

## LOS MONJES DE OCCIDENTE, DISCÍPULOS DEL MONAQUISMO ORIENTAL<sup>15</sup>

No sin una cierta vacilación tomo la palabra esta mañana. En efecto, el tema que se me propuso me obliga a dar, en cierto modo un testimonio personal, y el marco de una conferencia me conducirá a hacerlo un poco al modo como uno expone una opinión, como uno trata un problema. Y, de hecho, se trata de algo completamente distinto; esto se sitúa a otro nivel. Además, el mismo título propuesto: “Discípulos del Oriente”, me invitaría al silencio, porque un aprendiz, un discípulo debe más bien callarse y escuchar que hablar. Hubiera sido mejor que me contentara con dar este testimonio viviendo en el silencio. Pero también hay momentos en los que el hablar se convierte en un deber para el monje. Solamente os pido perdón por lo que mi testimonio pueda tener de inadecuado en la expresión y de insuficiente en cuanto al fondo.

Haré dos observaciones previas: en primer lugar, el hecho de buscar la enseñanza de Oriente es, de una manera u otra, casi una constante de la tradición monástica occidental. En segundo lugar, esta búsqueda de la enseñanza de Oriente puede presentar algunos peligros contra los cuales es necesario ponerse en guardia. Examinaremos luego algunos puntos sobre los cuales la tradición del Oriente ortodoxo nos puede dar lecciones útiles.

De modo que, –primera observación– el hecho de buscar la enseñanza de Oriente es un hecho casi constante del monaquismo latino. Sin duda el monaquismo en Occidente no es simplemente un producto de importación. El monaquismo occidental nació en Occidente mismo, es un fruto del cristianismo latino de los primeros siglos. Sin embargo, este monaquismo latino se reconoció muy pronto –podríamos decir que en seguida– profundamente emparentado con el monaquismo oriental. Y buscó en ese monaquismo oriental (especialmente el egipcio, pero también el sirio y el palestino) sus maestros, sus modelos, sus referencias y aun sus textos básicos. Vosotros sabéis que la *Vida de san Antonio* que es casi el texto más fundamental para todos los monjes de Oriente y de Occidente fue escrito por san Atanasio después de su exilio en Tréveris dedicado a los monjes de Occidente. Cuando leemos la *Vida de san Martín*, por Sulpicio Severo, advertimos que el monaquismo martiniano es, también profundamente tributario del Oriente, hasta tal punto que los discípulos de san Martín traerán cilicios de Oriente, a costa de grandes gastos ¡para tener el color local! Pero al lado de este detalle folklórico, comprobamos que hay un parentesco mucho más profundo y espiritual con el monaquismo oriental. Este parentesco es aún más notable en el monaquismo de Provenza. San Honorato fundó Lérins después de un viaje de información en Oriente y este monaquismo provenzal tuvo como maestro espiritual sobre todo a san Casiano, cuya enseñanza sólo desea ser un eco de los Padres de Oriente. No un eco puramente histórico, indudablemente, pues Casiano pone en el primer plano de su doctrina la discreción, el discernimiento de los espíritus, la adaptación a los casos concretos. Por esta razón, pone en sus obras, en cierto sentido, mucho de sí mismo; pero no obstante esto, juzga que nos trasmite efectivamente un eco de la tradición espiritual del desierto, de los desiertos de Oriente. Y podemos decir que Casiano es verdaderamente el Padre del monaquismo occidental. La Regla de san Benito le debe muchísimo. Pero ya antes de san Benito, los monasterios del Jura, por ejemplo, fundados por san Román y san Lupicino, eran también de tipo muy oriental.

La regla de san Benito se refiere además explícitamente a san Basilio. Las primeras líneas del Prólogo son intencionalmente, una especie de plagio de un texto atribuido a san Basilio, que sin duda no es suyo, pero que era conocido bajo su nombre. No es por casualidad que san Benito eligió desde el comienzo de su Regla palabras que él creía que eran de san Basilio; en otra parte

---

<sup>15</sup> Tradujo: Hna. María Eugenia Suárez, osb. Monasterio Madre de la Iglesia.

nos remite de manera explícita a “nuestro padre san Basilio”, como también a las *Conferencias* y a las *Instituciones* de san Casiano.

Cuando leemos la vida de san Benito en los *Diálogos* de san Gregorio el Grande, comprobamos asimismo esta referencia al Oriente; se traduce allí por pequeños detalles casi folklóricos, pero que tienen un significado, que son como signos, como símbolos: san Benito lleva una melota, el vestido característico de los monjes de Egipto; san Gregorio nos revela que san Benito oraba sobre una alfombrita, como los monjes de Egipto y él emplea la palabra técnica para designarla: *psiathium*. Y el espíritu de los *Diálogos* de san Gregorio es ciertamente muy “oriental”. Cuando leemos, por ejemplo, el *Evergetinos*, comprobamos que cita frecuentemente extractos de los *Diálogos* de san Gregorio el Grande, y estos textos no chocan en absoluto con los de la tradición oriental que constituyen lo esencial de ese compendio ascético de los monasterios de Oriente.

También el monaquismo irlandés ha hecho amplias referencias al monaquismo egipcio al que se asemeja por muchos rasgos. Y todo a lo largo de la Edad Media –como se ha señalado hace algunos años en una colección sobre san Antonio, publicada en ocasión del centenario del santo–, hubo siempre en el monaquismo una cierta nostalgia y una referencia constante al monaquismo oriental de los orígenes. Evidentemente, debido a las circunstancias históricas y a la gran ruptura cultural entre Oriente y Occidente, que les siguió, este último conoció menos el monaquismo oriental posterior. Habrá que esperar hasta Angelo Clareno y los espirituales franciscanos para que san Juan Clímaco entre en Occidente. Siempre se hace referencia al monaquismo de los siglos cuarto y quinto, pero esto no deja de ser muy significativo.

La reforma cisterciense también estuvo muy marcada por la influencia oriental; en esto se discierne ciertamente un deseo muy explícito de volver a las fuentes del Oriente. También aquí, cierto número de pequeños indicios sirven de signo, de testimonio. Si leéis, por ejemplo, el *Gran Exordio del Cister*, se ve que en él la santísima Virgen es llamada “Theotokós”; el abad del Cister está adornado con el título de “archimandrita”. Un capítulo nos cuenta cómo un hermano converso, casi iletrado, pero que era un hombre verdaderamente animado por el Espíritu, *pneumático*, al fin de su vida componía himnos espirituales, y el autor le da, por esta razón, el título de *novus theologus*, “nuevo teólogo”. En este mismo *Gran Exordio del Cister* se pueden encontrar muchos rasgos que evocan fuertemente la tradición monástica oriental, y este no es un hecho fortuito.

A un nivel mucho más profundo, la teología de san Bernardo, de Guillermo de Saint Thierry y de otros Padres cistercienses, representa probablemente el esfuerzo más acabado y más completo que se intentó en Occidente para hacer una síntesis de toda la tradición de la Iglesia, oriental y occidental. La corriente agustiniana se vio allí completada, enriquecida, por un aporte considerable de la teología griega: Orígenes, san Máximo el Confesor e igualmente san Gregorio de Nisa. Sin duda este volverse a las fuentes tiene sus límites; los autores cistercienses han conocido una selección relativamente restringida de obras, solo tenían acceso a lo que estaba traducido al latín en su época, y a menudo en traducciones difíciles, como la de Escoto Erígena. Pero el hecho de que se hayan sometido a este recurso a las fuentes, a este contacto con los Padres orientales, demuestra la importancia que esto tenía para ellos. Es verdad que, en cierta medida por lo menos, esta síntesis cisterciense no ha tenido futuro. Creo, por otra parte, que esto ha constituido un hecho muy grave para la historia espiritual y doctrinal del Occidente. Yo me pregunto si a partir del momento en el cual, en la conciencia occidental, Abelardo y la teología escolar prevalecieron sobre san Bernardo, las grandes rupturas del Occidente no se hacían casi inevitables: ruptura de la Reforma, ruptura entre la teología y la espiritualidad en el catolicismo, ruptura entre la civilización y la fe, “secularización” del mundo, con todos los problemas ante los que nos encontramos hoy. Quizás todo esto estaba en germen en ese fracaso de la teología cisterciense en la que debemos ver algo muy distinto de un conservadurismo estéril opuesto a los teólogos que serían los que habrían percibido el sentido de la historia. Por lo menos es una pregunta que me hago. Siento que en el umbral de los tiempos modernos se rompió un gran equilibrio vital; y una mejor integración de la herencia de los Padres griegos

hubiera impedido quizás esta ruptura.

