iglesias latinas. Pero, en Constantinopla «no sabíamos si estábamos todavía en la tierra o ya en el cielo...». La colocación de la experiencia tiene un carácter polémico, pero la conclusión moral es oportuna:

«Quien ha gustado el dulce, ya no quiere más el amargo». La experiencia de las bellas funciones litúrgicas preserva de otras visiones que atraerían la mente, alejando al hombre de Dios.

III. La Eucaristía

a) *Símbolos antiguos*

El propio Jesús presentó su gran misterio relacionándolo con su prefiguración en el Antiguo Testamento: el maná del desierto, el pan del cielo. «Os aseguro que no fue Moisés quien os dio el pan del cielo. Es mi Padre quien os dará el verdadero pan del cielo» (Jn 6,32). Quien conoce el desierto del Sinaí fácilmente se da cuenta de que, sin una ayuda especial de Dios, los hebreos no habrían podido pasarlo. Casi todos los Padres coinciden en la interpretación de la alegoría del Éxodo. El paso del Mar Rojo significa la liberación de la esclavitud del pecado, y la peregrinación por el desierto es nuestra vida terrena. La ayuda especial de la gracia divina se nos ofrece en el pan eucarístico como *viaticum*.

Una de las metáforas más antiguas de la literatura cristiana sobre la Eucaristía es la expresión de san Ignacio de Antioquía: el medicamento contra la muerte (*pharmacum immortalitatis*). En Antioquía se encontraban los médicos famosos de la antigüedad y en los alrededores de la ciudad se recogían las hierbas contra todo tipo de enfermedad. Entre los médicos se cultivaba un deseo: encontrar una hierba, una medicina contra la muerte (como los alquimistas medievales que buscaban una fórmula para fabricar oro). Viviendo en este ambiente, no es extraño que san Ignacio pudiese decir: los cristianos tenemos ese medicamento en el pan eucarístico; quien lo coma no morirá, vivirá eternamente (Jn 6,58). Según las *Homilías* del pseudo-Macario, que probablemente proceden del mismo ambiente, la semilla de vida eterna está ya sembrada en nuestros corazones. Cuando venga el sol de primavera, o sea Cristo en su segunda venida, estas semillas se convertirán en flores de eternidad. Como dice con acierto P. Evdokimov, ontológicamente nuestra muerte ha sido ya superada; sólo tenemos que vivirla fenomenológicamente.

Del ambiente de los cristianos siríacos proviene también otra metáfora eucarística: «carbón ardiente». En las regiones de la antigua Persia, la divinidad se identifica con el fuego. El pseudo-Macario narra el relato mitológico que dice que en Oriente hay unas montañas de fuego, en las cuales viven los seres de fuego, pájaros totalmente recubiertos de fuego que mueren si salen al aire libre. El autor explica el verdadero sentido de este relato mitológico. Los seres «penetrados» del fuego divino son los cristianos. De la misma manera que el hierro puesto al fuego da luz y arde como el fuego, así los fieles que reciben a Cristo como carbón ardiente son divinizados y llevan ese fuego a los otros, como en la noche de Pascua cada vela se enciende una con otra.

En la liturgia sirio-oriental se realiza el rito del «fermento sacro». En cada misa se conserva una partícula de la Eucaristía para que sirva de «fermento» en la misa siguiente. La leyenda cuenta que san Juan conservó un trocito del pan consagrado por Jesús en la última cena y después lo utilizó en su primera liturgia, en presencia de la Virgen. El sentido de la leyenda y del simbolismo es claro: la Eucaristía es el sacramento de la unidad tanto entre los diferentes lugares como a través de los siglos, la eterna presencia de Cristo con sus comensales.

El signo sacramental encierra el simbolismo fundamental: comer, beber y lo que se expresa con el término transustanciación.

b) *La transustanciación*

El término transustanciación fue objeto de numerosas discusiones en la Edad Media. Los teólogos orientales lo critican y los simples fieles no ven la significación que pueda tener para la vida espiritual. Y, sin embargo, no es más que el desarrollo especulativo del simbolismo natural de la Eucaristía.

Vemos en la naturaleza cómo la vida de cada individuo sufre infinidad de procesos vitales. Además, nadie puede vivir su vida aisladamente: continuamente la recibe, la hace suya y la comunica. En un grano de trigo, cuántos procesos físicos y químicos se han producido para formarlo. Está vivo. Al comerlo en el pan, esta vida de la naturaleza pasa a mí y se convierte en vida mía, entra en mi sustancia.

Como dice el cardenal Faulhaber, el sacramento de la Eucaristía es una magnífica obra de arte. Cristo utilizó este símbolo de comer, de apropiarse de la vida de otro, para comunicarnos también a nosotros su vida divina. Cristo empezó por identificarse con el pan para después, por el pan transubstanciado, identificarse con nosotros.

El término *substantia* da pie a una reflexión muy sugerente. Es un término antiguo y expresa la firme convicción de que tanto los hombres como las cosas no son lo que parecen externamente. Debajo de la apariencia está la verdadera identidad. Dios puso como fundamento de todo el mundo su palabra creadora; esa palabra está debajo, en la raíz de lo que aparece. Fue establecida al principio, pero conserva su fuerza dinámica y crece también en intensidad. En el pan eucarístico esa *palabra* se hace *Palabra*. El ritmo del cosmos llega aquí a su perfección escatológica porque el objetivo de la historia es que Dios sea todo en todos (1 Cor 15,28).

Los autores antiguos, entre ellos san Ignacio de Antioquía, distinguen el comer el pan del beber el vino consagrado, no porque pretendan separar los efectos, sino porque la división del símbolo les permite desarrollar un doble aspecto del efecto de la comunión eucarística. Los pueblos antiguos creían que el alma residía en la sangre ya que el ser vivo muere cuando la pierde. Por eso, Ignacio repite a menudo: comer el pan y beber el vino eucarístico significa unirse al cuerpo y al alma de Cristo. El que comulga no sólo recibe la inmortalidad para el cuerpo sino que además hace suyos los pensamientos y sentimientos del alma de Jesús.

