

EL APORTE DE LOS PADRES GRECO-ORIENTALES A LA ESPIRITUALIDAD DE OCCIDENTE *

MARÍA MERCEDES BERGADÁ

El tema que aquí abordaremos será el aporte —fundamental y en muchos aspectos decisivo— que la espiritualidad occidental ha recibido de aquellos maestros y doctores del pensamiento cristiano de los primeros siglos que suelen recibir la denominación común de *Padres de la Iglesia* y que en su gran mayoría se expresaron en griego aunque en verdad casi ninguno de ellos haya sido nativo de la península helénica sino de cualquier otra región del vasto mundo helenizado de entonces: de alguna antigua metrópoli como Antioquía o Esmirna, o de la cosmopolita Alejandría en la que confluían Oriente y Occidente; o bien de la región del Ponto Euxino, como los tres Padres Capadocios, o finalmente de Constantinopla como San Juan Crisóstomo, Evagrio y Máximo el Confesor.

Pero antes de entrar de lleno en el tema queremos hacer algunas acotaciones que pongan en evidencia hasta qué punto la noble lengua griega y su universo conceptual están indisolublemente asociados para siempre a la realidad viva del Cristianismo que inspira y alimenta, desde hace veinte siglos, la espiritualidad de Occidente.

En primer lugar, comencemos por recordar que si bien el Mesías nació en Belén de Judá, como estaba anunciado por los profetas, y era de linaje davídico y desarrolló toda su misión en Judea y en Galilea, en contacto directo con su pueblo, el Israel de la promesa, el pueblo depositario de la Antigua Alianza, y judíos eran también los Doce que eligió para continuar su obra, y era el arameo la lengua en que se expresaba, empero todos los documentos escritos que nos han conservado y transmitido su mensaje están escritos en griego, en la *koiné* que era prácticamente el idioma universal del mundo greco-romano de la época.

* Conferencia pronunciada en la sesión de clausura de las VI Jornadas de Estudios Clásicos (Bs. As., 29 de junio de 1991).

Incluso en el caso del primer Evangelio, el de San Mateo, escrito originariamente en arameo, su texto no se conserva en su idioma original sino en la traducción griega, que es la que conocen y utilizan los otros escritores cristianos de ese siglo I y la que integra, junto con los otros tres evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las epístolas paulinas y las demás cartas y el Apocalipsis —textos todos escritos originariamente en griego— el canon del nuevo Testamento.

Y ello debió ser así para que pudiera cumplirse aquel mandato de anunciar el *eu-aggéllon*, el Buen Anuncio, la Buena Nueva, a toda creatura: no sólo a los judíos sino también a los gentiles. Y aquel que estaba destinado a ser el Apóstol de las Gentes, Pablo de Tarso, aunque había recibido en Jerusalén una formación rabínica “a los pies de Gamaliel”, traía ya consigo la impronta helenística de una metrópoli que era un “carrefour” de culturas, y ello lo habría de habilitar para llevar a cabo su misión de anunciar el Evangelio en Atenas (hasta el mismo Areópago), en Corinto, en Tesalónica..., predicando allí a *Jesucristo*, nombre éste en el cual ha fraguado para siempre la unión del *Yeshua* hebreo, que significa Salvador, con el *Xristós* griego que quiere decir Ungido (en hebreo *Mesías*). Y así se fue constituyendo la Iglesia, la *ekklesía* o asamblea de todos los creyentes, que se reunían bajo a presidencia de los ancianos (*presbyteroi*) para celebrar la *euja-rístía*, o sea, el buen don, la buena gracia.

