

Hesychia y contemplación en Isaac el Sirio²

Introducción

La perla

«De la misma manera que un hombre fuerte domina su intelecto³ hasta que se acabe la acción, así la obra venerable de la *hesychia* es un puerto de misterios», escribe Isaac el Sirio⁴ en la *tercera carta enviada a alguien a quien amaba, donde enseña lo que se refiere al misterio de la hesychia*⁵.

¹ La Autora es especialista en temas de Patrología, Investigadora del «Centre National de la Recherche Scientifique» (París). *CuadMon* ya ha publicado otra contribución suya en el n° 107 (1993), pp. 479-508. Tradujo del francés Madre Isabel Guiroy, osb (Monasterio Ntra. Sra. del Paraná. Aldea María Luisa. Entre Ríos. Argentina). [En la transliteración de los vocablos griegos, habitualmente pero no siempre, la υ se escribe u (para facilitar la lectura a quien desconoce el griego) Por lo que respecta al tema de la traducción de *nous* por intelecto, como también al sentido y valor que hay que darle a este vocablo, que no es igual al que le atribuimos en nuestra lengua habitual, remitimos al lector a la nota 31 del presente artículo. No debe confundirse intelecto e intelectual con racional o circunscrito al ámbito de la inteligencia, sino más bien se refiere o tiene relación con lo espiritual, con la vida espiritual. *Nous* también podría traducirse por «espíritu». Nota del Editor].

² Cito la traducción francesa de ISAAC LE SYRIEN, *Oeuvres spirituelles* (=OS), traducción y notas de Jacques TOURAILLE, París 1981, corrigiendo simplemente la traducción de *nous*, pues en lugar de «inteligencia», yo traduzco «intelecto». No obstante cada vez daré una doble numeración de las *Homilias* de Isaac: en primer lugar la de la traducción francesa de J. TOURAILLE al texto griego impreso (*Theotokis*), y en segundo lugar, la numeración de la traducción americana de las *Homilias* (*The Ascetical homilies of Saint Isaac the Syrian* (=AH), traducida por el Monasterio de la Santa Transfiguración, Boston, Massachusetts, 1984) que sigue muy de cerca la numeración del antiguo texto griego y del texto siríaco occidental. La tabla de correspondencia entre los diferentes manuscritos o ediciones siríacas (2), griegas (2), rusa e inglesa está en ese libro en las páginas CXIII-CXV. Me he inspirado mucho en esta última traducción que, aunque sea una traducción del Isaac griego, establece en las notas una comparación con el texto

«De la misma manera que el piloto de una nave tiene los ojos fijos en las estrellas, así el monje, en su contemplación interior, a lo largo de su caminar, está atento a la meta que se ha fijado en su intelecto, el primer día en que se resolvió a entrar en el mar tan duro de la *hesychia* hasta que haya encontrado la perla por la que se sumergió en las profundidades insondables del mar».

Isaac toma esta imagen parabólica de la perla de los *Himnos sobre la perla* de Efrén, y de Santiago de Saroug⁶. En Efrén, son los apóstoles los que se lanzaron desnudos al mar para retirar la perla de Cristo⁷; en Isaac de Nínive, el que se sumerge es el monje; y la *hesychia* es al mismo tiempo «el mar tan duro» y el «puerto de los misterios».

siríaco. Es cierto que hay una coherencia del texto griego y otra del texto siríaco y que es preciso distinguir metodológicamente «Isaac el Sirio» e «Isaac de Nínive» pero con todo el lector occidental del texto griego es iluminado por algunos sondeos en el texto siríaco que le es permitido hacer.

Sobre la espiritualidad de Isaac de Nínive, ver: S. BROCK, «*St Isaac of Nineveh and Syriac spirituality*», «*St Isaac of Nineveh: some newly-discovered works*», «*St Isaac of Nineveh (St Isaac the Syrian)*» en: *Studies in Spirituality*, coll. *The Syrian churches Series*, Poona 1988, pp. 99-124.

³ Los términos siríacos «*hauna*» y «*mad'a*» han sido traducidos en griego por *nous*, en inglés por «intelecto». J. TOURAILLE traduce *nous* por «inteligencia» pero yo prefiero «intelecto». El término siríaco «*re'yana*» ha sido traducido en griego por *dianoia*, en inglés por «mind». J. TOURAILLE traduce *dianoia* por «reflexión» que yo mantengo.

El término siríaco «*tar'itha*» ha sido traducido en griego por *phronema*, en inglés por «thinking». J. TOURAILLE, en francés, por «pensamiento» que yo mantengo (cf. *The ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, Introduction p. CVIII).

⁴ 3e Lettre, OS, p. 459; AH, p. 319; Homily 65; AH, p. 319

⁵ Yo no traduzco el término griego «*hesychia*», que es la traducción del término siríaco «*shelya*» para resaltar, en el vocabulario mismo, la insistencia de Isaac en la vida hesicasta. Este término ha sido traducido en inglés por «stillness» (cf. *Ascetical Homilies*, Intr., p. CXI)

⁶ «El tema de la perla en una carta de Santiago de Saroug», *L'Orient Syrien* XII,3 (1967) 355-370.

⁷ ÉPHREN, «*Les Hymnes sur la perle*», *L'Orient Syrien* XII (1967) 129-149; traducción de F. Graffin retomada en *Prière Orientale des Églises*, t. IV: *Vigiles des dimanches*, Beyrouth 1975, p. 72.

«Estos son hombres desnudos que se sumergen para buscarte, oh perla,
Estos no son reyes que te han presentado a los hombres,
Estos son hombres desnudos,
Figura de los pobres, de los pecadores, de los galileos.
Sus lenguas te anunciaron

«El nadador se sumerge desnudo en el mar hasta que haya encontrado la perla. De la misma manera, el monje sabio atraviesa desnudo esta vida hasta que haya encontrado en sí mismo la perla, Jesucristo. Y cuando la ha encontrado, ya no busca poseer ninguna otra cosa más que ella. La perla se guarda en los tesoros. Y las delicias del monje se mantienen dentro de la *hesychia*»⁸.

La *hesychia* es el tesoro donde el monje guarda la perla que ha encontrado: Cristo.

La *hesychia* no es la meta: la perla es Cristo, pero ella es el tesoro que guarda la perla, y si el monje perdiera ese tesoro, perdería la perla. Pero ¿qué es la *hesychia*?

I. La *hesychia*

1. La *hesychia* es en primer lugar la renuncia al mundo y el reposo en Dios

«El alma que ama a Dios, encuentra en Dios solo su reposo. Comienza por liberarte de todo lazo exterior y podrás atar tu corazón a Dios. Porque es necesario desprenderse de la materia del mundo antes de unirse a Dios. Al niño de pecho se le da a comer pan sólo cuando ha sido destetado. Así, el hombre que desea abrirse a lo divino, debe en primer lugar desprenderse del mundo, como el niño de los brazos y de los senos de su madre»⁹.

Antes de entreabrir los pliegues de sus vestidos.
 Pobres, partieron a mostrar su riqueza en medio de los comerciantes
 Y en las narices de los hombres, te declararon remedio de vida.
 El que se ha sumergido sale del fondo del mar y vuelve a tomar sus vestidos,
 Tal como, de las aguas del lago, Simón Pedro, chorreando,
 Y, como de un vestido, los que creen en Ti
 De tu amor son revestidos».

⁸ ISAAC, *73e Discours*, OS, p. 371; *Homily 48*, AH, p. 231-232.

⁹ ISAAC, *23e Discours*, OS, p.15; *Homily 4*, AH, p. 29.

Isaac emplea una imagen maternal para expresar la necesidad del desapego del mundo para la unión con Dios. El hombre debe «desprenderse» de la tierra materna, como el niño de los senos de su madre, para abrirse a lo divino y reposar en él. Esta imagen tan original de la huida del mundo como destete, prosigue con la evocación del hambre del mundo, hambre de pan y de palabra. ¿Es preferible para el monje «saciar a los que tienen hambre en el mundo» con su enseñanza o permanecer, lejos del mundo, en la *hesychia*? La respuesta de Isaac establece un orden de preferencia:

«Prefiere apartarse de la creación en la *hesychia*, más que saciar a los que tienen hambre en el mundo... es mejor para ti tener el alma en paz en la armonía de la Trinidad que está en ti -quiero decir, el alma, el cuerpo y el espíritu¹⁰ - más que apaciguar a los que se destrozan por medio de tu enseñanza. Gregorio dice que es bueno estudiar la teología, pero que es mejor purificarse por amor a Dios. Es mejor hablar poco y tener verdaderamente el conocimiento y la experiencia, más que dejar correr con toda la fuerza de tu inteligencia, la enseñanza como un río.

Es más importante para ti aplicarte a levantar tu alma caída bajo las pasiones, llevando tus pensamientos a las cosas de Dios, que resucitar a los muertos»¹¹.

La *hesychia* es preferible a cualquier obra de beneficencia, como alimentar a los cuerpos o a los espíritus, y a cualquier obra de poder, como resucitar a los muertos. La fuerza de las comparaciones muestra la grandeza y la seriedad de la *hesychia*: la experiencia de las cosas de Dios está por encima de todo y exige que se le sacrifique todo.

a) De allí la necesidad de liberarse de todas las preocupaciones, lo cual es considerado por la gente del mundo como *despreocupación* con respecto al mundo:

«No debemos mezclar la obra de la *hesychia* con la preocupación por los demás -decía un anciano-. Que toda obra sea honrada en su orden propio, a fin de que nuestra vida no esté en la confusión. El que tiene

¹⁰ 1 Ts 5,25.

¹¹ ISAAC, *23e Discours*, OS, p. 154; *Homily 4*, AH, p.32.

la preocupación de muchas cosas, es esclavo de ellas. Pero el que abandonó todo y no se preocupa más que del estado de su alma, éste es el amigo de Dios»¹².

El monje que vive en la *hesychia* no puede, pues, ir al mismo tiempo por dos caminos: ocuparse de Dios y llevar otra preocupación en su corazón.

Pero los dos caminos son aquí la preocupación del mundo solamente por amor a Dios y la despreocupación del mundo por amor a Dios solo; una es la de la predicación del Evangelio y la otra, la de la *hesychia*:

«Una cosa es la obra del Evangelio y otra la acción de la *hesychia*. Si quieres conservar la *hesychia*, sé como los Querubines que no tienen ninguna preocupación de las cosas de esta vida. Y considera que no hay sobre la tierra nada más que tú y Dios, en Él que piensas, como te lo enseñaron los padres que vivieron antes que ti»¹³.

Imagen del monje-querubín que nos transmitió un *Apotegma* de *abba* Besarión¹⁴.

Isaac presenta como modelo del *hesycasmo* a *abba* Arsenio, quien por amor de Dios no iba al encuentro de nadie:

«Espérame, padre, dice un monje, porque por amor de Dios corro tras de ti». Pero el otro le respondió: «¡Y yo, por amor de Dios, huyó ante ti!»¹⁵.