El sentido místico de este simbolismo está ampliamente desarrollado en los comentarios patrísticos sobre el salmo 22: «El Señor es mi pastor...». En el texto hay dos puntos que se prestan a explicaciones místicas: la imagen de una oveja bien protegida y el banquete real con el cáliz rebosante. Era un salmo que muy oportunamente cantaban en la noche pascual los catecúmenos en la procesión para ser bautizados («me conduce a aguas tranquilas»), confirmados («perfumas con unguento mi cabeza») y admitidos a la comunión eucarística («Preparas ante mi una mesa»).

Dice san Cirilo de Jerusalén: «Preparas ante mí una mesa a la vista de mis enemigos. Con esto se indica la mesa sacramental y espiritual que Dios nos ha preparado. Perfumas con unguento mi cabeza. El ha ungido la cabeza, sobre la frente, por medio del sello de Dios que tú has recibido, para que tú mismo seas impronta de este sello, con sagrado a Dios. Está también el cáliz, sobre el cual Cristo ha pronunciado, después de haber dado gracias, las palabras. Ésta es mi sangre (Lc 22,20)».

Los Padres se detienen también a menudo en la expresión: «cáliz rebosante», «cáliz embriagador». Esto da ocasión a explicar el término místico «sobria embriaguez», que difiere esencialmente de la embriaguez del mundo. Dice san Cipriano: «El cáliz del Señor embriaga sin quitar la razón; lleva a las almas a la sabiduría espiritual, quita el gusto por las cosas profanas, concede el olvido de la vida profana y nos produce bienestar, dando la alegría de la bondad divina al corazón que estaba triste, en tinieblas y oprimido por el pecado».

Se trata, por tanto, de una especie de «transubstanciación» de nuestro interior. Es progresiva. La liturgia terrena nos prepara al éxtasis del banquete celestial, regio. Por eso estas palabras del pseudo-Dionisio Areopagita van dirigidas a quienes comulgan pocas veces: «Venid a gustar y ver qué bueno es el Señor».

c) La anamnesis sacramental

A veces en los libros apologéticos que trataban de explicar la diferencia entre la celebración de la cena del Señor de los protestantes y la misa católica, se planteaba mal el problema. Se decía que en la primera se realizaba el recuerdo del Señor, mientras que en la misa católica está su

presencia. También los católicos celebran el recuerdo del Señor, pero, como se trata del recuerdo sacramental, eso lleva consigo la presencia verdadera y real. El recuerdo de la Iglesia está unido al recuerdo de Dios, y lo que Dios nos recuerda existe, está presente.

¿Qué recordamos en la celebración eucarística? En la cena de los hebreos se recordaban los grandes hechos del Éxodo. Jesús expresa el deseo de que este recuerdo pascual esté dedicado a su memoria, o sea, principalmente a su éxodo de esta vida al Padre. Por supuesto que no se excluyen otros hechos de su obra salvífica.

A pesar de eso, algunos quieren ver en la celebración de la liturgia una doble tradición. La misa latina recordaría especialmente la última cena de Jesús antes de su pasión. Por eso, en el rito, se piensa sobre todo en la eternidad del sacrificio del Salvador y el rito está dominado por la imagen de la Cruz. La misa bizantina estaría más inspirada en la atmósfera de los banquetes que Jesús celebró con sus discípulos después de su resurrección. Esto da a los ritos también un carácter solemne y alegre.

Es posible que externamente predomine uno u otro aspecto. Pero, en el fondo, la anamnesis eucarística es siempre integral. Esto inspiró al P. Przywara una meditación con un título entonces llamativo: «La Eucaristía y el trabajo». Hoy sorprende menos, puesto que en el texto litúrgico ofrecemos a Dios el pan «fruto de la tierra y del trabajo del hombre». Pero no sabemos bien cómo interpretar la expresión.

La primera aplicación concreta de Przywara es sencilla. Dice que existe una especie de ley de la gracia: la grandeza del trabajo debe corresponder a la grandeza de la gracia recibida. En la Eucaristía recibimos al mismo Autor de la gracia que empieza a vivir dentro de nosotros. ¿Cuánto trabajo salvífico correspondería entonces a los que reciben la comunión? No estamos llamados a realizar sólo una u otra obra determinada sino a cooperar con todo lo que ha hecho Jesús. La Eucaristía es el fundamento de nuestra vocación universal.

Hay que considerar todavía otro aspecto. La liturgia eucarística recuerda toda la obra de Jesús. Pero, como nuestras obras están unidas a él, en la anamnesis de la misa revive todo lo que la Iglesia y cada uno de los fieles han hecho a través de los siglos. Es pues una gran comunión del trabajo «por Cristo, con Cristo y en Cristo».

IV. María

a) El aspecto antropológico de la devoción mariana

Dios ha nacido, como hombre, de una mujer, de ello se sigue que la revelación perfecta de Dios hay que buscarla en el hombre. Ya hemos puesto de relieve al principio este aspecto de la espiritualidad de los Padres. Dios se conoce en su imagen y semejanza (cfr. Gn 1,26-27). Pero no todas las imágenes tienen la misma perfección. De estas premisas se pueden sacar varias conclusiones respecto a la Virgen.

El principio fundamental es claro: cuanto más perfecta es la imagen, más resplandece en ella el arquetipo, o sea el que es representado. La Virgen es santísima, o sea, ha alcanzado la semejanza con Dios de modo especialísimo, sublime. En ella se revela Dios. Su vida, aunque sólo se nos haya esbozado en unas pocas líneas fundamentales, puede ser definida, con las palabras de R. Guardini, como «teología concreta».