En síntesis, si recordamos que tras unos pocos años de vida de una primera comunidad judeocristiana en Jerusalén —donde, por lo demás, también había grupos judíos fuertemente helenizados y en cuyas sinagogas se hablaba griego, como consta en los *Hechos de los Apóstoles*— el mismo Pedro trasladó su sede a Antioquía y desde allí comenzó ya la expansión misionera por todo ese imperio que aunque tenía su capital en Roma utilizaba como lengua *común* a todos la griega, podemos decir que, como en la parábola del sembrador, la semilla del Evangelio fue recibida por distintos terrenos y mientras en algunos no pudo echar raíces, o duró poco, en el suelo de la cultura helenística cayó en buena tierra y prendió y dio fruto del ciento por uno.

La prueba más evidente la tenemos en que toda la *teo-logía* cristiana es el producto de una fecundísima unión entre el dato bíblico, vale decir la Palabra revelada, y el arsenal conceptual que aportó la filo-

sofía griega y que permitió reflexionar metódicamente sobre ese dato e ir estructurando todo un sistema de verdades que constituya la teología dogmática. Con toda razón ha podido decir Clemente de Alejandría en sus *Stromata*, que “dos son los Antiguos Testamentos y uno el Nuevo”, pues mientras la providencia de Dios preparaba la venida del Salvador, en el pueblo de Israel, a través de los profetas que anunciaban al Mesías y conservaban celosamente la fe en un Dios único, así también fue preparando a todo el mundo de la gentilidad por medio de la filosofía que, depurando ya desde el presocrático Jenófanes el politeísmo y el antropomorfismo de los dioses homéricos y de la religión popular, llegaba en Platón y en Aristóteles a la afirmación de un único Dios, espiritual, trascendente, principio de todo cuanto existe. Y esta formación en las escuelas filosóficas griegas —más concretamente en el Platonismo Medio y el Estoicismo Medio vigentes en la época— era el bagaje cultural que traían consigo aquellos hombres que, ya adultos, se convertían al cristianismo.

Así fue como comenzó a elaborarse esa teología que hace un momento mencionábamos, exigida en parte por la aparición de las primeras herejías o desviaciones doctrinales que obligaban a afinar y precisar las definiciones y los enunciados de la fe. Basta recordar los enunciados básicos acerca de dogmas tan fundamentales como la Trinidad y la Encarnación para advertir que las fórmulas precisas que surgieron de los Concilios de Nicea y de Calcedonia para definir, respectivamente, la trinidad de *hipóstasis* o personas en una única sustancia (*ousía*) divina, y la realidad de dos naturalezas (*fyseis*) en Cristo, la divina y la humana, bajo una sola persona, la del *Lógos* o Verbo, sólo han sido posibles gracias a la utilización de los conceptos filosóficos de naturaleza, sustancia, hipóstasis y demás términos técnicos que, junto con una rigurosa técnica de razonamiento, aquellos primeros teólogos trajeron de su formación en las escuelas filosóficas. Y señalemos, para concluir esta introducción, que no sólo fue el griego la lengua que se utilizó en las arduas discusiones de esos Concilios, sino que fue también durante muchos siglos *la lengua litúrgica de la Iglesia*, aun en la misma Roma.

Quede pues todo lo dicho como un marco de referencia o telón de fondo que nos ayudará a comprender hasta qué punto la historia del cristianismo en Occidente —que prácticamente se identifica con la his-

toria de la espiritualidad occidental— hunde sus raíces en el suelo rico y fértil de la cultura helénica y recibe sus aportes.

En gracia a la brevedad, no podemos detenernos en figuras tan atrayentes como son las de Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, en el siglo I, ni tampoco en Clemente de Alejandría al final del siglo II. Pero sí es indispensable referirnos con cierta amplitud a *Orígenes*, que aunque nacido en Alejandría y sucesor de Clemente en la dirección de la célebre Escuela Catequética, emigra después a la región del Ponto, a Cesárea de Capadocia, donde funda otra escuela en la que tiene entre sus discípulos a Gregorio el Taumaturgo y a Macrinia, que habría de ser la abuela de Basilio de Cesárea y de Gregorio de Nyssa. Orígenes es, como en seguida veremos, el punto de arranque de muchas doctrinas muy importantes en el orden de la espiritualidad, y su influencia es enorme y en muchos casos decisiva sobre todos los que vendrán después, no sólo en Oriente sino también en Occidente.