E Isaac, luego de haber citado este apotegma, agrega:

«Otro, por amor de Dios, recibía durante el día a todos los extranjeros que venían a verlo y les hablaba. Pero Arseno, en lugar de esto, había escogido el silencio y la *hesychia*. Por eso, en medio del mar

¹² ISAAC, *79e Discours*, OS, p.389; *Homily 21*, AH, p.110.

¹³ ISAAC, *79e Discours*, OS, p. 391; *Homily 21*, AH, p.112.

¹⁴ *Abba* Besarión, a punto de morir, dice: «El monje debe ser como los querubines y los serafines: únicamente ojo.» *Paroles des Anciens. Apophtegmes des Pères du désert*, traducidos y presentados por J. C. GUY, París 1976, p. 45.

¹⁵ ISAAC, *79e Discours*, OS, p. 391; *Homily 21*, AH, p.112. Este apotegma no se encuentra en los *Apotegmas alfabéticos* de Arseno, pero otros apotegmas (ns. 1, 2, 7, 8, 13, 26, 37) traducen su deseo de huir de los hombres.

de la vida que pasa, hablaba con el Espíritu divino y bogaba con la mayor serenidad en la nave de la *hesychia*, tal como les fue revelado a los ascetas que preguntaban por él a Dios. Porque ésa es la condición de la *hesychia*: el silencio lejos de todo»¹⁶.

b) El *silencio* es el verdadero alejamiento del mundo porque, mientras los rumores del mundo no se hayan callado, el mundo está presente en el mismo desierto, y no se puede encontrar el silencio:

«Ama el silencio más que nada. Porque te permitirá dar fruto. La lengua es incapaz de explicarlo. Esforcémonos en primer lugar por callarnos. Es por medio del silencio que nacerá en nosotros lo que nos conducirá al silencio. Que Dios te conceda entonces sentir lo que nace del silencio. Si actúas así, no sabría decirte qué luz se elevará sobre ti»¹⁷.

Y nuevamente Isaac toma como ejemplo a *abba* Arsenio:

«Cuando se dijo que los padres y los hermanos vinieron a ver al maravilloso Arsenio y que éste los recibió en silencio y los despidió en silencio, no vayas a creer, oh hermano, que hizo eso por su sola voluntad. Se callaba porque se forzaba a ello desde el principio... La gracia le enseñó un camino: el silencio continuo.

De la ascesis del silencio, con el tiempo nace en el corazón un placer que obliga al cuerpo a permanecer pacientemente en la *hesychia*. Y nos vienen lágrimas abundantes. Al comienzo, en la pena, luego en el arrobamiento, el corazón siente entonces que discierne hasta el fondo de la contemplación maravillosa. Se afina y se hace como un niño. Y cuando se pone a orar, corren las lágrimas. Grande es el hombre que, en la paciencia de sus miembros, se ha habituado maravillosamente a no estar más que en el interior de su alma. Si pones en el platillo de una balanza todas las obras de la vida monástica, y en el otro el silencio, verás que éste último es más pesado»¹⁸.

¹⁶ ISAAC, *79e Discours*, OS, p. 392; *Homily 21*, AH, p. 112.

¹⁷ ISAAC, *34e Discours*, OS, p. 213; *Homily 64*, AH, p. 310.

¹⁸ ISAAC, *34e Discours*, OS, p. 213; *Homily 64*, AH, p. 310.

La ascesis del silencio toca al hombre entero en su cuerpo, su corazón y su alma:

- placer del cuerpo
- lágrimas abundantes
- discernimiento de la contemplación y afinamiento del corazón
- vida en el interior del alma.

Esta es la finalidad del reposo en la soledad, el silencio y la oración incesante.

El silencio con los hombres abre al coloquio del alma con el Espíritu divino¹⁹ y con Cristo:

«El que ama conversar con Cristo, ama estar solo. Pero al que le gusta estar con muchos otros, es amigo de este mundo»²⁰.

Repliegue y despreocupación con respecto al mundo, silencio; a estas condiciones hay que agregar aún la *hesychia*, el ayuno y las viglias.

c) El ayuno

Resumiendo su experiencia, Isaac dice:

«He recogido en mí la experiencia de tantos años, y en la prueba y por la gracia de Dios, aprendí lo siguiente: dos modos constituyen el fundamento de todos los bienes, el recuerdo del alma fuera de la cautividad que le impone el enemigo, y la vía que conduce a la luz y la vida: recogerse en un solo lugar y ayunar siempre.

Es decir, plegarse uno mismo con sabiduría y prudencia a la regla de la temperancia y de la inmovilidad, en la búsqueda y la meditación continua de Dios.

Así se alcanza la sumisión de los sentidos.

Así se adquiere la vigilante sobriedad del intelecto.

Así se apaciguan las pasiones salvajes que se levantan en el cuerpo.

Así nos viene la dulzura de los pensamientos.

¹⁹ Cf. Arseno, ISAAC, *79e Discours*, OS, p. 392; *Homily 21*, AH, p. 112.

²⁰ ISAAC, *34e Discours*, OS, p. 215 ; *Homily 64*, AH, p. 316.

Así la reflexión se hace luminosa.

Así se puede concebir lo que hay de más alto y de más fino.

... Así se ve con agudeza y penetración las cosas que están lejos...

Para decirlo todo en una palabra, así se llega a la libertad del hombre verdadero, al gozo del alma y a la resurrección con Cristo en su Reino»²¹.

Todo el hombre, en su cuerpo y su alma, su intelecto, sus pensamientos y su reflexión, es transformado por el ayuno continuo y el recogimiento en un solo lugar, condiciones de tantos beneficios.

De allí el mandato final:

«No abandonemos el lugar de nuestra *hesychia*. No busquemos pretextos y medios para salir del desierto»²².

Y la bienaventuranza del *hesycasta*:

«Bienaventurado el hombre que, por Dios, persevera en la *hesychia* y come solo su pan»²³.

d) La vigilia

Otra condición de la *hesychia* es la vigilia:

«La *hesychia* continua apegada a la lectura, la alimentación moderada y la vigilia nocturna, despiertan la reflexión y le permiten maravillarse de las cosas, si no sucede nada que disipe la *hesychia*. Los pensamientos que vienen entonces por sí mismos a los *hesycastas* transforman entonces sin más sus dos ojos en fuentes bautismales, donde corren las lágrimas que bañan en abundancia sus mejillas»²⁴.

La calma de la noche es propicia a la calma del alma que está totalmente vuelta hacia Dios, en la oración recogida y la salmodia prolongada. La vigilia nocturna es verdaderamente una obra angélica -¿Acaso la

²¹ ISAAC, *26e Discours*, OS, pp. 169-170; *Homily 40*, AH, pp. 197-198.

²² ISAAC, *26e Discours*, OS, p. 173; *Homily 40*, AH, p. 200.

²³ ISAAC, *43e Discours*, OS, p. 249; *Homily 15*, AH, p. 89.

²⁴ ISAAC, *29e Discours*, OS, p. 187; *Homily 20*, AH, p. 104.

32 tradición siríaca no nombra a los ángeles, los «Vigilantes»?- y los que velan en la oración sacan mucho fruto de ella:

«Es imposible que los que no cesan de velar así no reciban grandes carismas de Dios, por su sobriedad, por la vigilancia de su corazón y por la consagración de sus pensamientos. El alma que se esfuerza por vivir así la vigilia nocturna y que se distingue en ello, tendrá los ojos de los Querubines. No cesará de ver el cielo»²⁵.

Hay, pues, condiciones y frutos de la *hesychia*. Estas condiciones están definidas en primer lugar por una conducta corporal -el término siríaco *dábbârâ* significa una «manera de vivir», una «regla»-, pero también por estados psíquicos y espirituales.

2. La *hesychia*, la consolación y la desolación

«El que ha decidido vivir en la *hesychia* -dice Isaac- que se reglamente a sí mismo y que pase el resto de sus días en la cultura y el orden de la *hesychia*»²⁶.

Ahora bien, prosigue Isaac, la *hesychia* implica tiempos de desolación y tiempos de consolación.

-Los tiempos de desolación son análogos a las brumas que ascienden de la tierra y oscurecen los rayos solares, como «perturbada la luz de la gracia por las nubes de las pasiones que la cubren con su sombra»,

-y los tiempos de consolación, análogos a «los rayos de sol (que) desprenden la faz de la tierra de las tinieblas que llenan el aire. Así puede la oración disipar y arrojar lejos del alma las nubes de las pasiones e iluminar el *intelecto* con la luz del gozo y de la consolación»²⁷.

La entrada en el orden de la *hesychia* es la entrada en un juego de luces y sombras, por no decir de tinieblas, donde el discernimiento, es decir la separación (la *krisis* joánica), está hecha de oración.

²⁵ ISAAC, *29e Discours*, OS, p. 184; *Homily 20*, AH, p.101.

²⁶ ISAAC, *14e Discours*, OS, p. 114; *Homily 13*, AH, p.81.

²⁷ ISAAC, *14e Discours*, OS, p. 114; *Homily 13*, AH, p.81.

Hay una relación recíproca entre la *hesychia* y la oración:

«La anacoresis precede a la oración. Pero es la oración la que permite la anacoresis. Y nosotros oramos para adquirir el amor de Dios. Porque encontramos en la oración las causas que nos hacen amar a Dios»²⁸.

La iluminación del intelecto, el amor de Dios, todo está aquí.

3. Finalmente, la *hesychia* en grados

Estos grados son las lágrimas, la paz de los pensamientos, el reposo, la contemplación de los misterios, la revelación del Espíritu y la maduración del «fruto del Espíritu»:

«El que en la verdad y la exactitud ha encontrado el sentido de estos modos, lo ha encontrado por la *hesychia*. Porque en dos años o más, sus ojos se han vuelto como una fuente de agua. Luego entra en la paz de los pensamientos, entra en ese reposo del que habló san Pablo, tanto cuanto la naturaleza puede llevarlo parcialmente. Finalmente, en el reposo apacible, el intelecto comienza a contemplar los misterios. *Entonces* el Espíritu Santo viene a revelar lo celestial. Dios permanece en él y madura el fruto del Espíritu. *Desde ese momento*, siente que la naturaleza interior recibe el cambio que vendrá en la renovación de todas las cosas, todavía oscuramente y como en enigma»²⁹.

El recogimiento en un lugar, la paz de los pensamientos, el reposo apacible del intelecto: triple *hesychia* del cuerpo, de los pensamientos y del intelecto.

Es «entonces», en ese reposo apacible, cuando viene el Espíritu Santo.

La venida del Espíritu Santo en la contemplación de los misterios por el intelecto, revela lo celeste y madura el fruto del Espíritu.

²⁸ ISAAC, *35e Discours*, OS, p. 219; *Homily 63*.

²⁹ ISAAC, *15e Discours*, OS, p. 116; *Homily 14*, AH, p.83.