Un santo ruso, Demetrio de Rostov (1651-1709), obispo y escritor, trató de este tema en un opúsculo *Sobre la imagen y sobre la semejanza con el hombre*, que escribió en una circunstancia especial: la discusión sobre la costumbre de llevar la barba, en la que los «cristianos viejos» veían la imagen del Dios eterno. Demetrio les responde: la imagen de Dios no está en el cuerpo humano sino en la santidad del alma. Todo hombre la posee desde la creación y, por tanto, es semejante a Dios (en eslavo *podoben*). A un santo en el lenguaje religioso eslavo se le llama *prepodoben*, es

decir, «muy semejante». Y para la Virgen se reserva el término *prepodobnejšaja*, «la más semejante» de todos.

Viendo en María la imagen más perfecta, los autores espirituales la llaman «toda bella». Las expresiones de este tipo pueden dar la impresión de banalidad a quien no ve su significado dogmático, como explica, por ejemplo, V. Soloviev. Llamamos «bello» a lo que deja ver una realidad superior. El carbón y el diamante son de la misma sustancia química, y, sin embargo, el primero nos parece feo, mientras que el diamante es una piedra preciosa por su belleza. La razón es que en el carbón se ve sólo carbón, y en el diamante, en cambio, se refleja el cielo. La Madre de Dios es un diamante.

Pero el hombre es imagen dinámica en continuo crecimiento. Mientras vivimos, siempre nos interesa lo que podemos llegar a ser, qué obra somos capaces de producir. Según el lenguaje de los Padres griegos, tomado de los estoicos, la santidad cristiana es el esfuerzo que apunta a desarrollar las «semillas sembradas por Dios» en nuestro ser. Continuamente nos preguntamos: ¿de qué soy yo capaz, qué puede producir la humanidad?

El cristiano sabe que no trabaja solo. Cada acto suyo nace de la *synérgeia*, colaboración divino-humana, de nuestro esfuerzo y de la gracia del Espíritu Santo. No hay duda de que el punto culminante de esta cooperación es la Encarnación, la Maternidad divina. El Espíritu vino en plenitud y María, como madre, ofreció toda su colaboración humana, sin reservas, a la «inspiración» del Espíritu Santo. El resultado de esta *synérgeia* es el Dios-Hombre, Cristo.

El Concilio de Éfeso (431), con el título *Theotókos*, Madre de Dios, dio un nuevo impulso al culto mariano en todo el mundo. En Roma, san León Magno comprendió en seguida la gran importancia para la vida cristiana de esta definición, que le inspiró la analogía entre el nacimiento de Cristo y el nacimiento del cristiano, entre la maternidad de María y la maternidad espiritual de la Iglesia. Dice P. Evdokimov: «Las palabras del Credo nacido del Espíritu Santo y de la Virgen significan para los Padres el misterio del segundo nacimiento del cristiano *ex fide et Spiritu Sancto*; la fe de todo cristiano tiene su raíz en el acto de la Virgen, en su *fiat*, que tiene un valor universal. La Anunciación, llamada Fiesta de la raíz (san Juan Crisóstomo) inaugura una nueva era; la economía de la salvación remonta a su raíz mariológica y la mariología se presenta como parte orgánica de la cristología. Al *fiat* del Creador corresponde el *fiat* de la criatura».

El mismo autor saca también de este dogma conclusiones para la espiritualidad femenina, para la vocación de la mujer. Es la madre humana la que da a luz al Hijo, imagen viva de Dios Padre. «El ser masculino —escribe Evdokimov—, por lo abstracto de su razonamiento, cae continuamente en lo esquemático.... se revuelve contra la materia, la carne y fácilmente manifiesta un desprecio gnóstico que le lleva a formas desviadas de un ascetismo inhumano.» El ideal femenino de la perfección sirve así de corrección psicológica indispensable para que la «vida nueva» que nos trae Cristo no degenera en una «doctrina» esquemática y para que la santificación del mundo no sea falsamente identificada con un «adoctrinamiento».

«Unida en su misma esencia al Espíritu Santo Consolador, la mujer es Eva-Vida que conserva, vivifica y protege cada partícula de la creación masculina... La *Theotókos* da a luz al santo Niño, da la propia carne en la que se deposita el contenido, la Palabra, la potencia, el acto.»

Así no nos puede extrañar que algunos, como V. Ivanov, vean en el misterio de la Encarnación el primer prototipo sublime de toda obra de arte, que nace de la inspiración (que debe ser divina para no destruir al hombre) y de la colaboración humana del artista.

Estas reflexiones modernas encuentran un sólido fundamento en la enseñanza de los Padres. Todo cristiano, escribe Orígenes, está llamado a ser, a su modo, «madre de Dios», para llevar a Dios al mundo.

b) María y el ideal contemplativo

Los libros de devoción con frecuencia presentan a la Virgen como ejemplo de obras de caridad: por ejemplo, cuando acude a casa de Isabel, movida por el afán de servicio al prójimo, inmediatamente después de haber recibido el Espíritu Santo. En cambio, la tradición oriental ve en María el ejemplo sublime de contemplación.

Esa diferencia de visiones se explica por el carácter propio de cada Iglesia: la occidental, más activa; la oriental, más contemplativa. Por otra parte, sería un error esforzarse demasiado en hacer distinciones de este tipo. En la vida íntima de Dios, en el misterio intratrinitario, el Hijo nace eternamente, contemplando al Padre. Este misterio en la Encarnación baja a la tierra, para obrar la salvación. Por tanto, también aquí debe reflejar su carácter celestial.

Los mariólogos establecieron como principio que la Virgen «concibió primero en la mente, y después en el cuerpo». Es la «Primera de los creyentes» en el Nuevo Testamento. Y la fe es el principio seguro de la contemplación, de la visión.

Se puede aplicar fácilmente a la Virgen lo que san Basilio afirma como principio general: el hombre, cuando contempla a Dios, lo hace presente en este mundo. «Por medio del recuerdo continuo tenemos a Dios presente dentro de nosotros.» La unión de la mente con Dios, que en el caso de María fue perfecta, fue ya una especie de encarnación de Dios en el mundo, antes que sucediese el hecho único en la historia de salvación, el nacimiento de Cristo en la carne.