Como muy bien ha dicho Hans Urs von Balthasar, “no hay en la Iglesia ningún hombre que haya quedado invisiblemente tan omnipresente como Orígenes”... “situarlo junto a San Agustín y a Tomás es asignarle el lugar que le corresponde en la historia del pensamiento cristiano”... “Ninguno de los grandes maestros, desde los Capadocios hasta San Agustín o el Pseudo Dionisio, Máximo el Confesor, Escoto Eriúgena o Meister Eckhart, ninguno ha podido escapar a la atracción del ‘hombre de acero’: Jerónimo no hace otra cosa que copiarlo cuando comenta la Escritura, ...Basilio y Gregorio de Nacianzo han recogido con admiración entusiasta las páginas más seductoras de esta obra inmensa... Gregorio de Nyssa está aún más profundamente marcado por él. La literatura capadocia lo transmitió casi intacto a Ambrosio, que además lo conoce también directamente y lo copia (más de una de las lecciones ambrosianas del Breviario son textos de Orígenes, apenas modificados). Es así como, por diversos caminos a la vez, la herencia origeniana va a volcarse en San Agustín y pasando por él, y cubierta con su inmensa autoridad, impregnará toda la Edad Media”. Hasta aquí las expresiones de Hans Urs von Balthasar.

Ante la imposibilidad de considerar en su totalidad los múltiples aportes que Orígenes, a través de otros Padres griegos o bizantinos posteriores o a veces por el conocimiento directo de sus textos, ha hecho a

la espiritualidad de Occidente, nos limitaremos a señalar unos pocos temas capitales.

En primer lugar, la doctrina acerca de la *diakrísis* o sea el *discernimiento*: saber discernir entre el bien y el mal; entre los pensamientos, mociones e inspiraciones que vienen del buen espíritu, o sea de Dios, y los que vienen del Maligno, o de nuestra propia naturaleza.

Este tema del *discernimiento* (simbolizado desde muy antiguo en la Y pitagórica como expresión de los dos caminos o modos de vivir que se presentan a nuestra opción) lo encontramos presente en la literatura espiritual cristiana ya desde los escritos de los Padres Apostólicos, concretamente en la *Didajé* o "Doctrina de los doce Apóstoles" y en el *Pastor* de Hermas. Pero su *primer desarrollo sistemático lo hallamos en Orígenes*, especialmente en *Peri Arjón*, III, 2, en un tratado que lleva el título general "Acerca de cómo el demonio y las potencias adversas afectan al género humano". En su parágrafo 4 podemos leer:

"Los pensamientos que vienen de nuestro corazón —la memoria de los actos pasados o la reflexión sobre cualquier otra cosa— comprobamos que o bien proceden de nosotros mismos, o bien son suscitados por las potencias adversas, o a veces también son puestos en nosotros por Dios y por los santos ángeles."

He ahí las tres posibilidades, que seguiremos encontrando en todos los maestros de la vida interior en Oriente y Occidente. Pero más adelante vuelve Orígenes sobre el tema y formula lo que podríamos llamar las primeras *reglas para el discernimiento de espíritus* en la historia de la espiritualidad cristiana:

"Se ha mostrado claramente, y por diversos indicios, que el alma humana, mientras se encuentra en el cuerpo, puede estar sujeta a diversas acciones y operaciones de espíritus diversos, malos o buenos."

"Y los malos obran de dos maneras: o bien poseyendo completa y totalmente la inteligencia, al punto de no permitir a aquéllos que así son obsesionados que puedan comprender o querer cosa alguna, como ocurre en el caso de los que vulgarmente llamamos 'energúmenos' y que vemos en un estado de demencia y locura similar al de aquellos que según el Evangelio fueron curados por el Salvador; o bien actúan depravando por sugerencias hostiles, con la ayuda de ideas diversas y de persuasiones funestas, una inteligencia que piensa y que comprende, como fue el caso de Judas, impulsado al crimen de traición por la moción del diablo, según el testimonio de la Escritura."