«Desde ese momento», el *hesycasta* siente «todavía oscuramente y como en enigma», el cambio de todas las cosas.

«Entonces»... «Desde ese momento»: el momento de la venida del Espíritu o de la manifestación de «la energía» o del «poder» del Espíritu -como en la *epíclesis*- marca la irrupción del Espíritu en la contemplación de los misterios y su dominio sobre su naturaleza interior.

Tocamos aquí el segundo punto anunciado: la *contemplación*.

La contemplación llega al final de toda una purificación del cuerpo, del alma y del intelecto. Es la obra del Espíritu.

Hemos visto en un primer momento, cómo la *hesychia* es el lugar de la contemplación. No hay contemplación más que donde hay paz. La paz nace de la soledad, del silencio y de la simplicidad.

Es en el reposo apacible donde el intelecto se abre a la contemplación de los misterios o a la «visión» de los misterios³⁰.

Porque el intelecto es el vidente, no el corazón³¹. El corazón es la raíz del árbol, el intelecto una de sus ramas, es decir, uno de los sentidos del alma. La purificación del corazón es más profunda y más durable, pero la pureza del intelecto es la condición de su visión, de la agudeza de su mirada.

La contemplación -o más bien la visión- es el estadio último de la vida espiritual, y querría definirla en este doble pasaje:

- 1- de la acción a la contemplación en la crucifixión del intelecto (*nous*),
- 2- y de la oración pura a la contemplación, en el pasmo, el deslumbramiento o el éxtasis del intelecto (*nous*).

Estos dos grados de la vida espiritual corresponden a dos estados del intelecto (*nous*).

³⁰ Sobre la *theoria*, ver nota 33.

³¹ La relación del corazón y del intelecto, el *83e Discours*, en esta imagen del árbol, es aquella del «corazón - raíz» y del intelecto que es una de las «ramas» del árbol o uno de los «sentidos del alma»: «Una es la pureza del intelecto y otra la del corazón. El intelecto es uno de los sentidos del alma, pero el corazón contiene y gobierna los sentidos desde el interior. Es la raíz. Si la raíz es santa, los brazos son santos. Dicho de otra forma, si el corazón es puro, es claro que todos los sentidos son puros» (*833 Discours*, OS, p. 409; *Homily 3*, AH, p. 21). Este pasaje nos muestra la relación del intelecto con el corazón, en Isaac: el corazón es más fundamental, es la raíz; pero es también el que dirige o gobierna «desde el interior» todos los sentidos del alma. Es el director principal (*to hegemonikon*) del alma, al igual que para Orígenes.

- 1- Regreso a la naturaleza primera del intelecto (*nous*), a su pureza y su simplicidad
- 2- Y deslumbramiento del intelecto (*nous*) por el Espíritu Santo.

El estudio de estos dos puntos nos permitirá definir la doctrina de Isaac sobre la naturaleza del intelecto (*nous*) y su relación con el Espíritu Santo, y comparar su doctrina con la de sus predecesores, en especial Isafas de Escete, Evagrio y Dionisio³².

II. Paso de la acción a la contemplación³³

La crucifixión del intelecto

Hay dos discursos de Isaac sobre la acción y la contemplación: los discursos 30 y 16. En el XXXº *Discurso*, Isaac insiste más en la pureza del intelecto, en el XVIº *Discurso*, en la humildad.

Veamos primero uno y después el otro.

³² No he estudiado a Macario, habiendo desarrollado antes la cuestión de la pureza o de la simplicidad del intelecto como también aquella de las relaciones del intelecto con el Espíritu Santo.

³³ El término *theoria* fue simplemente transliterado en las traducciones siríacas de los textos griegos. Isaac utiliza muchas veces el vocablo transliterado *theoria*, en sus *Homilias*, añadiendo una explicación. *Theoria* significa «visión del espíritu», dice él, a propósito del pasaje de la oración a la «contemplación»: «Cuando el Espíritu Santo se inclina sobre ellos, los encuentran siempre en estado de oración. Y los lleva de ese estado a la contemplación que se llama visión espiritual» (85ème *Discours*, OS, p. 438; *Hom.* 37, AH, p. 183). O también: la *theoria* es «la percepción de los misterios divinos que están ocultos en las cosas y las causas» (30ème *Discours*, OS, p. 192; *Hom.* 2, AH, p. 14: «Divine vision is the perception of divine mysteries which are hidden in things and causes»).

El traductor de las *Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian* dice en la *Introducción* (pp. CX-CXI) que tradujo *theoria* por las palabras «visión divina», «visión» y *theoria*, pero no por «contemplación» que connota en nuestros días un «ejercicio espiritual practicado en Occidente», mientras que esta palabra indica, en Isaac, la obra del Espíritu Santo que revela al intelecto los misterios divinos que permanecen ocultos a la razón humana.

He querido, sin embargo, conservar la traducción clásica de *theoria* por «contemplación», pues la oposición «acción-contemplación», implica una tradición de reflexión espiritual que sería menos aparente en otra traducción. Pero hay que precisar el sentido del término «contemplación», diciendo que no es un ejercicio espiritual, sino una «visión» del intelecto movido por el Espíritu Santo. La *theoria* implica inmediatamente, para Isaac, la *pasividad del intelecto*.

«La cruz en nosotros tiene dos efectos, así como es doble nuestra naturaleza. Primero nos lleva a soportar las aflicciones de la carne que nos vienen del ardor del alma. Es lo que se denomina acción. A continuación nos conduce a la obra más delicada del intelecto, a la relación divina, a la permanencia de la oración y, seguidamente, a que se realice en nosotros el deseo del alma y que se denomina contemplación.

La acción purifica la parte sensible del alma bajo la fuerza del fervor. La contemplación purifica la energía del amor, que es el deseo natural, y la parte del alma dotada de intelecto»³⁴.

En su «psicología» Isaac distingue dos «partes del alma»³⁵:

- la parte sensible
- y la parte dotada de intelecto.

Existe también «la energía del amor que es el deseo natural», que no parece ser una «parte del alma».

Las dos partes diferentes del alma, la «parte sensible» y la «parte dotada de intelecto» son purificadas, una por la acción y la otra por la contemplación. Pero lo que hay que destacar es que el *eros*, es decir el «deseo natural» también es purificado por la contemplación.

Hay que mantener un orden en esas dos purificaciones que son sucesivas:

«Quien antes de haberse ejercitado perfectamente en la primera parte, pasa a la segunda por amor del placer que ella dispensa, por no decir por inercia, ve venir sobre él la cólera, porque no ha curado primero la enfermedad de los pensamientos asumiendo en la paciencia el ultraje de la cruz. Ha osado imaginarse en su *intelecto* la gloria de la cruz. Le ocurre lo que ya han dicho los santos: si el *intelecto* quiere subir a la cruz antes de haber pacificado los sentidos y de haberlos curado de la enfermedad, atrae sobre sí la cólera de Dios.

³⁴ ISAAC, *30e Discours*, OS, p. 191; *Homily 2*, AH, p. 13.

³⁵ ISAAC, *13e Discours*, OS, p. 112; *Homily 19*, AH, p. 99. Ver ISAAC, *83e Discours*, OS, p. 409; *Homily 3*, AH, p.21.

Lo que provoca la cólera no es la elevación de la cruz a lo largo de la primera parte -la paciencia en los tormentos, es decir la crucifixión de la carne- sino el hecho de elevarse en la contemplación, a lo largo de la segunda parte, después de la curación del alma. Aquel cuya reflexión está manchada por las pasiones de la infamia y que se apresura imaginando en sí mismo pensamientos divinos, se expone al castigo, porque no ha purificado primero el *intelecto* en las aflicciones, ni sometido los deseos de la carne»³⁶.

La primera purificación supone la pacificación de los sentidos e igualmente la curación de la enfermedad de los pensamientos. Engloba al mundo de las pasiones que Isaac llama «el mundo».

«El mundo constituye, con referencia a la contemplación, el nombre global que designa a todas las pasiones singulares... Donde cesan las pasiones, el mundo se detiene»³⁷.

La purificación por la acción finaliza en la *apatheia*³⁸, que es también la muerte al mundo.

Y sólo cuando ha alcanzado la *apatheia*, el intelecto puede subir a la cruz, si no se atraería la cólera divina:

Ese texto se vuelve a encontrar en la serie de *apotegmas del Logos* 8 de los *Textos ascéticos* de Isaías de Escete:

«Si el intelecto quiere subir a la cruz antes de que los sentidos hayan dejado de estar enfermos, la cólera de Dios viene sobre él, porque ha emprendido una obra que está por encima de sus condiciones, sin haber curado sus sentidos»³⁹.

³⁶ ISAAC, *30e Discours*, OS, pp. 191-192; *Homily 2*, AH, p. 13.

³⁷ ISAAC, *30e Discours*, OS, p. 193; *Homily 2*, AH, p. 14.

³⁸ ISAAC, *81e Discours*, OS, p. 399 (*apatheia*); *Homily 71*, AH, p.347.

³⁹ «Si las manchas (*souillures*) están activas en ti, si consientes y si favoreces lo que las hace nacer, sin que te aflijas con un corazón apenado, es *contra la naturaleza de Adán*. Si tu corazón ha vencido verdaderamente el pecado y se ha alejado de lo que lo hace nacer, y si colocas delante de ti el castigo, sabiendo que tu defensor habita contigo, si no lo entristeces en nada, sino que lloras delante de él diciendo: «Eres tú quien tiene la misericordia para redimirme, Señor mío, yo soy incapaz de escapar de las manos del enemigo sin tu ayuda», y si cuidas tu corazón para no afligir a aquél que te ha instruido según Dios, es *según la naturaleza de Jesús*, y él te guardará de todo mal» (*Abbé Isaïe*,

Isaías distingue *dos etapas en la vida de Jesús* que van a ser el tipo de las *dos etapas de la vida espiritual*, primero la curación de las enfermedades y, a continuación, la subida a la cruz:

«Si Nuestro Señor Jesucristo no hubiera curado primero todas las pasiones del hombre por quien vino, no habría subido a la cruz. En efecto, antes de que el Señor viniera en la carne, el hombre estaba sometido a la muerte por todo lo que es *contra natura*. Cuando vino entre nosotros, resucitó *al hombre nuevo* libre de toda enfermedad. Entonces subió a la cruz» (*Logos 8, 55*).

La primera etapa de la vida espiritual que corresponde a la primera parte de la vida de Jesús, es la pacificación de los sentidos y la curación de las enfermedades de los pensamientos «asumiendo en la paciencia el ultraje de la cruz».

1. En primer lugar la *pacificación*:

«Pacifícate a ti mismo, y el cielo y la tierra te colmarán de paz. Esfuérzate por entrar en el tesoro de tu corazón y verás ese tesoro del cielo, porque el uno y el otro son el mismo tesoro. Al entrar en uno, contemplas los dos. La escala de ese Reino está en ti, oculta en tu alma. Sumido en ti mismo, vas a descubrir el pecado, y desde allí encontrarás los grados por los cuales podrás elevarte»⁴⁰.