Esta enseñanza se ve elocuentemente ilustrada en el icono de la Madre orante (llamada en ruso *Znamenie*), con los brazos extendidos y un disco en el pecho que contiene el *Lógos* de Dios.

En el contexto contemplativo de los autores espirituales, se ilustra también el privilegio mariano de la virginidad perpetua. Ésta es la vuelta a las relaciones puramente espirituales, la *parrhesía*, acceso libre a Dios, «el sentido interno constantemente unido a Dios». Corresponde a las condiciones que requiere la contemplación, como explican ampliamente los espirituales. Partiendo del principio gnoseológico según el cual el semejante conoce al semejante, para la «ciencia de Dios» los espirituales exigen sobre todo dos supuestos: la pureza de la mente y la presencia iluminadora del Espíritu.

La pureza de la Virgen, como condición para participar en los misterios divinos, es celebrada con entusiasmo por Orígenes y después por muchos autores orientales. A la venida del Espíritu Santo como iluminación se refiere con frecuencia, en sus poesías y oraciones, el siríaco Santiago de Sarug (siglo VI): el Espíritu «cubrió con su sombra» a María para purificarla, santificarla e iluminarla.

El tema de la contemplación aparece con frecuencia en los textos de la fiesta de la presentación de María en el templo, el 21 de noviembre, celebrada con gran esplendor en los monasterios. La riqueza de los términos y las alusiones simbólicas no plenamente desarrolladas son comprensibles sólo para quien está acostumbrado a lecturas espirituales referentes a la oración interior. Según la leyenda, María en el templo se dedicó a tejer el velo del templo, que recuerda el tejido del «velo de la humanidad de Cristo», símbolo utilizado ya por Orígenes en referencia a la oración contemplativa. El templo, habitación de Dios, alude a los pasos místicos para llegar al «lugar de Dios» en la oración suprema. Una invitación explícita a seguir a la Virgen en la contemplación se lee ya en los primeros cantos de la mañana: «Traspasad las puertas del templo de Dios, la puerta gloriosa, inaccesible a los razonamientos; nos invita ahora a entrar, para vivir en las delicias de las maravillas divinas de las que ella misma goza».

Efectivamente, la esencia de la contemplación es descubrir las «maravillas divinas» en el mundo, las diferentes «encarnaciones del *Lógos* Divino» en el universo, revelaciones parciales del misterio que se ha cumplido en la *Theotókos*, reflejos de la única sabiduría de Dios.

Entre los numerosos iconos de la sabiduría divina, la Sofía de Novgorod (alrededor del año 1500) interpreta una idea especial. La Sabiduría está representada en forma de ángel en el trono imperial, con todos los signos de su poder. Esta representación se presta a diversas interpretaciones: Ángel del gran Consejo (Is 11,2), el Espíritu Santo en persona, la «energía» divina que opera en el mundo. Es mejor decir que se trata de la sabiduría divina en su totalidad, de toda la economía de la

salvación del universo representado con las esferas alrededor del ángel. A ambos lados de este misterio «cósmico» de salvación, están, a la derecha, la Virgen con el *Lógos* en el corazón, y, a la izquierda, san Juan Bautista. Los dos son ejemplos clásicos de la «contemplación natural» (*theoría physiké*): han penetrado con su mirada las esferas visibles de la realidad corporal, para ver, sobre el trono en el centro del mundo, la Sofía, designio salvífico de Dios. Esta visión del mundo no es más que una prolongación de la verdadera visión espiritual de la humanidad de Cristo. San Juan Bautista, aun viendo al Salvador en la forma *kenótica* del bautismo, lo reconoció como Cordero de Dios. Y la Virgen, colaborando en tejer el «velo», o sea, el cuerpo humano de Jesús, fue plenamente consciente de la realidad del *Lógos*, que se esconde y se revela al mismo tiempo. En línea vertical, el icono revela a la Santísima Trinidad; en cambio, en el círculo está el mundo de los ángeles, de la humanidad, del universo lleno de la gloria de Dios. Y María está presente como quien ha vislumbrado todo, porque posee la «ciencia espiritual inaccesible a los razonamientos humanos», la verdadera *gnosis*, y es feliz porque ha creído.

El grado supremo de contemplación es, según Evagrio Pónico, la *theología*, que define como la «contemplación de la Santísima Trinidad». No es fácil explicar en qué consiste. Los autores la identifican a menudo con la visión del «lugar de Dios», o con «la visión del propio estado». El «estado propio» del hombre es dialogar, y vive en la relación con el Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu Santo, o sea en la oración.

En la persona de María esta relación se realiza de un modo especial, «esencial», podemos decir. Es una oración permanente en el verdadero sentido de la palabra, como deseaban vivirla los grandes santos orientales, una *katástasis*, un estado permanente de oración, una actitud permanente. Los autores no tienen otro modo de expresar ese estado que usando símbolos litúrgicos: llaman a María «altar», «incienso», «templo» y, siguiendo el relato legendario, la hacen entrar a tierna edad en el «sancta sanctorum», donde se nutre del pan de los ángeles.