"Se recibe la acción del buen espíritu cuando uno es movido e impulsado al bien, y cuando la inspiración versa sobre las realidades celestes y divinas, como los santos ángeles y Dios mismo han obrado sobre los profetas, invitándolos y exhortándolos por santas sugerencias, pero dejando

ciertamente al hombre la libertad de juzgar si consiente o no en seguir la invitación que lo atrae hacia las cosas celestiales y divinas."
"Por eso es posible distinguir claramente cuándo el alma es movida por la presencia de un espíritu mejor: es el caso cuando la inspiración que lo mueve no le causa absolutamente ninguna turbación ni alienación de la inteligencia..."

Esta ciencia del discernimiento de espíritus, la *diakrísis* o "discreción", habrá de constituir uno de los aportes fundamentales de estos Padres griegos y orientales. Según toda la tradición espiritual de Oriente, la *diakrísis* era uno de los dos carismas fundamentales que debía tener el *abbas* o Padre espiritual. El otro era el de la palabra, pero el más precioso, el don sin el cual no podía pretender ejercer la dirección de otros, era sin duda éste del *discernimiento*. Toda la tradición de los grandes maestros del espíritu —como lo vemos ya desde la *Vida de San Antonio*, escrita por San Atanasio— gira en torno a la práctica de este discernimiento y a la docilidad que debe tener el discípulo para abrir su corazón al *abbas* y para obedecerle. Es esta teoría y práctica de la *dirección espiritual* otro de los grandes legados del Oriente al Occidente cristiano, como podemos verlo, por ejemplo, en las célebres *Colaciones*, de Casiano, y como lo reencontramos muchos siglos más tarde en algo que sin duda nos es mucho más familiar: las *Reglas para el discernimiento de espíritus*, que trae San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* y que se insertan en esta misma línea.

Otro tema que hallamos en Orígenes y que alcanzará una larga trayectoria y desarrollo tanto en la espiritualidad oriental como en la de Occidente es el de los "sentimientos espirituales". Serían muchos los textos que pudieran citarse al respecto, pero nos limitaremos solamente a uno, tomado del *Contra Celsum*, I, 48:

"Aquel que examina las cosas más profundamente dirá que hay, según la Escritura, un cierto sentido general divino, que sólo los bienaventurados saben adquirir, cuyas especies son una *visión* apta para contemplar los objetos superiores a los cuerpos; un *oído* capaz de captar voces que no tienen ninguna realidad en el aire; un *gusto* capaz de saborear el pan vivo que ha bajado del cielo y que da vida al mundo; un *olfato* que siente los olores como el de Cristo ante Dios; un *tacto* como aquel con que san Juan dice haber palpado con sus manos al Verbo de vida. Ahora bien, los bienaventurados profetas, habiendo encontrado este divino sentido, oyendo divinamente, gustando y oliendo, si puedo así decir, por una sensación no sensible, y tocando al Verbo por la fe, de suerte que venía de Él hasta ellos un efluvio que los volvía sanos, han *visto* y *oído* de esta manera lo que ellos dicen haber visto y oído, y han experimentado otras cosas similares".

Este tema de los sentidos espirituales desarrollado todo a lo largo del monaquismo greco-bizantino, tendrá también amplia continuación en Occidente, como podemos ver en muchos místicos, como Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y también, según algunos intérpretes, en lo que San Ignacio de Loyola llama "aplicación de sentidos".