El descubrimiento de «la escala del reino» y del pecado son la misma cosa, porque es preciso conocer el propio pecado para elevarse en los «grados» de la escala santa. Por eso es preciso «sumirse» (o sumergirse) en sí mismo para conocer el propio pecado antes de elevarse por los grados de la escala santa.

2. Igualmente, la *curación* supone el conocimiento de la enfermedad, es decir el discernimiento y la confesión del mal: «Quien está enfermo y conoce su enfermedad debe pedir para sí la curación. Quien recono-

Recueil Ascétique, logos 8, 68 bis, p. 104, coll. *Spiritualité Orientale*, n° 7 bis, Abbaye de Bellefontaine, 31985. La influencia de Isaías de Escete sobre Isaac de Nínive se dio a través de las versiones siríacas de Isaías: cf. R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Asceticon syriaque d'abba Isaïe*, CSCO 289-290 y 393-394, Louvain 1968.

⁴⁰ ISAAC, *30e Discours*, OS, p. 189; *Homily 2*, AH, p. 11.

ce su sufrimiento está cerca de su curación y fácilmente la encuentra»⁴¹, dice más arriba.

Existe el peligro de querer elevarse a la contemplación sin haber alcanzado la pureza por la lucha contra las pasiones.

Para ilustrar ese peligro, Isaac toma dos ejemplos, el mito platónico de la fijación del sol: «Si la pupila del ojo de tu alma no es pura, no tengas la audacia de mirar la esfera del sol para no perder hasta la poca luz que hay en ti»⁴²; y la parábola evangélica⁴³ del invitado a las bodas que fue arrojado al infierno por haber tenido «la impudicia de ir a las bodas con vestidos manchados»⁴⁴.

3. Si la enfermedad de los pensamientos es lo que es contra natura, la *pureza* es la primera naturaleza.

A la pregunta «¿Qué es la pureza? ¿Cuáles son las condiciones para adquirirla?», Isaac responde:

«La pureza es el olvido de los modos del conocimiento de las cosas que son *contra natura* y que la naturaleza descubre en el mundo. Esa es la condición para liberarse de ellos y volver a encontrar a la naturaleza fuera de ellos: que el hombre regrese a la primera *simplicidad* de su naturaleza⁴⁵, a su inocencia original, que llegue a ser como un niño, sin tener sin embargo los defectos del niño»⁴⁶.

Aquí hay que distinguir dos términos: pureza (*dakyutâ*) y simplicidad (*shaphyutâ*)⁴⁷. La simplicidad es a la vez la *integridad* original de la naturaleza y la *limpidez* de la mirada.

a) A esta *integridad de la naturaleza adámica*, a esta inocencia del niño, vuelve el asceta al término de su ascesis.

⁴¹ ISAAC, *30e Discours*, OS, p. 188; *Homily 2*, AH, p. 10.

⁴² ISAAC, *30e Discours*, OS, p. 192; *Homily 2*, AH, p.13.

⁴³ Mt 22,11.

⁴⁴ ISAAC, *30e Discours*, OS, p. 192; *Homily 2*, AH, p.14.

⁴⁵ Sobre el sentido de la palabra «naturaleza» (*kyânâ*), ver I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, OCA 176, Roma 1966, *Les Orientaux connaissent-ils les nuits...?*, pp. 123-124.

⁴⁶ ISAAC, *85e Discours*, OS, p. 431; *Homily 37*, AH, p. 177.

⁴⁷ Nota sobre la noción de simplicidad: Y. DE ANDIA, art. *Simplicité. I. Ecriture et premiers Pères*, en *Dict. spir.*, t. 13, Paris, 1989, cols. 892-903.

«Otro padre, dice Isaac, había igualmente alcanzado este estado de simplicidad y de integridad; él había llegado a ser casi como un pequeño, y olvidaba las cosas del mundo...»⁴⁸.

Todo el *Discurso XIX* intitulado «Sobre la fe y la humildad» es un discurso sobre la infancia espiritual, porque el camino de la *hesychia* es el camino de la infancia espiritual, para Isaac. Pero esta actitud no es únicamente moral. Se fundamenta en la idea -me atrevería a decir teológica- de la simplicidad de la *naturaleza* original.

«¿Quieres descubrir lo que da la vida? Marcha por el camino de la simplicidad. No pretendas conocer nada delante de Dios. La fe sigue la simplicidad... Acércate a Dios con un corazón de niño. Camina delante de Él para recibir esa solicitud con la cual los padres velan por sus niños pequeñitos. Se ha dicho «El Señor cuida a los pequeños»⁴⁹.

La conversión es el paso de la multiplicidad de pensamientos a la «simplicidad del intelecto»:

«Mientras el intelecto no se ha liberado de los numerosos pensamientos, mientras no ha alcanzado la *simplicidad de la pureza*, él no puede sentir el conocimiento espiritual»⁵⁰.

La conversión, el retorno a la simplicidad del intelecto, la infancia espiritual y la entrada en el Reino, no son más que una sola cosa.

*Si no se convierten, si no se hacen como niños, no pueden entrar en el Reino de Dios*⁵¹.

«Sin embargo la mayoría de los hombres no llega a esta simplicidad⁵². Cada hombre que cumple todas las condiciones para caminar

⁴⁸ ISAAC, *85e Discours*, OS, p. 431; *Homily 37*, AH, p. 177.

⁴⁹ ISAAC, *19e Discours*, OS, p. 128; *Homily 72*, AH, p.351.

⁵⁰ ISAAC, *19e Discours*, OS, p. 130; *Homily 72*, AH, p.353, nota 9: «Syriac *liinpid* purity. The Greek, however, may be the correct reading, since in Syriac the word simplicity resembles *limpid* purity» (El siríaco: límpida pureza. Sin embargo, el griego parece presentar la lectura correcta, debido a que en sirio la palabra simplicidad se asemeja a límpida pureza).

⁵¹ *Mt 18,3*.

⁵² ISAAC, *44e Discours*, OS, p. 250; *Homily 32*.

hacia Dios, abre ante sí la puerta del Reino de los cielos. Pero nadie puede recibir este conocimiento espiritual si no retorna, si no se vuelve como niño»⁵³.

Pero la «simplicidad del intelecto» es también «pureza del corazón». Isaac dice siempre en el *Discurso XIX*:

«Si llegas a la pureza de corazón por la fe, oh hijo mío, esa pureza te da la *hesychia* lejos de los hombres, y si olvidas el conocimiento de este mundo al punto de dejar de sentirlo, el conocimiento espiritual aparecerá *de repente* ante ti sin que hayas hecho nada para buscarlo»⁵⁴.

Este conocimiento espiritual consiste en «sentir las delicias del mundo por venir»⁵⁵; es una «gracia»⁵⁶:

«La pureza de los pensamientos, dice Isaac, tiene su fuente en las penas y la vigilancia. De la pureza de los pensamientos nace la luz del corazón».

Sólo después de haber purificado el *nous* de todas las enfermedades de los pensamientos, es decir de las pasiones, puede querer «subir a la cruz». Es el momento de la contemplación que concierne a la obra más delicada del intelecto en su relación con Dios, su permanencia o su fijación en la oración -es ésa la fijación sobre la cruz- y el cumplimiento del deseo del alma en «la ternura del recogimiento» y «la alegría».

b) El término *shapyûta* tiene también el sentido de «limpidez»⁵⁷.

La limpidez de la mirada del intelecto es lo que permite la contemplación.

* * *

⁵³ ISAAC, *19e Discours*, OS, p. 130; *Homily 72*, AH, p. 353.

⁵⁴ ISAAC, *19e Discours*, OS, p. 131; *Homily 72*, AH, p. 353.

⁵⁵ ISAAC, *19e Discours*, OS, p. 130; *Homily 72*, AH, p. 354.

⁵⁶ ISAAC, *19e Discours*, OS, p. 131; *Homily 72*, AH, p. 353. *30e Discours*, p. 192; *Homily 2*, p. 14.

⁵⁷ Sobre la noción de «limpidez»: G. BUNGE, «*Le lieu de la limpidité*». *A propos d'un apophtegme énigmatique*, *Budge II*, 494, en *Irenikon* 55 (1982, 1), pp. 7-18.

El paso de la acción a la contemplación sólo es posible, pues, luego de la curación de la enfermedad de los pensamientos (*phronema*), la iluminación de la reflexión (*dianoia*) y la triple purificación del cuerpo, del alma y del intelecto (*nous*).

Hay tres purificaciones:

1. «La purificación del cuerpo es la santidad liberada de las manchas de la carne.
2. La purificación del alma es la liberación de las pasiones secretas que se declaran en los pensamientos.
3. La purificación del intelecto se da en la revelación de los misterios. Porque se purifica de todo lo que, en todo su espesor, está sometido a la sensación. Los niños pequeños tienen el *cuerpo casto*, el *alma impasible*, pero no se dice que ellos tienen el *intelecto puro*. Porque *la pureza del intelecto es la perfección...* Que nuestro Dios nos haga dignos de contemplarlo siempre en la *desnudez del intelecto*, y después directamente por los siglos de los siglos. Amén»⁵⁸.

Por lo que se refiere a la simplicidad, la misma está relacionada con el espíritu de infancia, que no es un espíritu infantil: el niño pequeño tiene un cuerpo casto, un alma impasible, pero su intelecto no es puro.

La *infancia espiritual* coincide con la *crucifixión del nous*. Es necesario meditar mucho sobre esta coincidencia entre la crucifixión del *nous*, la simplicidad, la infancia espiritual y la contemplación.

Es preciso subir a la cruz para volver a la pureza adámica, a la simplicidad del intelecto, a la infancia espiritual y, en esta «limpidez», «simplicidad» o «desnudez» del intelecto, contemplar los misterios. Ese es el camino de la contemplación. Pero esta purificación del intelecto y del corazón no se hace sin humildad.

2) La humildad:

a) Discurso XVI

Oración:

«Hazme digno, Señor, de conocerte y de amarte, pero no por ese conocimiento que se adquiere estudiando y dispersando el intelecto.

⁵⁸ ISAAC, *17e Discours*, OS, pp. 122-123; *Homily 43*, AH, pp. 215-216.

Hazme digno de ese conocimiento por el cual el intelecto, mirándote, glorifica tu naturaleza en la contemplación que quita de los pensamientos la sensación del mundo.

Hazme digno de elevarme sin considerar más la voluntad que engendra imaginaciones, y de verte por la fuerza del vínculo de la cruz, en el segundo tiempo de la *crucifixión del intelecto* que *reposa* con toda libertad lejos de la actividad de los pensamientos contemplándote continuamente *por encima de la naturaleza*.

Aumenta en mí tu *caridad*, para que fuera de este mundo, siga tu amor.