Una oración tan perfecta está dotada de fuerza divina. Es la fe común de los cristianos en la omnipotencia de la intercesión de María. Un místico ruso reciente, Juan de Kronštadt (fallecido en 1908), escribe: «Cuando te acerques a orar a la reina Madre de Dios, antes de implorarla, estáte firmemente convencido de que no te marcharás sin recibir la gracia. Pensar y estar tan persuadido cuando se trata de ella es digno y justo. Ella es Madre de toda misericordia, del Dios-Verbo omnimisericordioso, y de sus gracias grandes e innumerables hablan todos los siglos y todas las Iglesias cristianas; ella es un manantial inagotable de misericordia y de gracia, como se dice de ella en el canon de *Hodigitria* («Guía del camino»). Por eso, acercarse a ella en la oración sin esa fe sería imprudente y ofensivo: con la duda se ofendería su bondad, como se ofende la bondad de Dios cuando no se tiene la esperanza de recibir de él lo que se le pide».

c) *El aspecto escatológico*

Se habla a menudo de la escatología oriental. Pero eso se puede entender de distintas maneras. Una es la escatología predicada al pueblo y centrada en los *ésjata*, las cosas que vendrán, la realidad que se espera como futura, presentada a menudo de una forma tremenda, que suscita el temor a Dios. Hay, en cambio, otra escatología serena, la espera universal del deseo de la última perfección individual, colectiva y cósmica. Ésta se presenta bajo dos formas, a veces en los mismos autores y con frecuencia en los mismos textos: son las formas apocatástica y progresiva.

La *apokatástasis* (ortodoxa, excluyendo la interpretación de Orígenes) presenta la perfección última como el retorno a la beatitud original: «La sucesión de las etapas en las que hemos salido del paraíso, exiliados con nuestro primer padre, es la misma que ahora tenemos que recorrer en sentido inverso para volver a la antigua beatitud».

El misterio de María se presenta a menudo como el retorno del paraíso a la tierra. Por ejemplo, san Germano de Constantinopla dice lo siguiente: «Salve, oh alegre y racional paraíso de

Dios, plantado por su muy benévola y omnipotente mano en Oriente [...], paraíso donde floreció el vivificante árbol del conocimiento de la verdad; quien ha gustado de él alcanza la inmortalidad».

La fe común en la Asunción de María al cielo es la expresión de la escatología «progresiva». La declaración del dogma de Pío XII encontró, por desgracia, las críticas de los teólogos ortodoxos recientes, que consideraban la definición «arbitraria». Ellos insisten en la necesidad de dejar este misterio en las profundidades de la fe porque «toda formulación dogmática empobrece el contenido de la fe». Por tanto, las objeciones que se hacen son contra la tendencia «dogmatizante» occidental, no contra la glorificación celestial de la Virgen.

En la antigüedad, los fieles creen que la Madre de Dios no ha sufrido la corrupción en la tumba: al final de su camino terreno, se ha dormido en el Señor (por eso los iconos que representan la muerte de la Virgen se llaman «dormición»), pero en seguida se ha unido al Hijo resucitado y ha sido glorificada en el alma y en el cuerpo. Una enseñanza parecida se puede encontrar en la liturgia bizantina y en los mejores oradores marianos desde el final de la época patrística hasta nuestros días.

Según Cirilo Lukaris, patriarca de Constantinopla, «el cuerpo inmaculado ha estado encerrado en el sepulcro, pero al tercer día vino la resurrección y se ha trasladado al cielo, adonde antes había subido Cristo». La Virgen es así ese «gran signo que aparecerá en el cielo» (Ap 12,1).

Nicodemo Agiorita (fallecido en 1809) distingue dos momentos diferentes: la resurrección y la asunción al cielo. Responde a la pregunta de por qué la fiesta del 15 de agosto se llama *metástasis*, traslado, y no *anástasis*, resurrección: «Hablando de la *metástasis* de la Madre de Dios, abarcamos la resurrección y, a la vez, su asunción al cielo. Efectivamente, la palabra *metástasis* es más general, más englobante, incluye los dos conceptos».

Los teólogos rusos contemporáneos creen también lo mismo. Dice, por ejemplo, S. Bulgakov: «Habiendo muerto de muerte natural, el día de su dormición no ha quedado prisionera de la corrupción sino que, resucitada por el Hijo, vive con su cuerpo glorificado, a la derecha de Cristo, en los cielos... En el mismo estado glorioso del cielo, la Virgen sigue siendo la madre del género humano, por el que ora e intercede. Por eso, la Iglesia se dirige a ella con súplicas pidiendo su ayuda. Ella cubre el mundo con su velo, llorando por los pecados del mundo; en el día del juicio final intercederá ante su Hijo y le pedirá la gracia. Santifica el mundo natural, y en ella y por ella el mundo conseguirá su transfiguración».

La resurrección muestra la victoria sobre la muerte, y la asunción al cielo indica la participación activa en la transformación del universo. Esos dos aspectos expresan la máxima perfección de una persona. Lo que María ha alcanzado es ya el *ésjaton*. Dice V. Losskij: «En la persona de la Madre de Dios se puede ver el paso de la más grande santidad del Antiguo Testamento a la santidad de la Iglesia. Pero, como la toda Santa ha alcanzado el *súmmum* de la santidad en la Iglesia, se impone otro paso: del mundo del devenir a la eternidad del Octavo día, de la Iglesia al reino de los cielos. Esta última gloria de la Madre de Dios, el *ésjchaton*, realizado en una persona creada antes del fin del mundo, la sitúa ya más allá de la muerte, de la resurrección, del Juicio final...».

¿Por qué esta glorificación? Los teólogos ortodoxos, como ya hemos dicho, insisten en la necesidad de dejar este misterio en las profundidades de la fe; temen la argumentación de los católicos en el sentido de que la Virgen «no murió a causa de su Inmaculada Concepción».

Los iconos, haciéndose eco de la liturgia, nos iluminan más. El nombre primitivo de la fiesta de la Asunción es *koímesis*, dormición. Los iconos representan la muerte de la Virgen en medio de los apóstoles, que han acudido para el acontecimiento, según la narración apócrifa. Pero sus rostros (sobre todo en los iconos macedonios) no expresan luto, sino el asombro ante el misterio que se realiza; miran atónitos a Cristo que baja a la tierra para tomar en sus manos el alma de su madre: «Las almas de los justos están en las manos de Dios (cfr. Sab 3,1). Él bajará a la tierra al final de los siglos, pero para su Madre ha bajado ya en el momento de su muerte. Todo se ha cumplido. «De ti se alegra toda la creación.»