Por último, antes de dejar a Orígenes, hemos de señalar que también arranca de él una concepción sumamente importante, que será retomada por casi todos los Padres de los siglos siguientes y recibida luego por los místicos y doctores de Occidente, y que no es otra que la clásica división de la vida espiritual, o sea, del itinerario hacia la unión con Dios, en tres etapas que son, respectivamente, la vía *purgativa*, la *iluminativa* y la *unitiva*. Ya en sus homilías sobre los *Números*, principalmente, habría desarrollado Orígenes con amplitud lo que podríamos llamar "la espiritualidad del Exodo", viendo en la larga marcha de los hebreos a través del desierto desde la salida de Egipto hasta la llegada a la tierra prometida, con todas las tentaciones que los acechan en el largo camino (la idolatría, la añoranza de las ollas de Egipto) el modelo de la peregrinación que ha de cumplir el cristiano a lo largo de su vida, en su marcha hacia Dios:

"Moisés ha escrito estas cosas por la palabra del Señor, a fin de que leyendo y viendo qué preparativos tenemos que hacer, y cuántas etapas hay en el camino que conduce al Reino, nos preparemos a cumplir el viaje, y para que al mirar la ruta que debemos seguir no dejemos consumir en la pereza y en la inacción el tiempo de nuestra vida" (*In Numer.*, hom. XXVII, 10).

Y con mayor precisión se refiere a las tres etapas mencionadas en su *Comentario al Cantar*, donde ya en el Prólogo anuncia que ha de estudiar en primer lugar "lo que *purifica* el alma en sus actos y en sus hábitos"; "después de lo cual se ha de pasar a la *instrucción*, y por último se sube a la *mística*, a la contemplación de Dios, por un amor sincero y espiritual".

Este itinerario hacia la unión con Dios, y esta consumación final, se hallan también estrechamente vinculados con otro tema capital ampliamente desarrollado por casi todos los Padres griegos, ya desde Clemente de Alejandría, aun antes de Orígenes y que es el tema bíblico del hombre creado por Dios "a su imagen y semejanza". Sin entrar en

detalles de este tema riquísimo en desarrollos y matices no siempre coincidentes, señalemos que será frecuente en los Padres hacer una distinción entre lo que corresponde a la *imagen* —que consiste en ser *racional* y *libre*, y que no se perdió por el pecado original— y lo que toca a la *semejanza* (que sí se habría perdido, ya que después de la caída el alma ya no refleja la perfección divina porque el pecado la ha descentrado y las pasiones la turban y ofuscan). En tales condiciones el trabajo ascético debe tender precisamente a recuperar la semejanza perdida, y en eso consiste la santificación. Hay abundantes textos en la literatura patrística en los que se compara al hombre, en su estado actual, con una moneda que ha sido acuñada con la efigie del soberano, pero esa efigie ya no es visible porque la han cubierto el barro, la suciedad, la herrumbre. Y el trabajo ascético consistirá en lavar y frotar, mediante las lágrimas de la contrición y mediante la penitencia y mortificación, hasta quitar todas esas impurezas y dejar nuevamente al descubierto la imagen divina, el cuño o sello impreso por Dios en nuestra alma. Y la práctica de las virtudes le dará nuevo lustre y brillo hasta que vuelva a su antiguo esplendor y refleje plenamente el rostro de Dios, recuperando así, como resultado del trabajo de toda una vida, ayudado por la gracia, esa semejanza con Dios que es también consumación de nuestra unión con él.

Todo esto lo ha sintetizado muy bien Orígenes, en un pasaje del *Peri Arjón*, III, 6, 1, donde dice así:

“...el hombre ha recibido la dignidad de la *imagen* en ocasión de la primera creación, pero la perfección de la *semejanza* le ha sido reservada para la consumación de las cosas; es preciso que el hombre, por el celo de su propio esfuerzo, adquiera para sí esta semejanza *imitando a Dios*: la posibilidad de la perfección le ha sido dada al comienzo por la dignidad de la *imagen*; a él toca consumir la *semejanza* por el perfecto acabamiento de sus obras.”