Concédeme comprender tu *humildad* con la que has vivido en el mundo permaneciendo en la carne que has llevado, que has recibido de nuestros propios miembros por medio de la santa Virgen. Haz que acordándome de Ti sin descanso y sin olvidar jamás, pueda *asumir con placer la humildad de mi naturaleza*»⁵⁹.

Dos expresiones resumen los dos movimientos de la oración:

1. Un movimiento de elevación: «Hazme digno de *elevarme...* y de verte por la fuerza del vínculo de la cruz... contemplándote *por encima de la naturaleza*».

2. Un movimiento de abajamiento: «Que pueda *asumir con placer la humildad de mi naturaleza*».

Movimiento de elevación en la oración.

Movimiento de abajamiento en la humildad.

Estos dos movimientos de elevación y de abajamiento pueden ser considerados desde el punto de vista ascético, pero también dicen algo sobre la naturaleza misma del hombre o del intelecto, y es esta indicación sobre la «naturaleza» lo que yo quiero ante todo destacar.

1) La contemplación se hace «por encima de la naturaleza». Esto parece ser algo evidente dado que Dios está más allá de la naturaleza humana, más allá de todo lo creado.

Pero al mismo tiempo la «*elevatio mentis ad Deum*» en la oración puede ser traducida de diferentes maneras, de las cuales una es el éxtasis.

Me parece que en este punto, Isaac es más dionisiano que evagriano.

⁵⁹ ISAAC, *16e Discours*, OS, p. 118; *Homily 36*, AH, p.161.

2) Por otra parte, la elevación del alma en la contemplación es simétrica a su abajamiento en la humildad. En este punto quiero detenerme ahora.

Cuanto más el alma se humille delante de Dios, tanto más descubrirá la bajeza, es decir, la verdad de su naturaleza.

«Hay dos maneras de subir a la cruz, prosigue Isaac. Una es la crucifixión del cuerpo. La otra nos eleva por la contemplación. La primera proviene de la liberación de las pasiones. La segunda nos es dada por la energía de las obras del Espíritu. Porque el intelecto no se somete como tal si el cuerpo no le está sometido. El reino del intelecto es la crucifixión del cuerpo. El intelecto no se somete a Dios si la libertad no se somete a la razón»⁶⁰.

Doble sumisión o subordinación, como en *1 Co 15*, del cuerpo al intelecto y del intelecto a Dios.

1. El cuerpo está sometido al intelecto cuando las pasiones están sometidas a la razón: ésa es la crucifixión del cuerpo. El intelecto reina entonces sobre el cuerpo que es su «reino».

2. El intelecto está sometido a Dios cuando la libertad está sometida a la razón. Esta sumisión del intelecto a Dios es al mismo tiempo una sumisión del universo al intelecto:

«Aquel que se ha sometido a Dios no está lejos de someter a sí el universo. A quien se conoce a sí mismo se le concede el conocimiento de todo. Porque conocerse a sí mismo es el cumplimiento del conocimiento del universo. Por la sumisión de tu alma, todo se somete a ti. A partir del momento en que la humildad reina en tu conducta, tu alma te está sometida, y con ella, todo te será sometido porque Dios hace nacer en tu corazón la paz.

Por el contrario, si vives fuera de la humildad, estarás siempre perseguido no solamente por las pasiones, sino por los acontecimientos. En verdad, Señor, si no nos humillamos nosotros mismos, eres Tú quien no cesarás de conducirnos a la humildad. La verdadera humildad engendra el conocimiento»⁶¹.

⁶⁰ ISAAC, *16e Discours*, OS, p.118; *Homily 36*, AH, p.161.

⁶¹ ISAAC, *16e Discours*, OS, pp. 118-119; *Homily 36*, AH, p.162.

Retengamos el encadenamiento de los pensamientos: la crucifixión del intelecto es la sumisión de la libertad a la razón o del intelecto a Dios. Ahora bien, esta sumisión no puede hacerse sin un conocimiento de sí -volvemos a encontrar el estribillo cristiano del «Conócete a ti mismo»- que supone en sí mismo la humildad. La humildad es la condición del conocimiento de nuestra naturaleza humana, pero, es, igualmente, el conocimiento, en Cristo, de la condescendencia divina.

b) *Discurso XX*

«La humildad es el ornato de la Divinidad. El Verbo al hacerse hombre se ha revestido de ella. Por ella, vivió con nosotros en nuestro cuerpo. Y quienquiera que se ha envuelto de ella, se ha hecho en verdad parecido a Aquel que ha descendido de su altura y ha recubierto, por la humildad, su grandeza y su gloria, para que al verlo, la creación no sea consumida»⁶².

La humildad es lo propio de nuestra condición humana, hecha de un poco de tierra, *humus*, pero ella sólo llega a ser una virtud y una virtud divina cuando el Verbo reviste nuestra humanidad. Movimiento a la vez de *kénosis* de Cristo y de velación de la gloria de Dios quien permanece oculto en su misma revelación «para que la creación no sea consumida».

Ahora bien, porque la humildad es ante todo una virtud crística, es la virtud cristiana por excelencia, la virtud de los discípulos de Cristo. Aquel que se ha revestido de humildad:

«Se ha revestido del mismo Cristo, porque ha deseado llevar en su hombre interior la misma humildad con la que Cristo se ha revelado a su creación y ha vivido en ella, así como se revela ahora a sus servidores. Y en lugar de la vestimenta del honor y de la gloria exteriores, Él se ha adornado de esta humildad. Por eso la creación, en la razón y el silencio del Maestro, cuando ve a un hombre revestido con esa semejanza, lo reverencia y lo honra como a su Maestro a quien ella ha visto vivir en ella revestido de humildad»⁶³.

⁶² ISAAC, *20e Discours*, OS, p. 137; *Homily 77*, AH, p. 381.

⁶³ ISAAC, *20e Discours*, OS, p. 138; *Homily 77*, AH, p. 382.

El humilde lleva por su humildad la semejanza con Cristo y, por eso mismo, «ha sido dado a la creación recibir en la meditación de un hombre así la visión de su Creador»⁶⁴.

Pero ¿qué es la humildad?

Es la «sal» de toda virtud⁶⁵, el conocimiento o la compunción o la aflicción de todas las faltas cometidas.

Sin embargo «no llamamos humilde, dice Isaac, aunque sea digno de alabanza, a quien se humilla en el recuerdo de sus faltas y de sus errores y se acuerda de ello hasta quebrantar su corazón... El humilde perfecto es aquel que *no tiene necesidad de hacer nada* en su corazón para ser humilde. Él posee la humildad perfecta y naturalmente en todo sin tener que trabajar en ella. La ha recibido en sí mismo como una gran gracia que sobrepasa toda la creación y toda la naturaleza. Él se ve a sus propios ojos como un pecador, como un hombre que no vale nada y digno de desprecio.

El que ha entrado en el misterio de todas las naturalezas espirituales, lleva en sí la sabiduría de toda la creación con toda exactitud, y sin embargo considera *que no sabe nada*»⁶⁶.

Así el humilde es aquel que no hace nada y que no sabe nada. La humildad es a la vez un conocimiento sapiencial de los misterios -porque, según la Escritura, «los misterios son revelados a los humildes»- por el poder del «Espíritu consolador»⁶⁷ y el no-saber de las cosas de este mundo y de sí mismo. El humilde no sabe que es humilde, así como quien reza verdaderamente no sabe que reza⁶⁸.

Hay una no-ciencia de la humildad, así como hay una no-ciencia de la tiniebla verdaderamente mística de la que habla el Pseudo Dionisio⁶⁹.

⁶⁴ ISAAC, *20e Discours*, OS, p. 138; *Homily 77*, AH, p. 382.

⁶⁵ ISAAC, *49e Discours*, OS, p. 273; *Homily 69*, AH, p. 338.

⁶⁶ ISAAC, *20e Discours*, OS, p. 140; *Homily 77*, AH, pp. 383-384.

⁶⁷ ISAAC, *20e Discours*, OS, p. 141; *Homily 77*, AH, p. 384.

⁶⁸ Este apotegma no se encuentra en los *Apotegmas alfabéticos* de Antonio, pero la tradición de esta sentencia de Antonio aparece hasta en los escritos de Casiano. Casiano dice de san Antonio: «Suya (de san Antonio) es también esta palabra, más divina que humana, sobre el grado más elevado de la oración: «La oración no es perfecta mientras el monje tiene conciencia de sí mismo y se da cuenta de que ora» («Cuius [beati Antonii] etiam haec quoque est super orationis fine caelestis et plus quam humana sententia; non est, inquit, perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit» [*Conlatio*, IX,31; ed. PETSCHENIG, p. 277]). [Trad. castellana del texto citado en esta nota: L. M. y P. M. SANSEGUNDO, *Juan Casiano. Colaciones I*, Madrid, 1958, pp. 451-452].

⁶⁹ MT I, 1001 AC.

La humildad del cristiano que sigue a Cristo va a dar con el desconocimiento de Moisés que entra en la Tiniebla. Pero Moisés permanece envuelto en la Tiniebla, mientras que el cristiano reposa sobre el seno de Cristo.

«Si ha sentido en espíritu que ha recibido esta gracia (cuando el Espíritu da testimonio a su espíritu, según las palabras del Apóstol⁷⁰), ésa es la perfección de la humildad. Bienaventurado aquel que la posee porque a toda hora abraza el seno de Jesús»⁷¹.

c) Discurso LVIII

La humildad, el temor y la alegría.

Así como en la *hesychia*, en la humildad hay grados; los grados de profundidad de la humildad derivan de donde provienen:

«Hay una humildad que viene del temor de Dios y hay una humildad que viene de Dios mismo. Hay aquel que es humilde porque teme a Dios, y hay aquel que es humilde porque conoce la alegría.

Uno, el que es humilde porque teme a Dios, recibe la mansedumbre de los miembros, el buen orden de los sentidos y un corazón quebrantado en todo tiempo. El otro, el que es humilde porque conoce la alegría, recibe una gran simplicidad, un corazón dilatado al que ya nada retiene.»

Esta segunda humildad que es la de la simplicidad, es también una bienaventuranza:

«Bienaventurado -concluye Isaac- aquel que ha encontrado en Ti el puerto de toda alegría»⁷².

La humildad que viene del temor supone la revelación de que Dios es Dios: «Mientras el intelecto, en la revelación del conocimiento, no ha comprendido que Dios es Dios, el temor no se acerca al corazón»⁷³.

⁷⁰ Rm 8,16.

⁷¹ ISAAC, *20e Discours*, OS, p. 141; *Homily 77*, AH, p. 385.

⁷² ISAAC, *58e Discours*, OS, p. 313; *Homily 51*, AH, p. 245.

⁷³ ISAAC, *58e Discours*, OS, p. 317; *Homily 51*, AH, p. 248.

La humildad que viene de Dios es una pura exultación en Dios.

Ahora bien, así como hay grados en la humildad, humildad humana y divina, humildad en el temor o en la exultación, hay grados en el amor y en la contemplación. Las formas y los grados de esta contemplación es lo que ahora quisiera considerar.