El *ésjchaton* es imagen de la Iglesia en su perfección última, y, por eso, la Virgen ha sido venerada a menudo como patrona de la unión de todos los cristianos.

«Madre siempre alabada, Madre sol de la verdad. glorificada en Oriente y Occidente, Madre del pueblo cristiano, concede a nosotros, tus hijos, la pacificación, danos la unión fraterna bajo tu protección; que todos se unan en el único Cuerpo de tu Hijo, Cristo Dios nuestro, y que cantemos a una sola voz: Alégrate, tú, Alegría del universo.»

Esa oración ha sido compuesta recientemente en Moscú y sigue la tradición, imitando la estrofa del *Akathistos*. Ya en el siglo pasado, el ruso P. Jorge Šuvalov (Shouvaloff), que entró en el noviciado de los barnabitas en Monza (1856), difundió una oración diaria a la Inmaculada por la unión de todas las Iglesias. Otro barnabita, César Tondini, se hizo propagandista de la Iglesia greco-rusa en honor de María Inmaculada. Los agustinos asuncionistas de Roma han sido los iniciadores de la Pía Unión de oración en honor de la Dolorosa.

En Velehrad, en Moravia (centro de congresos unionistas al principio de este siglo), se venera la imagen «Madre de la unidad». El «ejército azul» ha colocado en el santuario de Fátima, en una capilla bizantina, el famoso icono ruso de la Madre de Dios de Kazan'.

Dice la oración a la Virgen de Velehrad: «Ábrenos las puertas de la misericordia, purísima Virgen María, Madre del dulce amor y Madre de la unión, y lávanos a nosotros, manchados por las culpas, con las aguas purísimas de tu misericordia. Como creemos en un solo Jesucristo, nuestro Señor, que llegó a ser uno de nosotros sin separarse de la naturaleza divina, así haznos nacer espiritualmente también a nosotros y llévanos a todos a la unidad de la fe y a ser hombres perfectos, según la medida de Cristo...».

MEDITACIÓN CONCLUSIVA

La caridad

a) La distinción entre éros y agápe

Tras haber superado el peligro del gnosticismo, cualquier Padre de la Iglesia suscribiría la definición de santo Tomás de Aquino: «La perfección de la vida está en la caridad». Encontramos numerosos testimonios explícitos de la relación entre la caridad y la perfección en los mejores comentarios a Lucas 10,25-38, Mateo 25, 31-46, 1 Corintios 13 y al *Cantar de los cantares*. La caridad nos hace entrar en el misterio de Dios.

Para san Juan Crisóstomo, la caridad es la cima de la montaña de las virtudes. Para san Simeón Nuevo Teólogo, la caridad es la cabeza del cuerpo de un hombre espiritual y las otras virtudes son los miembros. La *Historia religiosa* de Teodoreto de Ciro, después de tratar de las grandes acciones ascéticas de los monjes siríacos, añade en el último capítulo que la causa de las proezas que ha contado es la caridad. Esto se aplica en particular a la virginidad cristiana.

Por otra parte, nos sorprende que los antiguos hablasen muy poco de la caridad. San Juan Clímaco dice que el silencio sobre ese tema podía deberse a la humildad o al temor de caer en una falsa ilusión: «Quien habla de la caridad de Dios, habla de Dios mismo. Pero el que hace un discurso sobre Dios, lo hace en términos aproximativos y arriesgados que requieren profunda cautela». Pero, para practicar las virtudes, debemos tener una idea inicial. En particular nos preguntamos si la caridad cristiana es una virtud divina. Y si lo es, ¿en qué se diferencia de la tendencia universal a amar que observamos en todos los hombres?

Antes de la edad cristiana, Platón ha tratado el tema de un modo que podríamos llamar clásico en su famoso Simposio. La descripción es muy simple. El amor por una cosa o por alguien significa desearlos. Deseamos sólo lo que nos falta en los diversos estadios de nuestra vida. Es preciosa la afirmación de Platón de que el hombre es tan grande como grande es su amor. Quien ama las cosas

materiales es materialista; quien ama la música es músico. Quien ama a Dios es un ser divino. Por tanto, amar a Dios es la mejor tendencia del alma humana.

Pero, por otra parte, de esta enseñanza tan sublime se sacan algunas conclusiones inaceptables para los cristianos. Si el amor se identifica con el deseo de algo fuera de sí mismo, cuanto más perfecto es uno, menos desea, menos ama: es autosuficiente (*autárkeia*). Según eso, es absolutamente imposible que Dios ame al mundo. El es como el sol: es amado por los hombres y él no los ama. Llamamos «amor platónico» al sentimiento que no tiene reciprocidad, que sólo existe en uno de los sujetos.

Sin embargo, el evangelio nos enseña que tanto ha amado Dios al mundo que ha dado a su propio Hijo para salvarlo (Jn 3,16). Más aún, «Dios es amor» (1 Jn 4,8. 16). Si el hombre ama, ese «amor es de Dios» (1 Jn 4,7). ¿Cómo conciliar esta revelación con la lógica de Platón?

Es evidente que el amor de Dios no puede ser un «deseo», para enriquecerse de algo que le viene de fuera, como sería el *éros* platónico. El Padre celestial no busca un plus que lo complete, sino que, al contrario, quiere abrir sus tesoros. Se trata de la *philantropía* divina, que no toma sino regala.

La Sagrada Escritura no podía decir que Dios es *éros*. Por eso, usa otro término: *agápe*, benevolencia, misericordia.

¿Y el amor de los hombres? En la raíz de la actividad de los hijos humanos de Dios hay dos tendencias: el *éros*, deseo de apropiarse del bien, que es un modo típicamente humano. Pero, con la gracia de Dios, los hombres son también capaces de los actos propios del *agápe*, amar de modo divino, regalar sin pedir recompensa. Este *agápe* se manifiesta del modo más evidente en el amor a los enemigos. A los amigos y bienhechores los deseamos, al amarles practicamos el *éros*, «como los paganos». En cambio, haciendo el bien a quienes nos odian, demostramos ser «hijos del Padre del cielo», que da el sol a los buenos y a los malos (cfr. Lc 6,27ss).