Cuando lo haya logrado en la consumación y plenitud de ese proceso:

“Entonces, Dios será todo en todos... Y en ese momento, será *todo* en el sentido de todo lo que el espíritu racional, purificado de toda salpicadura de los vicios, lavado de toda mancha de la malicia, puede sentir, comprender o pensar, *todo absolutamente es Dios*” (*ibid.*).

E insiste:

“Que sienta a Dios, que piense en Dios, que vea a Dios, que todos sus movimientos sean *según el modo y la medida de Dios*; es así como *Dios lo será todo en todos*.”

Tenemos aquí otro tema riquísimo en toda la tradición de la Iglesia greco-oriental, y que se ha conservado vigente hasta hoy entre los teólogos de la Iglesia llamada ortodoxa: el de la *theósis* o sea la *deificación* (término que siempre asustó un poco en Occidente), que implica considerar la plenitud de la santificación, de la unión con Dios, como una verdadera y real *transformación* en Él, una *identificación* con Él.

Tras haber señalado así muy someramente algunos de los temas que a partir de Orígenes continuarán alimentando la reflexión espiritual de los Padres griegos y bizantinos, y que también desde muy temprano pasarán a Occidente (en muchos casos por la mediación de San Ambrosio de Milán y la inmensa autoridad de San Agustín) nuestro itinerario nos va aproximando ya a Bizancio al encontrarnos en el siglo IV —apenas superadas las controversias trinitarias en el Concilio de Nicea y cuando aún continúa la lucha contra el arrianismo— esas figuras colosales de los tres Padres Capadocios: Basilio de Cesárea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nyssa. Mucho es lo que se podría decir de cada uno de ellos, pero en gracia a la brevedad nos limitaremos a Gregorio de Nyssa, “el más filósofo de los Padres griegos”, autor del *De hominís opificio*, primer tratado de antropología cristiana, y de un extenso *Comentario al Cantar de los Cantares* y muchas otras obras que sería largo enumerar. Sólo recordaremos aquí una de sus obras más maduras, la *Vida de Moisés*, donde a través de los episodios de esa vida, y especialmente de su marcha a través del desierto, y de la subida al monte donde hablará con Dios, va exponiendo toda una doctrina sistemática acerca de la perfección cristiana, las etapas de la vida interior y finalmente la *theoría* o contemplación de Dios, donde hallamos también su concepción de la trascendencia divina expresada como “tiniebla luminosa”, expresión ésta que se inscribe en la larga línea del lenguaje de los místicos que intentan expresar al Inefable a través de conceptos que a nuestro nivel son contradictorios mientras que en Dios sí se da la “coincidentia oppositorum”.

En esta línea, entre tantísimos otros, se inscribe en Bizancio San Juan Crisóstomo, cuyo tratado *Sobre la incomprendibilidad de Dios*