Sin embargo, hay que agregar inmediatamente, que esta tradición medieval ha sobrevivido, en cierta manera por lo menos, en los espirituales de los tiempos más recientes; con menos plenitud, con menos esplendor quizás pero yo creo, por ejemplo, que si un san Juan de la Cruz ha sido posible en Occidente, se debe en gran parte a los cistercienses del siglo doce y al movimiento espiritual del que son los representantes más eminentes. Se encuentran en él, entre los elementos más interesantes de su doctrina, rasgos que evocan muy claramente la doctrina de un san Bernardo, de un Guillermo de Saint Thierry y, más allá de ellos, la enseñanza de san Gregorio de Nisa y la tradición oriental. Debo precisar inmediatamente que cuando empleo aquí el término “oriental” no pretendo dar a esta palabra una significación propiamente geográfica. Por otra parte, el término “Oriente” no podría recubrir una entidad geográfica precisa, ni un grupo étnico definido. Se trata de hecho de un universo espiritual que fue el de la patrística griega y dentro del cual han permanecido, en lo esencial, las Iglesias ortodoxas contemporáneas (aunque estén implantadas en América o en Europa occidental). El mayor interés ecuménico de las Iglesias ortodoxas proviene precisamente de que ellas han conservado viva esa herencia que sin esto ahora no nos sería accesible sino a través de búsquedas librescas y eruditas.

Quisiera pues señalar simplemente este hecho de que una cierta referencia al Oriente, una cierta manera de buscar su enseñanza, es un dato constante de la tradición monástica latina. Creo sin embargo que hay que añadir inmediatamente que esta referencia al Oriente cristiano puede presentar algunos peligros. Ya hace muchos años, el Padre Chenu me decía un día –un poco como una ocurrencia, es verdad– haciendo alusión a las condenaciones medievales, que cada vez que se han querido introducir en Occidente los temas teológicos orientales, se ha terminado en herejías. No habría que generalizar demasiado pero, de hecho, existen riesgos.

Un primer riesgo sería, al tomar materialmente ciertos elementos del Oriente cristiano y al reproducirlos en otro contexto, cambiar radicalmente su significado y alejarse en realidad aún más de la tradición de la Ortodoxia. Para tomar un ejemplo completamente fuera del monaquismo, pero para dar una idea de lo que quiero decir, tomad el problema actualísimo de la ordenación de hombres casados: materialmente, si se adoptara esta costumbre en la Iglesia latina, nos acercáramos a la Ortodoxia. Sin embargo, de hecho, si se tiene en cuenta las implicaciones actuales de este problema y el contexto doctrinal en el que se plantea hoy –el contexto de la secularización y de toda una teología de la inserción en el mundo, de la desacralización, etc.– correríamos el riesgo de alejarnos aún más de la tradición ortodoxa.

Me ha sorprendido, en el transcurso de conversaciones con monjes ortodoxos o con teólogos griegos, ver su reticencia frente a esta tendencia actual de Occidente. Del mismo modo, en otro terreno, la colegialidad, tal como es vivida en Occidente desde el Concilio Vaticano II es ciertamente muy distinta, a pesar de una aparente analogía, de la colegialidad, de la conciliaridad en la Iglesia oriental y la tradición ortodoxa. Y a veces creyendo acercarnos a la Ortodoxia corremos el riesgo inconscientemente de alejarnos y encerrarnos cada vez más en un cierto particularismo latino. Hay, en esto un verdadero peligro.

Es necesario señalar otro peligro, algo distinto pero muy ligado al precedente: la referencia al Oriente y a la Ortodoxia corre el riesgo de ser para algunos una especie de evasión de lo real o un pretexto para liberarse de ciertos aspectos apremiantes, de ciertas exigencias de la tradición latina, sin adoptar, no obstante, las exigencias propias de la tradición ortodoxa. En este momento querer “orientalizar”, si puedo expresarme así, corre el riesgo de ser una simple máscara que recubre la voluntad propia, la fantasía individual, o un deseo malsano de esoterismo. Os confieso que a veces experimento cierto escrúpulo al difundir los grandes textos espirituales orientales en medios que pueden no estar preparados para recibirlos. Temo a veces, al dar a conocer estos textos, contribuir a conmovier, a hacer estallar el equilibrio propio de la tradición latina, sin llegar a sustituirlo por otro equilibrio. Este es, creo, un peligro muy real. No hay que dejarse ofuscar por él, pero existe realmente: pienso por ejemplo en una cierta nostalgia

del eremitismo, de la *hesychia*, que se encuentra actualmente entre los miembros de comunidades latinas; a menudo esto es, pura y simplemente una ilusión, pero que se alimenta por la lectura de esos textos. También existe ciertamente un peligro al difundir sin discernimiento obras como la *Pequeña Filocalia* o los *Relatos de un peregrino ruso*; son textos admirables, cuya doctrina considero profundamente segura y verdadera; pero no obstante es peligroso tomarla como referencia, inspirarse en ella sin el control de un padre espiritual y en un contexto doctrinal y espiritual completamente distinto a aquel en el que han vivido sus autores. Por esto, toda referencia a la tradición ortodoxa exige, por parte de los latinos, un discernimiento y requiere también que no se haga una elección arbitraria. Sin duda se trata de algo que hay que manejar con gran delicadeza.

Finalmente, otro peligro consistiría en oponer de una manera forzada, rígida, las dos tradiciones; inclinarse hacia una ingenua admiración de la Ortodoxia y denigrar sistemáticamente al Occidente latino; optar por el Oriente contra el Occidente. Y con respecto a esto creo, por mi parte, haber experimentado dos cosas:

Por una parte, nada o casi nada de lo que nos puede aportar el Oriente ortodoxo es pura y simplemente extraño a la tradición católica latina considerada en su totalidad. No hablo solamente del catolicismo tal como es vivido concretamente hoy, sino del conjunto de la tradición latina, incluyendo en ella la vida profunda del pueblo cristiano y la experiencia de los santos y de los místicos. Pues no hay que confundir la tradición real de la Iglesia latina con la doctrina de los manuales de teología ni aún exclusivamente con las enseñanzas del magisterio: existe una tradición viviente, una tradición que se manifiesta particularmente en la vida, las palabras y los escritos de los santos, y que es mucho más rica, mucho más profunda, aún cuando no todo esté explícito en ellos.

Por otra parte, estos elementos comunes a la Ortodoxia y al Catolicismo latino a menudo están ligados entre sí de una manera más orgánica en la tradición oriental. Y creo que el conocimiento de esta tradición ortodoxa nos puede sensibilizar frente a ciertos aspectos más ocultos, más implícitos, pero que sin embargo son esenciales en la tradición latina: hay elementos de la tradición latina que no se nos revelan en toda su densidad sino por medio de un rodeo, a través del contacto con la tradición ortodoxa. Por lo demás, esta referencia al Oriente ortodoxo nos puede ayudar a integrar mejor esos elementos, esos aspectos, en una síntesis vivida.

El Occidente siempre ha estado expuesto a una cierta desintegración, a cierta disociación de los elementos que posee, pero cuya relación viviente, vital, a la totalidad del Misterio de Cristo no siempre se ve. Evidentemente este peligro no es sino el reverso y el precio de un esfuerzo de especialización, de diferenciación que, por otra parte, ha dado frutos muy positivos en Occidente.

Estas reflexiones nos invitan a hacer el intento de discernir lo que puede aportar concretamente la tradición ortodoxa oriental. No pretendo en absoluto hacer una exposición exhaustiva sobre este punto; quedarán muchas cosas por decir. Solamente quisiera insistir sobre algunos puntos que me parecen esenciales.

Creo en primer lugar que esta tradición oriental, como decía hace un momento, puede ante todo y esencialmente, proporcionarnos un principio de síntesis para reintegrar todos esos aspectos del Misterio a los que aludía hace poco. Este principio de síntesis es de orden doctrinal, teológico y antropológico a un tiempo.

Es un principio de orden teológico. Ciertamente la misma teología trinitaria reviste aquí una gran importancia. No creo que se tenga interés por reavivar en un contexto polémico la disputa sobre el *Filioque*; pero creo que tampoco hay que tomar a la ligera esas controversias. La manera como se aborda el Misterio trinitario ordena toda la reflexión teológica, y pienso que sería interesante reflexionar serenamente sobre las razones profundas del malestar que

experimentan los orientales frente a la conceptualización latina del *Filioque*.

Sin embargo, aquí quisiera insistir más bien sobre la doctrina de la Encarnación redentora, de la unión de las dos naturalezas en la persona del Verbo, tal como fue definida en Calcedonia y precisada y prolongada con ocasión de las grandes controversias monotelitas, iconoclastas y antipalamitas.