¿Son contradictorios esos dos amores? En el hombre perfecto crecen los dos al mismo tiempo. Cuanto más desea a Dios, tanto más recibe de Él y, por consiguiente, más puede dar al prójimo. Y la práctica de la caridad fraterna aumenta de nuevo el deseo de Dios. Si el *éros* expresa el deseo insaciable del corazón humano, el *agápe* es el don del Espíritu que reside en ese corazón, por medio de la gracia. En los filósofos el deseo es un movimiento en sentido único, y Dios Padre suscita un deseo para satisfacerlo. El *éros* en su culmen suscita el éxtasis, pero en él se hace la experiencia de la cercanía del Dios-Amor, como la describe san Gregorio de Nisa.

b) El amor de Dios: ¿éros o agápe?

Hemos visto la diferencia entre los dos amores: uno busca el propio bien (*éros*) y el otro busca el bien del prójimo (*agápe*). El amor a Dios, si prescindimos de su realización por medio del amor al prójimo, parece que sólo se puede pensar como *éros*. Si abrimos las *Confesiones* de san Agustín, vemos que están llenas de invocaciones, como por ejemplo «Dios mío, mi sumo bien, mi todo». Es un amor a sí mismo, pero en el mejor sentido del término.

Entre los escritos de los Padres no hay muchos tratados sobre el amor a Dios. Temían que fuese un tema superior a su capacidad de expresarse. Sin embargo, san Basilio abordó la cuestión al principio de sus *Reglas mayores*, intentando explicar el mandamiento de la Escritura: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente» (Mt 22,37).

El precepto parece muy difícil. Sin embargo, reflexionando un poco, se puede ver que es el más natural de todos. La Escritura expresa, con las palabras, la voz de nuestro corazón. Efectivamente, no tenemos necesidad de una ley que nos ordene amar la belleza de la naturaleza, las estrellas, la luz, los colores. Dios es más bello que todo lo que existe. Basta darse cuenta de ello para amarlo más que a las demás cosas. Igual que la belleza, nos atrae también el bien. Amamos a los hombres buenos. Dios es más bueno que todos. Naturalmente nos sentimos obligados por sentimientos de gratitud. «Hasta el buey y el asno reconocen el pesebre de su amo» (Is 1,3).

Cuántos bienes recibimos de Dios. El sol, las estrellas, el cosmos; hemos sido creados a imagen del Creador y, cuando hemos manchado esa imagen con el pecado, hemos sido redimidos.

San Basilio ha enumerado tres motivos especiales para amar a Dios: el deseo de la belleza, el deseo del bien y la gratitud. Y añade un cuarto. Se excusa por su incapacidad para expresarlo y sabe que sus palabras pueden sonar extrañas. Imaginemos —dice— que estamos en el juicio final y que entre los condenados me encuentro yo. El diablo delante de Cristo me señala con el dedo y riendo dice: «Mira, aquí está aquel Basilio». Qué éxito para el Maligno ante Cristo. Se jactará de que, a pesar de no haberme creado ni redimido, yo le haya seguido a él en vez de seguir a Cristo. Basilio nos asegura que se habría arrepentido menos de su condenación eterna que de la ofensa a Cristo: no habría podido soportarla.

Evidentemente, el modo de expresarse es demasiado antropomórfico y un tanto ingenuo. Pero se subraya bien la idea principal. Es posible amar a Cristo como tal, no sólo porque se muestra bueno a nuestros ojos. Es posible que el hombre se olvide de sí mismo hasta decir: «No me importa mi persona; lo importante es que Dios y su gloria no sufran ningún mal». El catecismo nos enseña que el amor perfecto ama a Dios por sí mismo. ¿Es eso posible? La respuesta es: sólo para quien ha recibido ese don. Efectivamente, el amor a Dios es don de la gracia del Espíritu Santo. Dios se ama a sí mismo por medio de nuestro corazón. Por eso decimos que el hombre que es capaz de esa actitud (expresada, por ejemplo, en el acto de contrición perfecta) está reconciliado con Dios, está en estado de gracia, aunque hubiese cometido anteriormente pecados graves. Ese amor, que debemos llamar *agápe*, equivale a: de Dios ha salido y a Dios vuelve. «Al darnos el Espíritu Santo, Dios ha derramado su amor en nuestros corazones» (Rom 5,5).

Sin embargo, el amor a Dios tendría que ser más fácil de practicar ya que está en el centro de toda vida espiritual. Y efectivamente lo es, como Jesús enseñó a santa Catalina de Siena. Son conocidas las maravillosas visiones de santa Catalina: en una de ellas se trata del intercambio de corazones entre Catalina y Jesús. Se narra este significativo diálogo.

Jesús preguntó a Catalina: «Pobrecita mía, ¿sabes por qué te amo?». Ante la respuesta negativa de Catalina, siguió Jesús: «Te lo diré. Si no te amo, tú no serás nada, no serás capaz de nada bueno. Ya ves que tengo que amarte». «Es verdad», respondió Catalina. Y Jesús continuó: «Si no te amo, caerás en cualquier pecado». «Es verdad», respondió de nuevo Catalina y de golpe dijo: «Querría amarte yo también así». Pero, en cuanto habló así, se dio cuenta de que había dicho un despropósito. Jesús sonrió. Entonces ella añadió decidida: «Pero esto no es justo. Tú puedes amarme con un gran amor y yo sólo puedo amarte con un amor pequeño». Catalina, sin conocer los términos, distingue el amor que viene dado por Dios (*agápe*) y el amor humano que desea (*éros*). En ese momento intervino Jesús: «He hecho posible que me ames con un gran amor». Ella, sorprendida, preguntó inmediatamente cómo. «He puesto a tu lado al prójimo. Todo lo que le hagas a él lo tomaré como hecho a mí.» Catalina, llena de alegría, corrió a curar a los enfermos en el hospital: «Ahora puedo amar a Jesús con un gran amor».