III. Paso de la oración pura a la contemplación.

La contemplación del intelecto

Isaac señala dos pasos:

- el paso de la acción a la contemplación, del que hemos visto el aspecto purificador dado que es por la contemplación como el intelecto es purificado,
- y el paso de la oración pura a la contemplación, que es el grado más elevado de la vida espiritual.

1) *Distinción de la oración pura y de la contemplación* (Discurso XXXII)

De la misma manera como los mandamientos de Dios se realizan en la pureza de corazón, dice Isaac en el *Discurso XXXII* sobre la oración pura, igualmente todas las formas de oración se realizan en la oración pura.

Pero hay un «más allá de la oración pura» que no tiene más forma, e Isaac no duda en decir que más allá de la oración ya no hay oración:

«Después de la oración pura, no existe otra oración.

Todo el movimiento y todas las formas de la oración hasta ese momento conducían al intelecto por el poder de la libertad. El intelecto se realiza en la oración pura. Pero más allá de ese límite, se da la admiración, no existe más la oración. La oración cesa. Y comienza la contemplación. La inteligencia no reza más. La oración en todas sus formas está relacionada con el movimiento. Pero cuando el intelecto penetra los movimientos espirituales, ya no hay más oración. Una cosa es la oración y otra cosa la contemplación que está en ella, aun cuando la una tiene su fuente en la otra. La oración es la semilla. Y la contemplación, la cosecha de las gavillas. El cosechador se maravi-

lla al ver aquí lo inefable: cómo a partir de pequeños granos desnudos que él ha sembrado, han podido súbitamente elevarse ante él tales espigas florecientes. La visión de su cosecha le quita todo movimiento. La oración es súplica, pedido, acción de gracias, alabanza. Examina cuando el intelecto ha franqueado el límite, si una de esas formas ingresó en el país de la contemplación»⁷⁴.

En ese paso de la oración pura a la contemplación, Isaac describe dos cosas:

- a) La cesación del movimiento del intelecto en la contemplación
- b) La relación de la *libertad* y de la gracia.

a) *La cesación de todo movimiento del intelecto en la oración*

Esta doctrina es común a:

- Evagrio en el *Tratado de la Oración*
- y al Pseudo Dionisio en la *Teología Mística*.

Isaac distingue el movimiento intelectual y el movimiento espiritual, es decir, el movimiento en que el intelecto mueve y aquel en que es movido por el Espíritu:

«La oración en todas sus formas está relacionada con el movimiento. Pero cuando el intelecto penetra los movimientos espirituales, ya no hay oración»⁷⁵.

Es el momento de la pasividad.

Podría decirse también que es el momento en que *el intelecto* se separa de la *reflexión (dianoia)* cuando «ya no tiene nada que la contenga: ni oración, ni movimiento, ni lamentación, ni poder, ni libertad, ni súplica, ni deseo, ni placer de lo que ella espera en esta vida o en los siglos por venir»⁷⁶.

⁷⁴ ISAAC, *32e Discours*, OS, pp. 197-198; *Homily 23*, AH, p. 116.

⁷⁵ ISAAC, *32e Discours*, OS, p. 197; *Homily 23*, AH, p. 116.

⁷⁶ ISAAC, *32e Discours*, OS, p. 197; *Homily 23*, AH, p. 117.

b) *La imagen de la relación de la oración pura y de la contemplación es la de las semillas y de la cosecha:*

«La oración es la semilla. Y la contemplación la recolección de las gavillas.»

Hay también una parte de libertad del intelecto en la oración pura, por eso «intelecto se realiza en la oración pura.»

Mientras frente a la gracia -el término es empleado más lejos en muchos otros pasajes y sobre todo en el *Libro de la Gracia*, si él es de Isaac- el intelecto no puede estar sino en la admiración. Nos encontramos aquí con otro término de Isaac *tehra*, la admiración, el arrobamiento.

Indica discretamente el toque de la gracia que transforma al intelecto abriéndolo a la contemplación que lo sobrepasa o al imperio del Espíritu que lo arroba.

Por eso la belleza divina es el ejemplo de esta revelación que es arrobamiento.

«¿Por qué -se pregunta en las *Preguntas y Respuestas*- si no es una oración, se le da el nombre de oración a esta gracia inefable?

Respuesta: Este es el motivo. Esa gracia determinada es concedida a los que se tornan dignos de ella en el tiempo de la oración. Tiene su fuente en la oración. No tiene otro lugar sino ese tiempo para habitarnos con toda su gloria, según el testimonio de los Padres. Por eso se la llama con el nombre de oración, puesto que el intelecto es llevado a esa bienaventuranza por medio de la oración, que la oración es la fuente y que esa gracia no tiene lugar en otros tiempos, como lo muestran los escritos de los Padres. Vemos, en efecto, en el relato de la vida de numerosos santos que al estar en oración, conocen el arrobamiento del intelecto»⁷⁷.

La oración pura sigue siendo el «tiempo» y el «lugar» en que adviene esta «gracia inefable».

«En el tiempo de la oración, el intelecto contemplativo no atiende más que a Dios, tiende hacia Él todos sus movimientos y no cesa de

⁷⁷ ISAAC, *32e Discours*, OS, pp. 197-198; *Homily 23*, AH, p. 117. ISAAC, *32e Discours*, OS, pp. 200-201; *Homily 23*, AH, pp. 119-120.

llevarle con fervor e intensidad las súplicas del corazón. Es entonces en ese tiempo en que el alma se aplica a la única cosa necesaria, cuando debía surgir la benevolencia divina»⁷⁸.

Isaac compara ese momento en que la oración pura se abre a la contemplación, con el momento de la *epiclesis*:

«Cuando el sacerdote se ha preparado y se encuentra en estado de oración, llamando a lo divino, suplicando y recogiendo su intelecto, el Espíritu Santo entra en el pan y el vino colocados sobre el altar»⁷⁹.

Es pues el momento en que el intelecto que se ha vuelto hacia Dios en la oración pura, recibe, como respuesta, una revelación divina. De la misma manera, durante el tiempo de la oración, el Ángel se apareció a Zacarías, Pedro tuvo la visión del lienzo que descendía del cielo con animales, y el Sumo Sacerdote que entraba una vez al año en el Santo de los Santos «entendía las palabras de Dios en esta inefable visión».

El tiempo de la oración es un tiempo privilegiado porque es el tiempo en que el hombre se recoge sobre sí mismo y se abre a Dios en ese doble movimiento de la oración que es a la vez encerramiento y dilatación⁸⁰, recogimiento de todos los movimientos y de todos los pensamientos en el intelecto y apertura del corazón a Dios:

«¿Qué otro tiempo es santo y capaz de recibir los carismas como el tiempo de la oración en que cada uno habla con Dios?

Es en efecto en ese tiempo en que ora y suplica a Dios y le habla, cuando el hombre se hace violencia para *recoger* de todas partes todos los movimientos y todos los pensamientos, cuando él se abre a Dios solo y tiene su corazón lleno de Él. Comprende entonces lo incomprensible. Porque el Espíritu Santo sopla en ese momento a la medida de cada uno. Se nutre de la oración del hombre y sopla en él hasta que en la más alta atención cesa el movimiento mismo de la oración, cuando en su *deslumbramiento*, el intelecto es herido de admiración y colmado de amor, y olvida el deseo de su propio pedido. Sus movimientos se zambullen en una embriaguez profunda. Él ya no es más del mundo. No distingue más ni entre el alma y el cuerpo ni la memoria de las cosas.

⁷⁸ ISAAC, *32e Discours*, OS, p. 201; *Homily 23*, AH, p. 120.

⁷⁹ ISAAC, *32e Discours*, OS, p. 201; *Homily 23*, AH, p. 120.

El gran y divino Gregorio lo ha dicho: «*La oración es el estado del intelecto. Ella misma se detiene cuando la luz de la Santa Trinidad la embelesa en el deslumbramiento.*» ¿Ves cómo se detiene la oración, desde el momento en que deslumbrada al comprender lo que nace de ella en el intelecto, como lo dije al comienzo de este texto y en muchos otros sitios? El mismo Gregorio⁸¹ dice también: «*El estado del intelecto es la altura de las cosas inteligibles que se parece al color del cielo en el centro del cual brilla durante el tiempo de la oración la luz de la Santa Trinidad*»⁸².

El traductor griego de Isaac cita a Gregorio de Nacianzo a propósito de la pureza o del estado del intelecto semejante a la irisación celeste en el centro de la cual brilla durante el tiempo de la oración la luz de la Santa Trinidad, pero se trata en realidad de Evagrio⁸³.

Ahora bien, justamente a propósito de esta primera cita de Evagrio por Isaac, surge toda una discusión entre I. Hausherr y E. Khalifé-

⁸⁰ La oración es un recogimiento en sí (p. 118) y un «encerramiento» del intelecto por oposición a la «dispersión» del intelecto en el estudio. Cf. I. HAUSHERR, *Les orientaux connaissent-ils les nuits ... ?*, en: *Hésychasme et prière*, OCA 176, Rome 1966, pp. 104 y 108. Hausherr hace una comparación entre el «encerramiento» del intelecto en Isaac y el «aprieto del espíritu», en san Juan de la Cruz.

⁸¹ El traductor griego ha puesto «Gregorio» allí donde el texto siríaco tenía el nombre de «Evagrio». Después de la condenación del origenismo, el nombre de Evagrio se hizo sospechoso sobre todo en el Monasterio de San Sabas, donde se realizó, en el siglo IX, por dos monjes griegos: Abramios y Patricios, la traducción griega de Isaac. Mr. A. GUILLAUMONT me ha señalado el pasaje de Evagrio citado: se trata de un trozo del *Seudo-Suplemento IV*, editado por FRANKENBERG. La traducción de TOURAILLE está muy alejada del texto y no permite reconocer [las citas de Evagrio]. No se trata de la «pureza del intelecto», sino del «estado del intelecto» (*nous katastasis*); ni del Espíritu, sino de las cosas inteligibles. He corregido, pues, la traducción de las dos citas.

⁸² ISAAC, *32e Discours*, OS, p. 202; *Homily 23*, AH, p. 121.

⁸³ Cf. EVAGRIO, *El Gnóstico (Le Gnostique)*, cap. 45, SC 356, Paris 1989, p. 179: «Los impasibles que, a la hora de la oración, contemplan la propia luz de su intelecto (*to oikeion phengos tou nou*) que los ilumina», y la nota de p. 181. Sobre la luz del intelecto, ver en particular: *Oración 73 y 74*, y *Skemmata 25*: «El intelecto luminoso»; igualmente *Pensamientos 24* (1228 B). Esta visión, que es la del «estado» por excelencia del intelecto, no es posible sino gracias a la impasibilidad, cf. *Skemmata 2*. Sobre estos textos en Evagrio, ver A. GUILLAUMONT, *La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne*, en *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, tome L (vols. 1 et 2), Beyrouth, 1984, (*Mélanges Michel Allard, sj. et Paul Nwyia, sj.*), pp. 255-262.