Por lo demás, soy consciente de que no puedo sino poner algunos mojones de manera muy esquemática.

En materia de Cristología, el Occidente se ha quedado a veces con la idea de una especie de yuxtaposición de las dos naturalezas en la Persona del Verbo, lo que sin embargo no es Nestorianismo y respeta la fórmula de Calcedonia; pero la patrística griega, seguida por la teología ortodoxa, elaboró progresivamente una teología de la compenetración (*pericoresis*) de las dos naturalezas, que hallará su expresión más perfecta en san Máximo el Confesor, pero que estaba en germen desde mucho antes.

Desde la edad patrística existe en Occidente una tendencia muy notable a considerar la causalidad de la humanidad de Cristo en la obra de nuestra salvación sobre todo desde el punto de vista del mérito y de la satisfacción, y, en consecuencia, de la causalidad moral; las acciones, y sobre todo los sufrimientos de Cristo, revisten un valor infinito por la dignidad de la Persona divina que es su sujeto, por esto ellas nos obtienen la misericordia y el perdón del Padre celestial. En esta perspectiva, el valor soteriológico de la Resurrección y de la Humanidad gloriosa del Salvador no aparece en absoluto; dado que la Resurrección no es ni meritoria ni satisfactoria, no es entonces sino una recompensa otorgada a Cristo o una prueba apologética de su divinidad; esto explica el largo eclipse de la espiritualidad pascual en Occidente.

El Oriente concibió la unión de las dos naturalezas según la imagen del hierro al rojo, o aquella otra, más bíblica, de la zarza ardiente: unida al “Fuego de la Divinidad”, la naturaleza creada en lugar de ser destruida o absorbida por la naturaleza divina, es protegida, pero al mismo tiempo se ve transfigurada, renovada. Esta noción de *innovatio naturae*, de una naturaleza que a la vez que es conservada en su integridad, fortalecida en su ser propio, y sin embargo renovada intrínsecamente, que adquiere así un modo de ser y de actuar superior, es verdaderamente característica de la teología ortodoxa. Y esta transfiguración, esta deificación que se realiza en primer lugar en la naturaleza humana de Cristo, se extiende a continuación –como un incendio que se propaga a partir de un foco inicial– a todos los hombres que por la fe y los sacramentos entran en contacto con esta humanidad resucitada y deificada por la efusión plena de la caridad, que no es solamente una realidad moral, sino una participación real en la naturaleza divina increada.

El Occidente sufrió, en varias ocasiones, la influencia de esta teología: Hilario de Poitiers, los Cistercienses del siglo XII, santo Tomás de Aquino (discípulo en este punto de san Juan Damasceno), se inspiraron en ella de manera diversa. Sin embargo nunca fue completamente asimilada por la conciencia occidental; y esta relativa ausencia de una teología de la transfiguración, de la “pneumatización” de la materia resucitada, explica la persistencia en Occidente, desde los últimos siglos de la Edad Media y bajo formas diversas, de un humanismo cristiano que asume las realidades terrestres, ordenándolas a lo espiritual y que por esto busca promoverlas, desarrollarlas lo mejor posible en su propia línea, pero sin transfigurarlas, sin hacerlas radicalmente nuevas. Y creo que este humanismo –un humanismo que tiende a conservar en las realidades creadas su consistencia propiamente terrestre– es muy característico del Occidente. Pero, una vez más, es necesario no hacer demasiado rígidas estas comprobaciones, que deben ser matizadas; pero creo no obstante que este es un rasgo importante que diferencia las dos tradiciones.

Esto es muy notable en la diferencia que advertimos entre el icono ortodoxo y el arte religioso

occidental, tal como se ha desarrollado desde fines de la Edad Media. El icono trata de evocar la realidad creada transfigurada, que ha pasado a otro modo de ser, mientras que el arte occidental moderno, es decir, a partir de los últimos siglos de la Edad Media, cuando quiere representar por ejemplo, un ángel o una Virgen, presenta un joven o una joven completamente terrestres, idealizados tal vez, pero de ningún modo transfigurados. A menudo, solo una actitud más o menos convencional o un atributo permitirán identificarlos. De este modo se introduce en el ámbito religioso, de una manera muy extrínseca, una realidad de “este mundo”, que guarda toda su densidad, toda su consistencia propiamente terrestre.

Podríamos encontrar otros ejemplos en ámbitos muy diversos: modo de ejercer la autoridad religiosa de manera demasiado semejante al ejercicio del poder terrestre (aun fuera del caso de abuso propiamente dicho), concepción de la Iglesia que la asimila demasiado a las sociedades terrenas, etc.

Y en la actualidad, nuestro problema de la apertura al mundo, de la secularización, lo que se llama el horizontalismo, proceden de esa misma tendencia a dar un sentido cristiano al humanismo, a lo terrestre, a lo profano: tratando de dejarle en todo lo posible su consistencia mundana. Estamos aquí en contexto muy diferente del de una teología de la transfiguración, de la *innovatio naturae*.

Ahora bien, creo que es muy difícil integrar plenamente el monaquismo en esta teología, en esta mentalidad; y si el monaquismo occidental se encuentra en crisis actualmente, y desde hace mucho tiempo ya no desempeña más que un papel un poco marginal en la Iglesia, es quizás, justamente, porque hay una especie, si no de contradicción, por lo menos de dificultad para situar al monaquismo en esta concepción humanista occidental que ha predominado sobre todo desde fines de la Edad Media. Es significativo el hecho de que los únicos autores espirituales que han tratado verdaderamente de elaborar en Occidente, una teología monástica, es decir una reflexión doctrinal sobre el Misterio cristiano que pueda servir de fundamento para la vida monástica como tal, son los Cistercienses del siglo XII. Ahora bien, como lo he señalado antes, ellos lo hicieron adoptando, en la medida de sus posibilidades, ciertas tesis importantes de la teología oriental.

Una parte de la doctrina de san Máximo el Confesor pasó a san Bernardo; pero Bernardo está muy influenciado también por un origenismo que lo ha limitado un poco en la adopción de la teología oriental. En efecto, Orígenes es anterior a las grandes controversias cristológicas y en él la teología de las dos naturalezas no está explicitada todavía de una manera plenamente satisfactoria. Por esto aparecen en san Bernardo algunas formulaciones algo imperfectas en lo concerniente al paso de la carne al espíritu, de la humanidad a la divinidad de Cristo; por otra parte ésta seguirá siendo una dificultad permanente de la teología espiritual occidental, dificultad que se agravará a medida que nos alejamos de las perspectivas griegas. Uno de los grandes problemas de la espiritualidad de los siglos XVI y XVII será conocer cuál es el lugar que le corresponde a la humanidad de Cristo en la contemplación, en la experiencia mística; esta dificultad muestra que no se ha advertido suficientemente que la humanidad de Cristo es ahora una humanidad transfigurada a través de la cual, en la cual, alcanzamos a Dios sin pantalla, sin “medio”; esta santa humanidad no es solamente un simple signo que nos remitiría a una realidad exterior a ella. Aquí se trata de una noción realista de “símbolo” tal como la había elaborado san Máximo el Confesor: el símbolo no es un signo que nos remite a otra cosa, es la misma Realidad trascendente que se pone a nuestro alcance en una realidad de nuestro mundo transfigurado por ella. Sin esta noción, completamente ligada a las de deificación y transfiguración, es difícil formular una teología mística plenamente satisfactoria.

Por otra parte, creo que es importante notar que la elaboración de esta Cristología, de esta teología de la deificación, de la divinización, que culmina en san Máximo, es tributaria de un aporte muy notable proveniente de los medios monásticos, Pues el mismo mundo bizantino no se puede identificar pura y simplemente con la Ortodoxia; hay y siempre hubo en Bizancio una

tendencia humanista muy fuerte, que, en, parte, ha inspirado la corriente iconoclasta y luego el anti-palmitismo; ahora bien, frente a ella, apoyándose en la experiencia de los ascetas y de los espirituales, los medios monásticos han aportado una contribución apreciable a la teología de la deificación así como a la defensa de los santos iconos. Todo esto está relacionado; el monaquismo y esta teología son dos cosas sumamente homogéneas.

Este es el primer aporte de Oriente sobre el que quería insistir. Su integración en el pensamiento religioso occidental plantea sin duda algunos problemas; yo no hago aquí más que proponer la cuestión. Pero pienso que el acercamiento ecuménico entre el Catolicismo y la Ortodoxia no podría progresar y profundizarse si se dejaran de lado estos factores doctrinales; la diferencia entre la Ortodoxia y el Catolicismo es algo más que una simple diferencia de mentalidades o de expresiones diversas de la misma doctrina fruto de contextos culturales diferentes.