El episodio no hace más que ilustrar de modo sugestivo el discurso final de la historia del mundo, que termina con las palabras: «Os aseguro que cuanto hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,35-40) Así pues, el amor a Dios, dice Evagrio, es «comportarse con cada imagen de Dios del Mismo modo que con Dios».

c) *El amor al prójimo*

Debido a la dificultad del tema del amor a Dios, los autores espirituales hablan mucho más del amor al prójimo. El término más característico es *limosna*. En el lenguaje de hoy, su significado es muy restringido, casi despectivo: su práctica no va más allá de pequeños dones. Pero, en su origen, significaba una actitud interior: el sentimiento de piedad, de compasión. Es, según Soloviev, la hermosa manifestación de nuestra naturaleza social. Quien tiene compasión por el otro siente su mal como propio.

Esa compasión se manifiesta en la práctica compartiendo los bienes materiales. El derecho romano definía la propiedad privada como el derecho a usar libremente e incluso a abusar de una cosa. Los Padres de la Iglesia reaccionaron fuertemente contra esta actitud. Los bienes de la tierra, dicen san Basilio y san Juan Crisóstomo, son esencialmente comunes. El propietario privado es sólo un administrador. Para uso propio tiene el derecho a emplear sólo lo que le es necesario, el resto debe ser justamente distribuido entre los necesitados. Si no lo hace, continúa Basilio, se parece a un hombre que en un teatro público ocupa dos puestos, mientras hay otro que está de pie.

La palabra limosna tiene un sentido muy amplio y los Padres piensan que es un ejercicio esencial de la caridad cristiana. Es evidente que no se puede limitar al dinero. Ya en san Juan Crisóstomo encontramos aplicaciones que se pueden considerar modernas: el ejercicio de la caridad para con el prójimo se realiza con el trabajo por los demás. En esa línea, cree que es ejemplar el trabajo de los monjes. Estos trabajan, pero el fruto de su trabajo sirve más para la utilidad material de los demás que para la propia, puesto que ellos llevan una vida frugal.

Se podía hacer una objeción a los eremitas. Éstos buscan su perfección en la soledad; por tanto, no sirven al bien de los demás. La objeción estaba

probablemente muy difundida ya en aquellos tiempos puesto que obligó a Crisóstomo a escribir tratados en defensa de la vida monástica. En esos tratados se muestra convencido de que la oración, las penitencias y el ejemplo de vida de los solitarios son una limosna, un don precioso a todo el género humano. Llevado eso al ambiente secular, en las exhortaciones de la Iglesia antigua se repite a menudo que el ayuno debe ser útil para el prójimo: lo que se ahorra con la abstinencia hay que darlo a los que pasan hambre.

Una aplicación particular de la *limosna* se hacía en los mismos monasterios, entre los miembros del convento. La llamaban limosna espiritual y consistía en la corrección fraterna. San Basilio piensa que un don excelente al prójimo es la advertencia y la ayuda para corregirse de un defecto. El gran reformador de la vida cenobítica en Rusia a principios del siglo vi, José de Volokolamsk, escribe: «Fustigamos el caballo incluso cuando vamos por el buen camino, con mayor razón estamos obligados a advertir al cohermano cuando peca o yerra». La teoría de esta recomendación es muy buena, pero la práctica podía llevar a muchos abusos. Por eso, pronto llegaron muchas restricciones: que lo hagan sólo los que conocen el arte de curar las heridas espirituales, de lo contrario puede producirse más daño que utilidad.

Además, cuando uno se fija en los pecados de los demás, puede estar engañándose a sí mismo. Por eso, la regla de la corrección fraterna se redujo a su justa medida con otro axioma monástico. «Preocúpate de ti mismo». Los juicios temerarios son considerados como la peste de la vida comunitaria.

Pero quizá los que se dedicaban exclusivamente a la contemplación corrían el peligro de cultivar menos el sentido del amor al prójimo. Por eso un gran autor contemplativo, Máximo el Confesor, escribió las *Centurias sobre la caridad*, en las que muestra que la caridad es necesaria para que la oración sea auténtica. Por su parte, los contemplativos están en mejores condiciones para realizar las propiedades típicas de la caridad cristiana: universalidad, perpetuidad, igualdad. Máximo repite a menudo: «Haz todo lo que puedas para amar a todos los hombres. Si no eres capaz de ello, al menos no odies a ninguno [...]. A éste lo detestas; a este otro ni le amas ni le odias; a otro, lo amas pero muy moderadamente; a aquel otro lo amas intensamente [...]. Viendo estas diferencias reconoce que estás lejos de la caridad perfecta, que se propone amar con la misma intensidad a todos los hombres».

El autor checo P. Kříčka expresa de forma anecdótica, en una poesía, este amor universal. Su título podría traducirse así: «Diez-diez». El argumento es el siguiente. Un viejo profesor de escuela elemental, bonachón, procuraba calificar todos los trabajos de los alumnos con esta nota: diez por el contenido y diez por la ortografía. Pero un día, dice el poeta, presenté al maestro un trabajo horrible. Se puso a corregir con el lápiz rojo. En seguida mi escritura estuvo inundada por el mar rojo de las correcciones. Y mi escritura era toda garrapateada, casi ilegible. ¿Qué nota merecía semejante

trabajo? El viejo maestro dudó por un momento, pero no se dejó llevar por el nerviosismo. Al final del trabajo escribió: «Diez-diez». Y, entre paréntesis: «Excepto algunas faltas de ortografía». Añade el poeta: «Qué hermoso sería el mundo si pensásemos el uno del otro: Diez-diez, excepto algunas faltas de ortografía».