sigue y amplía la línea ya iniciada por otro de los Capadocios, Gregorio de Nacianzo, en sus célebres *Sermones teológicos*, donde afirma contra los eunomianos o neo-arrianos que el nombre que más conviene a Dios es el de *árrhetos*, o sea, inefable. Y no podemos dejar de mencionar aquí a Evagrio Póntico, formado en la escuela de los Capadocios, discípulo de Basilio de Cesárea y de Gregorio de Nacianzo, que luego se hizo monje en Egipto y ha dejado una obra que se cuenta entre las más vigorosas y originales de toda la literatura espiritual del siglo IV. En ella se sintetizan las enseñanzas empíricas y tradicionales de los Padres del desierto, recogidas y codificadas por alguien dotado de una gran fineza psicológica y que no ha vacilado en unir a dichas enseñanzas las especulaciones más altas y más atrevidas a que haya llegado un teólogo cristiano. Y al hablar de la obra de Evagrio no nos referimos solamente a las célebres *Kephalala gnostiká*, "Centurias gnósticas" que tanta influencia ejercieron sobre otra figura importantísima como es Máximo el Confesor, sino que tenemos en cuenta también el tratado *Sobre la oración*, atribuido tradicionalmente al Pseudo-Nilo y que después de las investigaciones realizadas hace medio siglo por el eminente patrólogo I. Hausherr ha quedado fuera de toda duda que pertenece a Evagrio. Con lo cual ya no hace falta recurrir al *Corpus dyonisianum* (que aparecerá recién en el 529 en el Concilio de Constantinopla, invocando para justificar las doctrinas de ciertos monjes "origenianos") para encontrar expresiones cuya audacia abrirá el camino a los místicos occidentales, como es el caso de Meister Eckhart, que siglos después describirán a Dios como el No-Ser, la Nada, la Tiniebla y otras expresiones semejantes. Con este descubrimiento de que el tratado *Sobre la oración* le pertenece, Evagrio Póntico "retoma en la historia de la mística un lugar de primer orden, incluso por encima de Dionisio en lo que hace al Oriente, donde Dionisio llegó demasiado tarde, cuando los espirituales ya poseían allí una doctrina definitivamente organizada por Evagrio y transmitida a través de San Juan Clímaco, Hesiquio, Máximo, Nicetas, hasta los hesicastas entre los bizantinos". Así se expresa el propio P. Hausherr ("Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique (Pseudo Nil)". *Revue d'Ascétique et mystique*, XV, 1934, p. 117).

Completando este rápido panorama de los aportes greco-orientales a la espiritualidad de Occidente se impone una brevísima referencia a otro tema que mencionamos al hablar de Orígenes, y que

en verdad no alcanzó en Occidente la vigencia que sigue teniendo hasta hoy en las Iglesias greco-orientales: el tema de la "deificación" del hombre. Ya a fines del siglo San Ireneo, en el Prefacio del libro V de su tratado *Adversus haereses*, estampaba esta rotunda afirmación: "Dios se ha hecho hombre para que el hombre pueda hacerse Dios". Y después de él San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio de Nyssa, no vacilarán en usar el mismo lenguaje. Para ellos, la Encarnación es un descenso inefable de Dios hasta los últimos límites de nuestra miseria humana, y hasta la misma muerte, para abrir así al hombre el acceso a una vía de ascensión que lleva a las creaturas a la unión con la naturaleza divina, a la transformación en Dios: la vía descendente (*katábasis*) de la Persona del Verbo hecho carne, hace posible a las personas humanas una vía ascendente, nuestra *anábasis* en el Espíritu Santo. Ha sido precisa la humillación voluntaria, la *kenósis* redentora del Hijo de Dios, para que los hombres caídos pudieran cumplir su vocación, que no es otra que la deificación (*theósis*) del ser creado por la gracia increada

Como ya dijimos, el Occidente marcado por el lenguaje preciso de la juridicidad romana no se atrevió a conservar ese lenguaje por temor a caer en un monismo o un panteísmo, que no distinguiera suficientemente la creatura del Creador. En cambio en la Iglesia griega sí conservó su vigencia y se hace especialmente presente, en épocas ya más cercanas, en la teología mística de Gregorio Palamas, que fue arzobispo de Tesalónica a mediados del siglo XIV tras haber sido monje en el monte Athos. En su pensamiento hallamos también la teología negativa inspirada en el Pseudo-Dionisio o en Evagrio Pónico, y otra singular doctrina que distingue entre la *ousía* divina propiamente dicha, que sería incognoscible, y sus operaciones (*enérgeiai*) divinas que sí pueden ser conocidas. Esta doctrina reconoce antecedentes explícitos en San Juan Damasceno, que distingue entre la esencia o naturaleza (*ousía, fysis*) divina propiamente dicha, y lo que está en torno a esa esencia o naturaleza (*tà perì tèn fysin*) o sea las *manifestaciones* que sí pueden ser conocidas. Y, a su vez, el Damasceno puede invocar como antecedente a San Basilio: "Si bien las *enérgeiai* descienden hasta nosotros, la esencia queda absolutamente incognoscible" (*Ad Amphiloquium*). Empero, no obstante todo este respaldo patrístico, las doctrinas palamitas suscitaron en la Iglesia latina un violento rechazo debido

también en parte a que el Occidente —más racionalista y como ya señalamos más “jurídico”— quería además mantener una distinción más neta entre el campo de la teología dogmática y el de la mística.