Sin duda, las coyunturas históricas y las diferencias culturales han desempeñado un papel en la separación; pero el elemento doctrinal tiene también una gran importancia.

Si el Occidente católico pretende desarrollarse solamente en la línea de su propia tradición, sin abrirse a la tradición oriental, sin volver a las raíces patrísticas que le son comunes con la Ortodoxia, entonces solo puede marchitarse, y volvería la espalda a todo verdadero ecumenismo. Este no puede instaurarse sobre la base de un pluralismo que no fuera más que la coexistencia pacífica de las tradiciones diversas, consideradas equivalentes. No puede fundamentarse sino en la plenitud de la verdad, y ésta requiere la “perichoresis”, la compenetración de las dos tradiciones.

Manteniéndonos siempre en el terreno de los elementos doctrinales sobre los que la Ortodoxia insiste de buen grado y que están más esfumados en Occidente, hay que subrayar la importancia de ciertas nociones antropológicas que permiten explicar mejor la experiencia espiritual. Una de estas nociones es la relación dinámica de la imagen y de la semejanza; todo el desarrollo de la vida espiritual tiene como punto de partida la presencia en nosotros de la imagen de Dios; esta implica elementos que la teología latina calificaría de naturales; y otros que llamaría sobrenaturales; pero lo que tienen de común es su carácter incoativo, germinal, podríamos decir. Se trata de una semilla depositada en nosotros, y esta “imagen” tendrá que desarrollarse como “semejanza”, es decir como deificación completada por la “synérgeia”, la acción conjugada de nuestro esfuerzo y de la gracia. También en esto encontraremos un punto de vista muy semejante entre los Cistercienses del siglo XII. La noción bernardina de *consensu* evoca la “synérgeia” griega. Wladimir Lossky ya lo señaló, hace mucho tiempo.

Hay que hacer notar también, en esta antropología, la importancia del concepto de corazón. El corazón es aquí el centro, el vínculo de todas las facultades del hombre, y como el lugar propio de la Presencia de Dios, de la irrupción de las energías divinas en el hombre. Sin ninguna duda se encontrarían en la tradición espiritual occidental muchos textos casi *hesicastas*, que en su intención profunda se aproximan a la tradición *filocalica*; pero la psicología racional del Occidente siempre ha prestado más atención al estudio de las diversas facultades del alma consideradas separadamente, que a esta espontaneidad profunda del corazón que debe unificar sus tendencias. Entonces, se corre el riesgo, según la escuela a la que uno se adhiera, de dar mayor importancia ya sea a la inteligencia discursiva, ya a la voluntad, ya a la afectividad, o bien, en la oración uno ejercitará metódicamente cada una de las potencias del alma, pero sin advertir suficientemente que lo esencial de la oración y de la vida espiritual se sitúa “en el hombre oculto del corazón”, como lo dice la primera Epístola de san Pedro (I P 3,4). Sin duda, los grandes maestros espirituales católicos han sabido escapar a este peligro; pero la vida espiritual media a menudo ha estado expuesta a él. La antropología monástica oriental será un buen antídoto.

Me parece que estos diversos elementos doctrinales constituyen lo más importante, lo más esencial que nos puede transmitir el Oriente. Tener la pretensión de referirse al Oriente dejando

de lado esta teología sería exponerse a falsear gravemente el sentido de lo que se retiene. Este ha sido, en parte el caso del abad de Rancé en el siglo XVII; era un excelente conocedor de los Padres de Oriente: sus maestros espirituales preferidos eran san Juan Clímaco y san Doroteo de Gaza pero él los leyó en un clima doctrinal muy distinto al de ellos y la ausencia, en él, de este substrato de teología patristica, que daba su verdadero alcance a la doctrina de los Padres antiguos, explica el carácter un poco estrecho de su enseñanza. Sin embargo, Rancé fue un gran monje animado por un sentido profundo de la tradición; pero le faltó esa inspiración teológica, esa amplia visión del Misterio de Cristo, la única que hubiera podido nutrir su doctrina ascética y ampliar sus perspectivas. Ciertamente, como sucede hoy, los antiguos monjes de Oriente no eran todos teólogos especulativos, muy por el contrario. Pero, aunque estuvieran muy alejados de toda teología de tipo escolar no por eso dejaban de vivir de ella en el clima de la Iglesia patristica. La catequesis común, las homilias y sobre todo la Liturgia los familiarizaban con una doctrina que luego orientaba, de una manera implícita pero eficaz, todo su esfuerzo ascético. En efecto, las anáforas y los textos litúrgicos orientales no son otra cosa que la teología de los Padres de la Iglesia, pero vivida, expresada en forma de oración y de contemplación, de ritos y de gestos, en los cuales participa todo el ser; de este modo el hombre es iniciado en ella no de una manera cerebral e intelectual sino de una manera vital, por medio del “corazón”. Así por medio de la liturgia y de los textos que utiliza en su oración privada, el monje oriental se impregna poco a poco de toda esta teología. La mayoría de los monjes sería sin duda incapaz de exponerla de un modo especulativo, teórico; sin embargo la viven de manera intensa, porque están profundamente penetrados por textos que a menudo saben de memoria.

Un segundo punto, que por lo demás se desprende de lo que precede, sobre el cual el Oriente puede enseñarnos algo, es lo que yo llamaría la primacía de la interioridad sobre la regularidad en la vida monástica. No hace demasiado tiempo, en Occidente, la palabra clave de la vida religiosa y monástica era: regularidad. Conocéis estas palabras que se atribuyen a un papa: “Mostradme un religioso que practique perfectamente su regla y lo canonizare inmediatamente”. Las cosas han evolucionado mucho a este respecto; pero las impugnaciones actuales no han escapado completamente a esta problemática. Siempre buscamos la solución de nuestras dificultades en las reformas de estructuras, en una mejor adaptación de las reglas. Pero en el fondo, siempre ponemos la misma confianza en los medios exteriores, ya sean concebidos de una manera más rígida o más flexible, menos adaptada o más adaptada; pero siempre nos quedamos en el mismo plano. El monje oriental, en cambio, es mucho menos el hombre de la regla que “el hombre oculto del corazón”. Y la *Escala* de san Juan Clímaco es sumamente significativa a este respecto; hay en ella un grado consagrado especialmente a la discreción o discernimiento de los espíritus; pero de hecho esta enseñanza sobre el discernimiento penetra absolutamente todo el libro y ciertamente es su clave. La idea que se siente aflorar constantemente en la *Escala* es que en la vida monástica, ninguna práctica, ningún comportamiento exterior tienen su garantía en sí mismos. Tal manera de ayunar, de orar, de practicar la caridad, qué sé yo, puede ser buena, pero puede incluir también una sutil búsqueda de sí mismo. En todas las cosas habrá que tener discernimiento. No hay, en este terreno nada que sea siempre bueno, que sea monástico en sí, y algo que no lo sea. El criterio es mucho más interior, se sitúa mucho más al nivel del corazón. De aquí surge la necesidad constante de la vigilancia, de la sobriedad espiritual, del discernimiento. Y esta atención interior, que los Padres llaman también guarda del corazón, es verdaderamente la clave de todo el método espiritual ortodoxo desde los Padres del desierto, cuyos apogemas son por cierto el más precioso testimonio. Por la misma razón, esta espiritualidad reviste un carácter extremadamente personalista. Para esos monjes, el objetivo de la formación espiritual no es obtener que el discípulo se conforme simplemente a una regla común y adopte cierto número de comportamientos definidos. Ellos desean más bien conducirlo a ser perfectamente él mismo, gracias a una total expropiación de sí, de manera que el Espíritu Santo que vive en su corazón pueda llegar a ser el principio de todas sus acciones. Ahora bien, esto requiere no solo la rectitud objetiva de los actos, su conformidad a una regla exterior, sino también una purificación muy refinada de los motivos de la acción, un discernimiento sagaz de los movimientos y las inspiraciones interiores. El monje debe oponer sin cesar el recuerdo de Dios, no solo a las

sugerencias malas, sino aun a las “buenas ideas” demasiado cerebrales o a los buenos deseos demasiado apasionados, demasiado tensos o demasiado amargos que germinan en él. Este recuerdo de Dios es una atención al instinto interior del Espíritu, una especie de revelación, de *anamnesis*, de la Presencia íntima del Señor, despertada y sostenida por una invocación breve y frecuente de su santísimo Nombre. Si a menudo nos es difícil evitar los contrasentidos en nuestra comprensión del monaquismo primitivo y del monaquismo ortodoxo actual, que ha permanecido pro, fundamente homogéneo en sus orígenes, a pesar de muchas vicisitudes históricas, períodos de decadencia y dificultades debidas especialmente a esas vicisitudes, es porque estamos habituados a pensar en términos de instituciones más bien monolíticas, de fórmulas definidas de una vez para siempre, de estados de vida muy específicos, mientras que el monaquismo oriental tiene como criterio esencial el discernimiento de los espíritus. A sus ojos lo que hace legítima o no tal iniciativa, tal género de vida adoptado por un monje, no es su conformidad con una norma teórica establecida de una vez para siempre, sino la naturaleza, buena o mala, del espíritu que lo ha llevado a ella. Lo importante es no confundir los impulsos de la voluntad propia y las fantasías del propio espíritu –o del espíritu del mal disfrazado de ángel de luz– con las auténticas mociones del Espíritu Santo. De aquí proviene la gran diversidad de realizaciones espirituales que observamos en el interior de ese monaquismo, sin perjuicio de una profunda unidad.