Hachem⁸⁴. La concepción de Isaac el Sirio de un más allá de la oración donde la oración cesa le ha parecido de tal manera extraña a I. Hausherr que intentó explicarla por una «cáscara»⁸⁵. E. Khalifé-Hachem, con razón, fundamenta la distinción de la oración pura y de la oración espiritual por su origen: una proviene del alma, la otra del Espíritu. «Lo que distingue -dice- esencialmente la oración espiritual de la oración pura no es la ausencia de movimientos sino la causa o el origen de esos movimientos. Cuando Isaac dice que la oración espiritual no es un «movimiento de oración», entiende por eso que ella no es un movimiento surgido de la naturaleza del alma»⁸⁶.

Esta «pureza del intelecto» o este «estado del intelecto» es un estado de pasividad en que el intelecto no se mueve más según su propio querer sino que es movido por el Espíritu Santo. En esta «desnudez» o en esta «pureza» del intelecto, el Espíritu puede «alumbrar» una oración que es «más alta» que la oración. La Gloria resplandece en él así como ella resplandeció en la montaña del Sinaí delante de la asamblea de los hijos de Israel.

Y de aquí la segunda pregunta: «¿Y cuándo se es digno de toda esta gracia?»

⁸⁴ E. KHALIFE-HACHEM, *La prière pure selon Isaac de Ninive*, en: *Mémorial Mgr Gabriel KHOURI-SARKIS* (1898-1968), Louvain 1969, pp. 157-173.

⁸⁵ I. HAUSHERR, *Par delà l'oraison pure, grâce à une coquille. A propos d'un texte d'Evagre*, RAM 13 (1932), pp. 184-188, artículo reeditado en el «recueil»: *Hésychasme et prière*, OCA 176, Rome 1966, pp. 8-12. Toda la teoría de Isaac sobre el cese de la oración se fundaría así en una sola palabra: *metpasqo*, de la versión siríaca de Evagrio. He aquí el texto de dicha versión: «La oración es un estado del intelecto que no es cortado (*metpasqo*) sino solamente por la luz de la Santa Trinidad mediante el éxtasis (*tehro*)». FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912 (*Centuries, Suppl. 30*). Este es el texto del primer pasaje citado. Se ha encontrado el original de este texto en el manuscrito París griego 913, entre unos sesenta capítulos tomados de la *Centurias* de Evagrio y puestas bajo el nombre de Nilo. He aquí el texto: «*Proseuche esti katastasis nou upo photos monou ginomene tes agias Triadas*» («La oración es un estado del intelecto, realizado solamente bajo la luz de la Santa Trinidad»). Es sobre el término *ginomene* que el traductor siríaco se equivocó leyendo *temnomene* lo que en sirio significa *metpasqo*: «cortado». Isaac se vio así impulsado, por este error del traductor, a separarse de su maestro Evagrio, creyendo permanecerle fiel. El Padre Hausherr concluía entonces: «Es sobre la fe de una sola palabra que el ninivita declara imposible aceptar el concepto de oración espiritual, que sin embargo sabe en uso entre los Padres» (*Par delà l'oraison...* p. 10); E. KHALIFE-HACHEM, *op. cit.*, p. 168. Isaac critica solamente el término «oración espiritual» en virtud de los abusos de los mesalianos.

⁸⁶ E. KHALIFE-HACHEM, *op. cit.*, p. 165.

Respuesta: se dice que en el tiempo de la oración, cuando el intelecto se despoja del hombre viejo y reviste al hombre nuevo, al hombre de la gracia, ve entonces su propia pureza similar a la irisación celeste, que fue llamada lugar de Dios cuando apareció a la asamblea de los hijos de Israel sobre la montaña. No es preciso pues, como ya lo dije, nombrar esta gracia oración espiritual, sino alumbramiento de la oración pura tal como es enviada por el Espíritu Santo. Entonces el intelecto se encuentra más allá, y más alto que la oración. Ha descubierto lo mejor y la oración cesa»⁸⁷.

La imagen de la pureza del intelecto «similar a la irisación celestial que fue llamada «lugar de Dios» cuando apareció a la asamblea de los hijos de Israel sobre la montaña» remite a la famosa teofanía de *Éxodo* 24, 10, comentada varias veces⁸⁸ por Evagrio: «Cuando el intelecto, después de haberse despojado del *hombre viejo*, se haya revestido de *aquel que proviene de la gracia*, verá entonces su estado, en el momento de la oración, similar al zafiro o al color del cielo, (estado) que la Escritura nombra también *lugar de Dios*, el cual ha sido visto por los ancianos sobre el monte Siná»⁸⁹.

Isaac se sitúa a continuación de Evagrio no solamente porque retoma la imagen de «la irisación celestial» de *Éxodo* 24, 10, sino también la oposición paulina entre el hombre viejo y el hombre nuevo. El intelecto es llamado «el hombre nuevo» o «el hombre de la gracia», tanto en Isaac como en Evagrio. Se trata pues de una «gracia», que Isaac nombra «oración pura» y Evagrio «visión del intelecto», porque la visión del intelecto es, en cuanto tal, oración: «La oración es un estado del intelecto, realiza-

⁸⁷ ISAAC, *32e Discours*, OS, p. 203; *Homily 23*, AH, p. 121.

⁸⁸ Cf. EVAGRIO, *Skemmata 2*: «Si alguien quiere ver el estado del intelecto, que se prive de todas las representaciones y entonces se verá a sí mismo semejante al zafiro o al color del cielo; pero hacer esto sin la impasibilidad es algo imposible, porque es necesaria la asistencia de Dios que le insufla la luz emparentada» (*to sungenes phos*). -Evagrio utiliza el texto de los *Setenta*: *osei ergon plinthou sappheison kai osper eidos stereomatos tou ouranou* [Ex 24,10: como un pavimento de zafiro y como la bóveda del cielo], pero en vez de *stereomatos* (lit. base, fundamento) lee *chromatos* (color). EVAGRIO, *Centurias*, *Suppl. 2*: «El estado del intelecto, es decir el estado puro de la intelectualidad, es la cima intelectual (*upsos noeton*), semejante al color del cielo, sobre la cual (cima), en el tiempo de la oración, resplandece la luz de la Santa Trinidad».

⁸⁹ EVAGRIO, *Tratado de los Pensamientos*, cap. 18 (PG 79,1221 B).

do solamente bajo la luz de la Santa Trinidad»⁹⁰, dice Evagrio, o también: «La oración sin distracción es la más alta intelección del intelecto»⁹¹.

Este último identifica: 1. el estado de pura intelectualidad (*katastasis nous*), 2. el estado de oración (*katastasis proseyches*), 3. y la teología o la *gnosis* de la Santa Trinidad⁹².

Para Isaac, «la irisación celestial que fue llamada lugar de Dios» es igualmente la «pureza del intelecto», «el alumbramiento de la oración pura tal como es enviada por el Espíritu Santo», es un estado «más alto que la oración», y también una «ignorancia más alta que el conocimiento».

Es este imperio de «la energía del Espíritu» sobre el intelecto que caracteriza ese estado «más alto que la oración», que Isaac llama también «contemplación».

2) El intelecto y el Espíritu

Para explicar el paso de la oración pura a la contemplación o a la oración espiritual que algunos llaman «camino», otros «conocimiento» y otros también «visión», Isaac dice que es el paso de lo psíquico *napshânûtâ* a lo espiritual *ruhânûtâ* que corresponde también al paso de la actividad a la pasividad del intelecto.

«Mientras está activo, el intelecto está en el dominio psíquico. Pero cuando entra en el dominio espiritual, cesa de orar. En los siglos por venir, los santos no oran. Su intelecto ha sido absorbido por el Espíritu. Permanecen en la gloria que los regocija y los deslumbra»⁹³.

⁹⁰ EVAGRIO, *Centurias, Suppl.* 30.

⁹¹ EVAGIO, *Tratado de la Oración*, cap. 34 a..

⁹² I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris 1960, p. 53.

⁹³ ISAAC, *32e Discours*, OS, p. 200; *Homily 23*, AH, p 119.

La noción de «deslumbramiento» [o admiración] (*thero*) que aparece en los *Discursos* de Isaac de Nínive también se encuentra con frecuencia en las *Cartas* de Juan de Dalhyata.

- *El deslumbramiento es provocado por la belleza de Dios:*

«El deslumbramiento arroja en la estupefacción a quienes marchan en la luz que es el Señor, lugar libre y espléndido: ¿dónde se han ido todas las cosas que estaban delante de mí, de modo que sólo es visible el Señor de todas las cosas? Dónde estoy, no lo sé, pues mi corazón ha sido cautivado por la belleza del Hermoso (de Dios)» (*Carta 2,4*; p. 311).

El más allá de la oración o la entrada en la oración espiritual es la pasividad del intelecto que es absorbido por el Espíritu. Esta absorción del intelecto por el Espíritu es la bienaventuranza de los siglos por venir, pero el intelecto tiene ya una experiencia de ese régimen de gloria cuando «el Espíritu dirige, da reglas y domina al intelecto que gobierna los sentidos y los pensamientos, entonces la naturaleza ya no es más libre con su voluntad: ella es conducida por otro, ella ya no se conduce más»⁹⁴.

Esta influencia del Espíritu sobre el intelecto que había sido tan bien estudiada por Filón a propósito del éxtasis profético, es aplicada por Isaac a la contemplación. En esto se sitúa en la tradición macariana.

Isaac describe esta oración espiritual como una sinergia de «los movimientos del alma» y de «la actividad del Espíritu Santo»; con todo, prefiere decir que no es un movimiento, sino una visión o una percepción de «las realidades espirituales del otro mundo»:

«La oración espiritual consiste en movimientos del alma que, como consecuencia de una verdadera pureza, participan en la actividad del Espíritu Santo. Uno solo por miríadas de hombres, es juzgado digno de esto. Es el símbolo de la condición de la conducta futura, debido a que la naturaleza es liberada de todo movimiento proveniente de las cosas de este mundo. El alma no ora más, sino que percibe (*rges*) las realidades espirituales del otro mundo, lo que está por encima del intelecto humano. La intelección de esas realidades es impulsada en

«Es en el lugar del deslumbramiento que Dios se revela a los que lo aman: él los maravilla por su belleza y, por la admiración, reduce al silencio sus movimientos ante la visión de sus misterios. Y como ese lugar de las visiones maravillosas es el del estupor, está rodeado por una clausura de silencio: la inteligencia quiere tratar de hacer salir el misterio hasta el lugar de la voz y exponerlo, pero se le presenta la frontera del silencio, y ella se calla» (*Carta 1,4*; p. 307).