Y ya que a propósito de este tema nos hemos vuelto a encontrar con Basilio de Cesárea, el hermano mayor de Gregorio de Nyssa, no podemos dejar de recordar —antes de cerrar este rápido e incompleto balance del aporte de los Padres greco-orientales a la espiritualidad de Occidente— que fue precisamente Basilio quien, en su propiedad familiar en Annesi a orillas del Ponto, dio comienzo a la *vida monástica* reuniendo a los solitarios y cenobitas en una comunidad organizada, para la que redactó la primera regla monástica, la célebre *Regla de San Basilio* que ha inspirado de ahí en más a tantas reglas religiosas en Occidente y que tuvo muy presente ese gigante espiritual que fue padre del monacato occidental, san Benito de Nursia, al fundar su Orden y escribir su Regla. Como también están presentes en la Regla de San Benito las enseñanzas de vida espiritual relativas a la lucha contra las pasiones, el discernimiento de espíritus, los engaños que acechan al monje, etc., que él encontró reunidas en los escritores del monaquismo oriental tales como la ya mencionada *Vida de San Antonio*, las colecciones de sentencias conocidas como *Apotegma Patrum* (que incluyen máximas del abad Doroteo, del abad Pacomio, de San Nilo y tantos más) y también en todo el tesoro de tradición patristica reunido en los escritos de Casiano. Por lo cual, si es verdad que el monaquismo benedictino es esplendor y gloria de Occidente, no es menos cierto que sus raíces se hunden en este rico suelo de la espiritualidad greco-oriental.

Para terminar, hemos de señalar un aporte que podríamos llamar contemporáneo —y ciertamente muy importante— del tesoro de esa tradición, a través de un camino no tan directo. Me refiero a la *Philokalia* griega, extensa selección de textos de toda esa rica tradición patristica compilada en el siglo XVIII por dos monjes de la Iglesia griega, Macario de Corinto y Nicodemo de la Santa Montaña, que fue publicada por primera vez en Venecia en 1792, pero no se difundió entonces en Occidente, sino que toda la edición fue para Grecia y el mundo eslavo. Su difusión en Occidente será tardía, y vendrá por una vía indirecta a partir de una traducción rusa abreviada, que era la que llevaba con-

sigo el protagonista de ese pequeño libro titulado *Diario de un peregrino ruso*, publicado en Rusia en el siglo pasado y que ha alcanzado en este siglo gran difusión en Occidente a través de versiones francesas e inglesas, que han suscitado gran interés porque ahí se hace conocer ese modo de oración que se llama "la oración de Jesús".

Como conclusión, creo que basta lo dicho para ver cuánto puede aprovechar a la espiritualidad de Occidente una "vuelta a las fuentes", un retomar contacto con los tesoros encerrados en los escritos espirituales de los Padres griegos y bizantinos; cuánto puede ayudar a la obra ecuménica, especialmente en lo que respecta a la Iglesia ortodoxa, un mayor y mejor conocimiento de este tesoro que nos es común con ella. Y, finalmente, cuántos tesoros auténticos tenemos para ofrecer, dentro de la más pura y legítima tradición cristiana, a esas juventudes que, decepcionadas en la sociedad de Occidente materialista y consumista, y ansiosas de una espiritualidad que buscan a tientas, van con toda buena fe a tratar de hallar en los *ashram* hindúes o en los lamasterios o monasterios budistas lo que bien podrían haber hallado en su propia casa si sus mayores, quienes tienen la responsabilidad de orientarlos, supieran sacar de sus cofres *nova et utera*, como el Evangelio lo exige.