Esta concepción presenta, por cierto, un peligro, pero este es el precio de la primacía de la interioridad, del respeto de la libertad personal, del cuidado de no imponer un comportamiento únicamente exterior. Para ilustrar lo que acabo de decir, citaré dos anécdotas. Os las cuento de memoria, sin poder garantizar la exactitud de todos los detalles. Pero así, tal cual, las encuentro muy significativas; sin duda vosotros mismos conoceréis otras del mismo tipo.

Cuando llegué a la Casa Generalicia para hacer mis estudios, ya hace mucho tiempo, me dijeron que, los años precedentes, los estudiantes podían, al entrar a las clases o a las bibliotecas de la Universidad por la tarde, pasar por el refectorio y beber un baso de vino. Un día sucedió que un estudiante –¿había abusado un poco o lo había incomodado el calor?– en fin, un estudiante estuvo un poco descompuesto por este vino... Para evitar que el incidente se repitiera, se decretó, de un día para otro que en adelante los estudiantes solo tendrían agua al entrar... De este modo se restableció el orden y se estaba seguro de que ya no sería turbado. Esta manera de concebir la regularidad monástica es muy típica. Por el contrario, me han citado el caso de un monje occidental que, estando de paso en un monasterio oriental considerado muy ferviente, fue sorprendido sin embargo al ver dos monjes que durante los Oficios permanecían en la puerta de la iglesia conversando y aun fumando. Tanto que al final de su estadía, viendo al *higumeno*, le comunicó su edificación profunda ante la vida de sus monjes, pero creyó conveniente agregar: “Me he sorprendido un poco al ver dos monjes que permanecían afuera conversando durante los Oficios; se les oía desde el interior de la iglesia; es muy molesto; ¿cómo permitís esto?”. Y el *higumeno* le contestó: “Escuchad, se les ha dicho, yo les he hecho advertencias, pero sin resultado. Esperamos que la oración, que el ejemplo de los demás los incitará a comportarse mejor. ¿De qué serviría obligarles? ¿Para qué forzarlos a venir al Oficio, si ellos no lo desean?”.

Ciertamente, una medida autoritaria restablecería la regularidad. A veces, hay que resolverse a tomarla. Pero en muchos casos, ¿no se corre el riesgo de favorecer una forma de infantilismo? ¿No sería preferible entonces respetar la lentitud del camino espiritual de algunos, esperar el momento de Dios, preparar las libertades humanas para que acojan, a su tiempo, el llamado de la gracia, enseñarles a respetarse mutuamente más bien que obligarlos desde el exterior y reducirlos un poco artificialmente, a un común denominador? Es evidente que en un monasterio conducido según estos principios no se encontrará el mismo orden la misma regularidad edificante que en una comunidad occidental tradicional. Pero los Ortodoxos no son tan sensibles como nosotros a este tipo de regularidad. Yo recuerdo que, cuando en Bellefontaine recibíamos estudiantes del Instituto San Sergio, ellos no siempre se sentían muy edificados por nuestra regularidad. Sin duda la admiraban y aun la envidiaban, hasta cierto punto, pero finalmente experimentaban un malestar porque sentían que su razón podía ser una especie de

reglamentación de las almas y una cierta falta de interioridad. Con nuestra antigua concepción occidental de la regularidad —ahora bastante deteriorada— corremos a veces el riesgo de ver a nuestras comunidades establecerse en una mediocridad muy razonable, preservadas de grandes desórdenes, pero casi sin tener tampoco grandes espirituales. Ciertamente hay un riesgo en esto. Pero, digámoslo una vez más, todo esto tendría que ser muy matizado. La concepción ortodoxa, excelente en su principio, también puede conducir a desviaciones muy lamentables, y no es raro oír que los Ortodoxos se lamentan de la falta de seriedad de la vida monástica en algunos de sus monasterios y envidian la buena organización y el fervor de las abadías latinas tradicionales.

Un tercer elemento sobre el cual la práctica del monaquismo ortodoxo puede todavía atraer útilmente nuestra atención, es la importancia que concede a la función del padre espiritual y a la obediencia del discípulo respecto a él. En Occidente, la armazón esencial de la vida monástica está constituida en último término por la Regla, por lo menos en el monaquismo tradicional. En Oriente, lo está mucho más por el padre espiritual, debido precisamente a ese carácter personalista, a esa insistencia sobre la interioridad de las que acabo de hablar. El padre espiritual no es de ningún modo un superior en el sentido canónico de la palabra, cuya tarea sería asegurar la buena marcha del monasterio y la observancia de la Regla. Muy a menudo es distinto del *higumeno*. Es, ante todo un hombre que, teóricamente por lo menos, está pacificado, libre de sus pasiones y que, solo por su irradiación, comunica ya a los demás algo del Espíritu que lleva en sí. Frente a sus discípulos, es como una especie de hito, de eslabón viviente en la transmisión del Espíritu. Y las relaciones de los discípulos con su padre espiritual se reducen sobre todo a esto: manifestarle los propios pensamientos con una sinceridad absoluta para ser formados por él en el discernimiento de los espíritus; seguir en todo sus directivas, con una sumisión enteramente libre y responsable; imitar sus ejemplos y disfrutar de su intercesión ante Dios. Esta paternidad es algo muy sobrio, aun muy austero y de ningún modo se encontraría en los medios monásticos orientales —especialmente en la época de los Padres del desierto— esa especie de entusiasmo un poco sentimental que a veces se encuentra en otras partes, frente a un maestro espiritual. El padre espiritual está despojado de tal modo de sí mismo que, en cierto modo, no tiene consistencia propia: es un hombre transfigurado —o debería serlo— o por lo menos la fe del discípulo lo transfigura. Y en el desierto —lo vemos en los Apotegmas— esta paternidad espiritual revestía a veces un carácter colegial. No se debe temer una especie de celos del padre espiritual con respecto a sus hijos, y no es raro ver que un monje consulta a varios ancianos; si son auténticos espirituales cuidarán con tacto de no contradecirse mutuamente, corrigiendo por otra parte, algunas veces con mucha delicadeza, un consejo menos esclarecido dado por otro anciano. Se podrían citar muchos apotegmas que dan testimonio de ese tacto, de esa delicadeza con los que los Padres trataban de no contradecir a otro, pero haciendo, llegado el caso, las precisiones necesarias: “El Anciano te ha querido decir que...”. Todos estos Padres no son más que los órganos de un mismo Espíritu. Un *abba*, un padre espiritual, no puede tener sus ideas, su doctrina. Repitámoslo, es un eslabón en una tradición; no se contenta ciertamente con repetir mecánicamente lo que aprendió: lo ha asimilado personalmente y se ha convertido como en la expresión misma de su ser. Las colecciones de Apotegmas están llenas de rasgos que muestran con qué discreción, con qué tacto, con qué reserva responden los padres espirituales a aquellos que vienen a consultarlos; recientemente yo mismo he comprobado ese tacto y esa penetración de la que saben dar prueba, en sus advertencias y en sus actitudes, los padres espirituales, los *starsi*, que he encontrado en Oriente. Algunas veces, con una simple palabra, una reflexión llena de humor, pero franca y penetrante, desinflan la ilusión, como se desinfla un globo, y proporcionan, con naturalidad y sencillez, el último toque que se impone. Estos padres espirituales tienen cuidado sobre todo de respetar la integridad espiritual de sus discípulos, de ayudarlos a llegar a ser ellos mismos. Es por esto que a veces esperan durante largo tiempo que una situación madure antes de decir la palabra que libera.