- *El deslumbramiento reduce el espíritu al silencio:*

«Todo espíritu que abunda en palabras y entra en ese lugar es amordazado por el silencio, privado de palabras y de movimientos por el deslumbramiento que le provocan los misterios. Allí Dios muestra su belleza a quienes lo aman. Allí el alma ve su ser y a Cristo que aparece en ella y la regocija por su visión...» (*Carta 2,6*; p. 313).

- *El deslumbramiento suprime todo movimiento:*

«Que siempre me cautive, Señor, el deslumbramiento de tu gloria, de forma que mi conciencia no pueda producir movimientos terrestres» (*Oración*, p. 435). «Hermano, mantén tu espíritu sin movimientos y asómbrate del amor de Dios por nosotros» (*Carta 24,1*; p. 381).

⁹⁴ ISAAC, *32e Discours*, OS, p. 200; *Homily 23*, AH, p. 119.

el alma por la fuerza del Espíritu. La oración espiritual es una visión espiritual y no un movimiento o un pedido de oración. Tiene no obstante su punto de partida en la oración»⁹⁵.

La oración espiritual está más allá de la oración pura porque la visión de las realidades espirituales está más allá del intelecto humano. Únicamente el Espíritu puede «llevar» al intelecto de la oración pura «a la contemplación que se llama visión espiritual»⁹⁶. Ese «transporte» es el «arrobamiento» o el «éxtasis».

3) *El éxtasis y la embriaguez*

El éxtasis o la embriaguez espiritual caracteriza al último grado de la contemplación. *Es el momento del amor:*

«...Por efecto de esta gran atención divina y de la buena conciencia, al hombre alcanza de ahora en más el amor de Dios y *se embriaga como con vino*. Sus miembros se le caen. *Su intelecto está fuera de sí* y su corazón es arrebatado en el seguimiento de Dios. Lo he dicho, se está entonces *como ebrio de vino*. Y cuanto más se fortifican los sentidos interiores, más se fortifica esta contemplación»⁹⁷.

Esta embriaguez viene de la lectura de la Escritura y de la *hesychia*⁹⁸:

Ocurre más allá de la oración:

«El intelecto se encuentra más allá y más alto que la oración. Ha descubierto lo mejor y la oración cesa.

⁹⁵ ISAAC, *85e Discours*, OS, p.438; *Homily 37*, AH, p. 123. Ver trad. de KHALIFÉ-HACHEM, *op. cit.*, p. 164.

⁹⁶ ISAAC, *85e Discours*, OS, p.438; *Homily 37*, AH, p. 123.

⁹⁷ ISAAC, *40e Discours*, OS, p. 234 ; *Homily 49*, AH, p.239.

⁹⁸ «Cuando, en efecto, habita en él la sobreabundante comprensión de la *Escritura*, los pensamientos vanos se van... Tan grande es el deleite de la meditación, el intelecto es elevado por encima de los pensamientos por su gran *hesychia* en el desierto. Desde ese momento el asceta se olvida de sí mismo. Olvida su naturaleza. Él queda como *fuera de sí mismo*. No se acuerda más de este mundo (trad. inglesa: «... he becomes like a man in ecstasy, who has no recollection at all of this age)... Viviendo en estas maravillas y continuamente arrebatado por el éxtasis, está *siempre ebrio*, se transforma en lo que será el hombre después de la resurrección. La *hesychia* contribuye mucho a que pueda llegar a

Ya no ora, pero está *en éxtasis* en las cosas incomprendibles que están por encima del mundo de los mortales, y se calla, ignorando de ahora en más todo lo que se da aquí. Esta ignorancia es más alta que el conocimiento del que hablé. De ella se dice: «*Bienaventurado el hombre que llega a la ignorancia inseparable de la oración que nos ha sido dada por gracia del Hijo único de Dios, a quien corresponden la gloria, honor y adoración, ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén*»⁹⁹.

Con esta bienaventuranza de sabor totalmente evagriano -como I. Hausherr lo ha demostrado en su artículo sobre «la ignorancia infinita»¹⁰⁰, quiero acabar esta reflexión sobre la *hesychia* y la contemplación en Isaac el Sirio.

¿Isaac hace también alusión al Pseudo Dionisio? Por cierto es «san Dionisio el Areopagita»¹⁰¹ quien es citado en esta homilía a propósito de la distinción entre la oración pura y la oración espiritual, y es a él a quien hace alusión a propósito de «la unión incomprendible, cuando el alma es conducida por la energía del Espíritu» donde el alma espiritual «se encuentra iluminada en sus movimientos por el rayo de la luz más alta»¹⁰².

Pero para responder a esta pregunta, primero hay que interrogarse sobre el sentido de esta «ignorancia infinita». La *agnosia* (ignorancia) es susceptible de varios sentidos: 1) puede ser una «ignorancia absoluta, infinita de todo objeto creado a lo que correspondería el «arrobamiento», la «suspensión de los sentidos», 2) pero también un «desconocimiento» con respecto a Dios. Este último sentido es el de Dionisio. La ignorancia resulta de la teología apofática llevada a su límite: «partimos de negaciones más moderadas para subir a las más fuertes, y nos atrevemos (finalmente) a negar todo de Dios, a fin de penetrar en esta sublime ignorancia que nos es velada por lo que conocemos de los demás seres»¹⁰³ (*Teología Mística II*). El desconocimiento de Dios se duplica, en Dionisio, por una

semejante gracia. El intelecto, en efecto, encuentra su lugar. Permanece en sí mismo en la paz que la *hesychia* le hace descubrir» (ISAAC, 85e Discours, OS, p. 434; Homily 37, AH, p. 179).

⁹⁹ ISAAC, 32e Discours, OS, p. 203; Homily 23, AH, pp. 121-122.

¹⁰⁰ Cf. I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, en: *Hésychasme et Prière*, OCA 176, Rome 1966, pp. 38-49.

¹⁰¹ ISAAC, 32e Discours, OS, p. 199; Homily 23, AH, p. 118.

¹⁰² ISAAC, 32e Discours, OS, p. 199; Homily 23, AH, p. 118.

¹⁰³ MT 1025 B.

«salida» de todo y de sí mismo (*euatou kai panton ekstasis*¹⁰⁴): es el éxtasis.

Evagrio Póntico, por el contrario, ha dejado caer el éxtasis. No habla de «salida fuera de sí», sino de una *ekdemia* fuera de los seres distintos de él mismo. El intelecto (*vous*), bien lejos de ser sobrepasado en el conocimiento de Dios como en Dionisio para quien la unión con Dios es una «unión por encima del intelecto» (*enosis yper noun*), debe volver a encontrar su «estado primero» o su «naturaleza primordial», el «estado intelectual» (*nou katastasis*), es decir, el estado de pura intelectualidad. Una vez vuelto a ser imagen perfecta de Dios, el intelecto no tendrá sino que verse a sí mismo para ver a Dios: «el estado del intelecto es la cima intelectual sobre la cual en el tiempo de la oración resplandece la luz de la Santa Trinidad» (*Centuria*, Supl. 4). Porque el intelecto «es imagen de Dios, en virtud de su *capacidad* de recibir la gnosis esencial» (*Centuria* VI, 73). De ahí la definición de «*el intelecto espiritual*, que es el vidente de la Santa Trinidad» (*Centuria* III, 30) o de «*el intelecto-monje...* que, en el tiempo de la oración ve la luz de la Santa Trinidad» (*Antirrh. Preface*, p. 474). El intelecto es entonces un *intelecto divino*: «Es un intelecto pacificado de todos los movimientos, que ha revestido la luz de la Santa Trinidad y que pide al Padre la saciedad de su insaciable deseo» (*Centuria*, Supl. 53).

I. Hausherr concluye que «la ignorancia infinita no podría identificarse con el *theios gnophos* (Dios oculto) dionisiano, la *teología* evagriana no es y no se llama jamás *teología mística*¹⁰⁵. Ella es una *gnosis* de la Trinidad».

En lo referente a la pregunta sobre cómo se ha hecho en san Máximo el acuerdo entre Dionisio y Evagrio, I. Hausherr responde: «Dionisio ha sido superpuesto a Evagrio, y no inversamente; quiero decir que con palabras dionisianas Máximo no ha hecho más que exponer ideas evagrianas»¹⁰⁶.

Uno puede preguntarse si no se puede aplicar la misma conclusión a Isaac de Nínive: ha retomado verdaderamente el tema dionisiano del éxtasis, pero su doctrina del intelecto es más evagriana que dionisiana. En efecto, no se trata, para Isaac, de llegar más allá del intelecto, sino de

¹⁰⁴ TM I,1; 997 B 11-1000 A1.

¹⁰⁵ I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, pp. 46-47.

¹⁰⁶ I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, p. 48.

60 volver al estado primordial del *nous*, a su pureza primera, a su limpidez o a su simplicidad para poder ver a Dios.

I. Hausherr lleva su argumentación al análisis de la ignorancia en Evagrio y Dionisio, pero el criterio que me interesa más es la relación del intelecto y de la oración espiritual o de la unión con Dios en Evagrio, Dionisio e Isaac. Para Dionisio, la unión con Dios se realiza «más allá del intelecto», en un puro éxtasis fuera de sí y de todo; para Evagrio, la oración se confunde con el estado del intelecto iluminado por la luz de la Trinidad, y, para Isaac, sólo después de haber recobrado su pureza o su simplicidad original en la crucifixión, el intelecto, captado por el Espíritu, podrá alcanzar la contemplación, es decir, la «visión espiritual» de realidades que lo sobrepasan infinitamente y que lo sumergen en una «ignorancia infinita.»

Conclusión

Nuestra reflexión nos ha conducido de la contemplación a la acción, de la oración pura a la oración espiritual, a ese más allá de la oración que se llama éxtasis, y, siguiendo la división tripartita de la vida espiritual¹⁰⁷, del grado corporal *pagrânûtâ* de la purificación de las pasiones y del ejercicio de las virtudes en la *hesychia* a aquel de la pureza del intelecto donde el intelecto ve su propia luz y ya la luz del Espíritu Santo, y de la actividad del intelecto que es también un grado psíquico *napshânûtâ*, a la pasividad del intelecto absorbido por el Espíritu que es el grado espiritual *ruhânûtâ*. En esta última etapa, el intelecto ya no se mueve a sí mismo sino que es movido por el Espíritu Santo. Esta cumbre de la vida mística es un puro don de la gracia. El hombre goza de un reposo total porque ha olvidado todo lo de este mundo hasta olvidarse de sí mismo.

No se trata de definiciones escolares, sino de una experiencia vivida cuya última palabra es la bienaventuranza de la ignorancia. Isaac mismo nos indica estos pasos «al límite» como la entrada en el silencio que es la lengua del siglo por venir.

*Notre Dame de Vie
Paris. Francia*

¹⁰⁷ Sobre los tres grados o las tres etapas de la vida espiritual en Isaac, ver E. HALIFE-HACHEM, art. *Isaac de Ninive*, en *Dict. spir.*, t. 7, 2, Paris 1971, cols. 2043-2050.