He aquí, por ejemplo, un apotegma muy significativo: un joven monje, un discípulo, estaba turbado por sus pensamientos, quizás por faltas secretas, y venía periódicamente a ver a su padre espiritual con la intención de abrirse a él; pero luego, volviéndose atrás por una falsa

vergüenza y por respeto humano, no decía nada. El padre espiritual, lúcido, se daba cuenta de que algo no marchaba. Pero se cuidaba mucho de hacer alguna pregunta. Se contentaba con dejar que su hijo espiritual le expusiera lo que quería decirle, luego le dirigía algunas palabras de edificación necesariamente banales, y lo despedía en paz. Finalmente un día, el hijo espiritual, muy turbado, se decide a hablarle. Sin embargo, retenido por la costumbre y por el respeto humano, no se atreve a abrirse, y la conversación se desarrolla como de costumbre refiriéndose más bien a trivialidades; pero finalmente, al acompañarlo a la puerta, el padre espiritual le pone el dedo en el pecho diciéndole: “¿Qué tienes ahí?”. El hermano, liberado, le expone su dificultad. El padre espiritual se había dado cuenta de que el absceso estaba maduro, de que era el momento de hablar. Pero había esperado pacientemente quizás durante meses.

De la misma manera, a aquél que lo interroga con un secreto apego a su propio modo de ver, el padre espiritual solo puede darle una respuesta proporcionada a lo que el consultante puede alcanzar, pero que no le dará el reposo. He aquí de nuevo un apotegma, entre muchos otros: un joven monje llega al desierto y va a buscar a su padre espiritual; él le dice: “Heme aquí, Padre, yo he renunciado a todo, he dejado todos mis bienes, sin embargo pensé que un día podía caer enfermo, que me haría viejo; entonces reservé una pequeña suma que podrá servirme en ese caso. ¿No tuve razón?” Entonces el padre espiritual le responde: “¡Bien, hijo mío, tuviste razón!”. El monje vuelve a su celda; un tiempo después, no teniendo la conciencia muy tranquila y deseando que lo tranquilizaran, vuelve a ver a su padre espiritual: “Padre, tú me dijiste que tenía razón; ¿no hice bien? , ¿no puedo guardar mi dinero?”. “Sí, hijo mío, tú tienes razón, puedes guardarlo”. El monje vuelve a su celda, turbado sin embargo por la mirada y el acento un poco enigmático del anciano. La gracia lo trabaja y vuelve una tercera vez: “Padre, he reflexionado; sí; verdaderamente es necesario que abandone todo”. Entonces el padre espiritual responde: “Sí, hijo mío; yo no te lo dije antes porque no hubiera sido bueno para tu alma; pero sí, hay que abandonarlo todo”. Siempre volvemos a encontrar esa paciencia, esa espera del momento de Dios, para que la directiva dada no sea algo impuesto únicamente desde el exterior, para que el hijo espiritual no ceda simplemente bajo el efecto de un temor completamente humano, del miedo de disgustar a su padre espiritual y perder su confianza; se espera, se suscita pacientemente una adhesión libre de su parte, un paso personal donde sea él verdaderamente el que se expresa.

Lo dice muy bien el Padre Regnault en su introducción a las obras del abad Isaías: “Los maestros espirituales del desierto no deseaban adoctrinar a sus discípulos e inculcarles teorías; buscaban más bien liberarlos de todas aquellas que pudieran tener en la cabeza para hacerlos capaces de oír la voz de Dios en el silencio del desierto”<sup>16</sup>. Deseaban llevar poco a poco al discípulo a ese desapego de todas sus ideas, de todas las concepciones que pudiera tener de la santidad, de la perfección cristiana, de los caminos espirituales. Cuando un hijo espiritual viene a buscar a su padre espiritual diciéndole: “Mira, yo quiero ser monje de esta manera, siento que mi vocación es ésta, es aquélla”, el padre espiritual esta mas o menos en la situación de un médico a quien se dirigiera un enfermo diciéndole: “Mire, yo sé lo que tengo, tengo una enfermedad del hígado, pero me gustan mucho las salsas pesadas y el chocolate, búsqume entonces un medio de curarme pero que no me obligue a renunciar a lo que prefiero” Evidentemente uno se encuentra reducido entonces a una total impotencia.

Pero cuanto más atentos están los padres para no imponerse, para no ejercer una función de mando, para no trasponer al plano espiritual la concepción humana, terrestre, de la autoridad, tanto más dispuestos deben estar los discípulos a someterse a ellos, a no buscar nunca que prevalezca su voluntad, de cualquier manera que sea, a dejarse enseñar y conducir por otro. Por eso, esta espiritualidad que deja un lugar tan grande a la libertad, es al mismo tiempo una espiritualidad sumamente exigente en el plano de la obediencia; será una obediencia libre: “Si quieres...”, pero no se puede esperar nada, no se puede alcanzar ningún resultado, sin esta

---

<sup>16</sup> *Abbé Isaïe, Recueil ascétique. Introduction et traduction française par les Moines de Solesmes, Abbaye de Bellefontaine, 1970, p. 19.*

obediencia absoluta, incondicional.

Esto me lleva a mencionar un aspecto más de la vida monástica oriental: ella nos revela la importancia de la “tradicición”. Este término evoca aquí antes que nada la transmisión por parte del padre espiritual de la gracia monástica y de la vida en el Espíritu por medio de su oración y discernimiento y de la obediencia que se pide al discípulo; esta obediencia a veces le podrá parecer verdaderamente una crucifixión y una muerte, un renunciamiento a aquello que más le interesa, a lo que parecía ser la condición misma de su santificación, pero esta transmisión implica también, inseparablemente, la fidelidad a lo que llamaríamos las tradiciones.

En Occidente tenemos siempre una tendencia muy fuerte a separar lo que llamamos el espíritu y la letra, lo esencial y lo accidental. Así como tenemos tendencia a yuxtaponer las dos naturalezas en la Persona del Verbo Encarnado, antes que a considerarlas en su compenetración energética, del mismo modo tenemos tendencia a mirar los usos y tradiciones eclesíásticas y monásticas como un revestimiento en cierto modo exterior del espíritu y como ocasiones de practicar la obediencia, “meritorias” por lo mismo, pero sin gran importancia intrínseca. En el Oriente Ortodoxo por el contrario, los usos, los ritos son considerados algo así como iconos, como símbolos, pero como símbolos realistas, que contienen una presencia y la ponen a nuestro alcance; ellos son símbolos, vehículos, de la Presencia de lo divino en lo humano; ponen a nuestro alcance lo divino en algo terrestre, pero que por esto mismo se encuentra transfigurado. Estos usos no son nunca simples reglamentos, rúbricas impuestas únicamente por una autoridad exterior. En consecuencia su aplicación implica una cierta flexibilidad, una cierta libertad; pero se las considera como lugares de la presencia del Espíritu, y como signos de nuestra comunión, a través del espacio y del tiempo, con todos nuestros hermanos y Padres en la fe y en la vida monástica. Hay en esto algo que es difícil de comprender para un espíritu occidental. Seguramente, puede degenerar a veces en un conservadurismo esclerotizado y estéril; pero no hay que apresurarse, a partir de nuestros criterios occidentales, a condenar este conservadurismo oriental que adquiere su sentido en virtud de la concepción, fuertemente enraizada y vivida, de un valor en cierto modo iconográfico de las tradiciones y de los usos.

En Occidente, nos es difícil concebir que podamos expresarnos verdaderamente a nosotros mismos asumiendo formas recibidas del exterior. Nos es difícil porque, desde fines de la Edad Media, estamos fuertemente marcados por una filosofía profundamente individualista. En todos los planos tenemos una preocupación de originalidad individual; buscamos siempre una nota característica que nos diferencie de los demás. Para la tradición antigua y oriental, por el contrario, nosotros nos diferenciamos de los demás menos por notas distintivas, por algo que pueda definirse, que por una manera propia, existencial de ser lo que también los otros son. En esta perspectiva, se es tanto más uno mismo cuanto más se es como los demás, pero con su modalidad propia. Pienso que por esta razón el cristiano oriental se siente mucho menos molesto que el occidental moderno por esas formas exteriores recibidas de la tradición; no las experimenta como una atadura y una alienación, sino que siente todo su valor de manera muy positiva. Busca ser perfectamente él mismo asumiendo, según un modo de ser personal, informulable, lo que es común a todos. También en esto creo que la diferencia entre el icono y el arte religioso moderno nos puede ilustrar. En las épocas en las que la iconografía tenía mucha vitalidad, existían diferencias muy grandes entre las obras de los distintos iconógrafos o escuelas iconográficas. Sin duda, a primera vista, todos nos parecen muy semejantes, porque lo vemos de muy lejos, algo así como el japonés que decía: “¡Todos los europeos se parecen, y todos son igualmente feos!”. El cristiano occidental puede decir que todos los iconos se parecen, pero de hecho, cuando entráis en ese mundo de los iconos, constatáis que existe una diversidad extraordinaria entre ellos y que los iconógrafos de talento han sido capaces de producir obras muy diversas que expresan verdaderamente su genio propio; respetando, sin embargo, de manera perfecta los cánones iconográficos. Un icono cretense y un icono de Novgorod son muy distintos y sin embargo, uno y otro son fieles al mismo canon iconográfico, expresan la misma visión eclesial del misterio, asumida por dos genios diferentes, que conservan perfectamente su identidad, que alcanzan un modo de ser personal perfectamente auténtico aunque asumiendo la

misma visión de Iglesia; en el arte occidental moderno, por el contrario, un artista no llega a expresarse a sí mismo si no trasmite la visión propia del tema que ha elegido. Lo que encontráis en una Natividad o en cualquier otro cuadro religioso moderno, no es la visión que nos trasmite la Iglesia de ese misterio, es la visión propia, sugestiva, pero al fin de cuentas muy limitada, de tal o cual artista. Se puede descubrir allí toda la riqueza de su temperamento propio, pero ya no es esa especie de celebración clásica del misterio, en la que todos pueden comulgar. En el límite, este arte occidental llega a ser un arte casi hermético; su belleza proviene de que en él se expresa una individualidad tan plena y auténticamente como es posible, pero prácticamente no hay ya en él ningún contenido comunicable. El arte litúrgico del icono, por el contrario, permite una comunión, una comunicación muy amplia, sin destruir, no obstante, la personalidad del iconógrafo; con este mismo espíritu debemos comprender esa alianza de flexibilidad y de uniformidad litúrgica, de libertad y de adhesión a las tradiciones que comprobamos en Oriente. Los occidentales, completamente extraños a esta concepción, corren siempre el riesgo de caer en la fantasía, cuando quieren tomarse una cierta libertad respecto a las formas tradicionales. El cristiano ortodoxo por el contrario puede tener esta libertad, esta facilidad, sin caer no obstante en la anarquía y el individualismo. También aquí es necesario reconocer que la actitud ortodoxa expone a un peligro de esclerosis, de conservadurismo un poco estéril cuando falta el soplo del espíritu. Esta alianza de la tradición y de la libertad en el Espíritu es sin embargo una gran fuerza.

La antropología oriental nos puede ayudar por otra parte a encontrar cada vez más el sentido de la ascesis corporal y, de una manera más amplia, de la participación del cuerpo en la vida espiritual. Este es uno de los puntos sobre el cual nuestra mentalidad occidental, siempre más o menos cartesiana, se aleja más de la Iglesia antigua. A fuerza de distinguir y de oponer la carne y el espíritu, el cuerpo y el alma, el espíritu y la letra, llegamos a concebir una ascesis puramente espiritual que casi no se traduce en el dominio corporal, así como una oración donde el papel de la expresión corporal se reduce hasta el extremo. Ante la importancia que el monaquismo antiguo y el monaquismo ortodoxo contemporáneo conceden al ayuno, a la ascesis corporal, a la participación del cuerpo en la oración, a menudo estamos tentados de imputar a los Padres un dualismo poco cristiano donde querríamos ver una contaminación platónica o maniquea. Vosotros, como yo, habéis leído quizás, esas obras sobre el Monte Athos, donde se acusa a los monjes de maniqueísmo. Sin duda la visión patrística del mundo incluye un cierto dualismo, que se expresa a veces por medio de expresiones platónicas y que, en una medida que se debe apreciar en cada caso, ha podido ser a veces más o menos desviado. Pero en el fondo, este dualismo es de origen bíblico y propiamente cristiano. Opone, no la materia como tal al espíritu, sino el mundo presente, no glorificado, sometido a la corrupción, como dicen los Padres, al mundo futuro que será el de la resurrección y de la transfiguración de los cuerpos y de las almas. Por esta razón el fin de su ascesis no es separar el alma del cuerpo tanto cuanto fuera posible aquí abajo, sino transfigurar el cuerpo mismo haciéndolo participar en la deificación del alma. “Por medio de la ascesis, decía ya san Antonio en una de sus cartas, todo el cuerpo es transformado y queda bajo el poder del Espíritu Santo. Y pienso que ya le ha sido concedido algo de ese cuerpo espiritual que recibirá cuando llegue la resurrección de los justos” (san Antonio el Grande, *Carta 1,4*).

El fin que persiguen los monjes es asegurar la unificación de todo su ser, cuerpo y alma, a la luz de Dios. La pureza de corazón –o, como decían los Padres, la *apatheia*– a la que estaba ordenada su esfuerzo ascético, no consistía de ninguna manera como en los estoicos en extinguir la sensibilidad o en asegurar un dominio despótico de la voluntad sobre ella, sino por el contrario en domesticarla, como a esas bestias temibles del desierto que se convertían en auxiliares fuertes y dóciles para los viejos ascetas. Cirilo de Scythopolis nos cuenta que san Ciríaco, anacoreta del desierto de Judá, tenía un león domesticado que protegía sus hortalizas de las cabras salvajes. Del mismo modo las pasiones, rectificadas interiormente, pueden aportar toda su energía al servicio del amor de Dios con facilidad y espontaneidad. Hay una estrofa del *Acathista* a la Madre de Dios que canta: “¡Tú, que cambias en bien la llama de las pasiones!”. No se destruyen las pasiones sino que se las convierte, se las pone al servicio del amor de Dios

que penetra el corazón del asceta.

Finalmente, sin pretender de ningún modo ser exhaustivo, quisiera subrayar un último punto. Esta tradición espiritual del Oriente nos puede ayudar a comprender mejor el lazo orgánico que debe existir entre la acción y la contemplación, a superar ciertos dilemas entre los que a veces nos debatimos en Occidente y, de este modo, a percibir los lazos que se pueden establecer entre el monaquismo y el pueblo cristiano, sin que haya necesidad de recurrir a una concepción secularista de apertura al mundo. Es necesario precisar por otra parte que esta distinción entre vida activa y vida contemplativa nunca se ha dado en Oriente. Es especialmente durante la Edad Media latina que estos dos términos llegaron a ser comunes para designar estados de vida distintos y que se caracterizó de manera muy habitual a la vida monástica como vida contemplativa. Estas nociones de vida contemplativa y vida activa fueron introducidas en la espiritualidad cristiana por un pequeño grupo de monjes intelectuales, discípulos de Orígenes y de los Alejandrinos, que gravitaban alrededor de Evagrio el Póntico. Su doctrina entró luego en cierta manera en la tradición, pero al mismo tiempo muy decantada.

Según esta escuela, los términos vida activa y vida contemplativa representaban no tanto estados de vida distintos como dos etapas o dos aspectos complementarios de la vida espiritual. La vida activa no es una vida consagrada esencialmente al apostolado y a las obras de misericordia, un género de vida que tendría estas obras como nota específica y distintiva. Considerada como un elemento esencial del camino que conduce a la pureza de corazón y a la contemplación, ella se define por la práctica de la ascesis y de la caridad fraterna, según las modalidades requeridas por la vida cotidiana del monje y las circunstancias en que se halla colocado. En algunos casos, en los monasterios más próximos a las ciudades ese ejercicio de la caridad se tradujo a veces por la acogida de los viajeros, el cuidado de los enfermos, casi una función de centro de beneficencia; pero en otras partes podía limitarse a la acogida de los monjes de paso, al servicio de los otros hermanos en una comunidad monástica, al servicio del anciano por parte de su discípulo en los grupos semi-eremíticos. No había allí nada organizado, nada sistemático. En cuanto a la contemplación, correspondía a las formas superiores de la vida de oración, que hoy llamaríamos “infusa”. En esta perspectiva, la vida del monje es fundamentalmente activa; llega a ser contemplativa si es del agrado de Dios y según la medida de su gracia. Sin duda el monje “activo” debe consagrar una parte considerable de su tiempo a la oración y esforzarse por impregnar de ella todo lo que hace; debe, en cuanto las circunstancias lo permitan, vivir apartado del mundo para no dejarse contaminar por sus costumbres, y para permanecer en estado de vigilancia interior, al abrigo de las distracciones y de la disipación. Pero no es necesario huir sistemáticamente de sus semejantes so pretexto de contemplación. Por eso los monasterios ortodoxos son generalmente tan acogedores, tan abiertos a los laicos que buscan un consejo espiritual, o desean participar en los Oficios, o simplemente venerar iconos y reliquias. Los monasterios ortodoxos, incluso los femeninos, no conocen la clausura en el sentido occidental. Los únicos monjes enclaustrados son los reclusos pero entonces se trata de una vocación estrictamente personal, y a menudo temporaria. La reclusión o la estricta clausura nunca podrían llegar a ser en este monaquismo la regla para todo un monasterio, ni, con mayor razón, para un grupo de monasterios, como sucede en las Ordenes monásticas latinas.

Debemos agregar en seguida que el esfuerzo hacia la pureza de corazón, fin de esa vida activa, es lo único que depende del monje, ya que la contemplación, la experiencia de Dios, son un don puramente gratuito para el cual el monje solo puede disponerse y que sería soberanamente inoportuno e imprudente divulgar. Por esta razón gran número de maestros espirituales orientales, entre los más sabios, tanto en los medios semi-anacoréticos como en los medios cenobíticos, han consagrado su enseñanza casi exclusivamente al aspecto práctico de la vida espiritual. Ellos temían que las especulaciones origenistas sobre la *theoría* alimentasen en los monjes cuyo corazón no está todavía suficientemente purificado, una exaltación pseudo-mística o sucedáneos imaginativos de la verdadera contemplación, cuyo acceso les quedaría, de este modo, definitivamente cerrado. Y si un texto como la misma Regla de san Benito no habla de la

contemplación, esto no quiere decir en absoluto que san Benito la excluya del itinerario espiritual del monje, sino que estima que no tiene que hablar de ella dados los destinatarios de su Regla. Es san Barsanufio creo, el que replicaba a un monje que le reprochaba no haberle dado suficientes enseñanzas positivas sobre la contemplación: “Pero, hijo mío, tú no has llegado todavía a la ciudad; es inútil que te la describa; basta con que te indique el camino”<sup>17</sup>. Esto es lo que hacen casi siempre los maestros espirituales orientales cuya doctrina es muy realista y sólida. El encuentro con Dios es inefable, únicamente la experiencia puede instruirnos sobre él; queriendo hablar demasiado sobre él se correría el riesgo de alimentar la ilusión de experimentarlo de alguna manera, en aquellos que todavía están muy lejos de ello. Pero no se debe interpretar esta discreción, esta reserva, como una exclusión de la contemplación; no habría que concluir de ellas que el monaquismo oriental es únicamente activo, sobre todo en el sentido en que este término se entiende en la Iglesia latina. En esto se corre el riesgo de equívocos temibles. Por otra parte, algunos autores espirituales orientales más próximos a la tradición alejandrina o menos frenados por ese escrúpulo, han compuesto escritos sobre la contemplación –marcados siempre sin embargo por una gran sobriedad–, y estas obras fueron recibidas a menudo por el conjunto de la tradición. Hay que agregar que tales escritos estaban reservados, por una especie de disciplina del arcano, a aquellos cuyo estado espiritual los disponía para una lectura fructuosa. Nunca debemos olvidar que, normalmente, la transmisión de un escrito espiritual se debe hacer bajo el control de un padre espiritual y debe corresponder al nivel, al grado de desarrollo espiritual del monje.

Así pues, todo monje tiene que haber sido, durante un largo período de su vida, un activo, en el sentido que he precisado, es decir, un monje que se ejercita en la ascesis, en las cosas elementales de la vida espiritual. Es muy significativo, por ejemplo, que al recorrer los índices que ha preparado el profesor Draguet para su edición del abad Isaías, comprobamos que en esta obra, que es muy representativa de la doctrina de los medios monásticos de los siglos cuarto y quinto, se habla muy poco sobre la oración, sobre la soledad, sobre la *hesychia*; por el contrario, encontramos páginas y páginas sobre el servicio al prójimo, la caridad fraterna, la atención a los otros y esto se debe a que, en este mundo monástico, se consideraba mucho más importante describir el camino que dar la ilusión de que ya que había llegado al fin trazando descripciones de los estados superiores, sabrosos quizás, pero que corrían el riesgo de exaltar las imaginaciones. Por otra parte, en el monaquismo oriental la vida contemplativa nunca ha constituido una institución de contornos definidos, rigurosos, que excluyeran a priori toda actividad apostólica. Por el contrario, es al activo, al monje que está todavía en ese período de adquisición de la vida espiritual, a quien esta tradición prohíbe el apostolado y cualquier injerencia en la vida espiritual de otro. Un alma no pacificada no podría pacificar a los demás y correrla el riesgo de comprometer su propia obra espiritual asumiendo una función cuyos riesgos ella todavía no puede afrontar. De aquí proviene ese aspecto de desinterés por la salvación del prójimo que pueden presentar a veces algunas confidencias de monjes orientales. Pero también en esto hay que evitar un error de interpretación: esta actitud es algo muy distinto de una señal de egoísmo espiritual. Es simplemente la expresión de una humildad verdadera y profunda.

Por el contrario, se consideraba como normal que el *hesychiasta*, el monje transfigurado, esté liberado de las tareas materiales absorbentes y ejerza una función de padre y de guía espiritual no solamente respecto a los monjes, sino también para con los laicos. Por medio de estos padres espirituales podía establecerse toda una corriente de intercambios, una simbiosis entre el monaquismo y el pueblo cristiano. Sorprende mucho ver en los países ortodoxos cómo el monasterio, gracias en gran parte al papel de los padres espirituales, se encuentra integrado en la vida de todo el pueblo cristiano. Esto no quiere decir, por otra parte, que estos monjes, estos padres espirituales, busquen semejante actividad; más bien es algo que se impone a ellos; no es ni la puesta en práctica de una teoría preestablecida, ni el efecto de un impulso de la voluntad

---

<sup>17</sup> Cita hecha de memoria. El texto exacto es: “¿Por qué te iba a hablar con anticipación de los edificios de Roma, si aún no habías llegado allí?” (*Carta* 182).

propia. Vemos en las antiguas Vidas monásticas a esos ancianos que huían cada vez más lejos en el desierto para evitar la afluencia del pueblo que viene a asediarlos, pero el Espíritu sigue siendo el más fuerte. Un texto del abad Ammonas es muy característico: “Nuestros santos padres comenzaron por obtener, viviendo en una gran soledad, que la virtud divina habitara en ellos; solo después Dios los envió en medio de los hombres, cuando ya poseían las virtudes que podían servir a la edificación de los hombres y para curar sus debilidades. En efecto, es imposible que Dios envíe en medio de los hombres para edificarles a un alma enferma; los que salen de la soledad antes de ser perfectos, lo hacen siguiendo su propia voluntad y no la de Dios. Los que son enviados por Dios no quieren abandonar la soledad, sabiendo que, gracias a ella, han adquirido las virtudes divinas, pero para no desobedecer a su Creador salen de ella para la edificación de los hombres”.

En esta exposición no podía sino sugerir algunos temas de reflexión que cada uno deberá hacer objeto de un análisis mucho más profundo. Sin embargo pienso que he tocado algunos puntos esenciales.

Sin duda, el monaquismo oriental antiguo y el monaquismo ortodoxo contemporáneo nos ponen en presencia de un equilibrio entre los componentes de la vida monástica muy diferente del que nos ofrece la tradición occidental según la han modelado los siglos y también según trata de renovarla el *aggiornamento* actual. Pero me parece que, en cierto número de puntos fundamentales –especialmente la primacía de la persona y de la interioridad, el respeto por la libertad, la articulación de esta libertad con el sentido de la tradición– el ideal y las mejores realizaciones de ese monaquismo encierran para nosotros, hoy, un mensaje. Esta enseñanza se une por otra parte con nuestra más antigua tradición occidental, que se ha particularizado luego adaptándose a las condiciones nuevas resultantes de las grandes invasiones y luego del contexto medieval. Basta recordar qué próxima está la Regla de san Benito al monaquismo de san Casiano y de sus fuentes orientales.

Pero hemos de insistir en que no debemos buscar allí recetas, soluciones prefabricadas que no tendríamos más que reproducir materialmente. Se trata más bien de todo un universo espiritual que se debe recrear, de un sentido que debemos redescubrir. Y, como he tratado de decirlo, ese clima espiritual está ligado estrechamente a una teología vivida, a una visión muy característica de la encarnación redentora, y, en definitiva, del misterio de la santísima Trinidad.

*Monastère de la Transfiguration  
Aubazine - Francia*