

Debemos saber, decía Rabí Levi Isaac, que el Santo, bendito sea, presenta, por así decir, dos aspectos: **lejano** y **cercano**.

Lejano: Porque es imposible para el pensamiento abarcar a Aquel que es absolutamente primero y no existe ángel ni arcángel capaz de abarcarlo, por estar Él más allá de todo concepto.

Cercano: Porque creemos que el Creador, bendito sea, llena todos los mundos y la tierra está plena de Su gloria.

En cuanto a nosotros, hijos de Israel, debemos creer en uno y en otro de esos dos aspectos: **lejano** y **cercano**.

Quedoushat Levi¹

Gregorio
Palamas
(1296-1359).
Monje,
Teólogo,
Pastor*

CuadMon 142 / 143
(2002) 321- 358

Introducción

Muy atraída por la Transfiguración desde mis primeros pasos en el monasterio fui llevada poco a poco a leer, a escuchar y a encontrar a todos aquellos que se habían dejado revestir de luz tabórica, especialmente a los Padres de Oriente y entre ellos a uno de los más grandes: Gregorio Palamas. Al

* Artículo publicado en *Collectanea Cisterciensia* 61 (1999) 291-310 y 62 (2000) 85-99. La A. es monja Cisterciense de la Estricta Observancia de la Abadía de Notre-Dame d'Igny (Francia) y se encuentra actualmente en Our Lady of the Mississippi Abbey (USA). Colabora habitualmente en la sección *Recensiones* de la revista *Collectanea Cisterciensia*. Versión castellana de la Hna. M. E. Suárez, osb, de la Abadía Ntra. Sra. de la Esperanza (Rafaela, Santa Fe, Argentina).

¹ Citado en Olivier CLÉMENT, *La vérité vous rendra libres* (Lattès-DDB, 1996) p. 268.

descubrir con sorpresa que era prácticamente desconocido por mis hermanas e interpelada por Juan Pablo II en su invitación al “conocimiento de los tesoros de fe de los otros”, especialmente en este caso de la tradición oriental², tuve naturalmente el deseo de presentar a este gran santo así como su pensamiento. Terminaré mostrando algunos paralelos entre los grandes ejes de este pensamiento y la espiritualidad cisterciense, con la esperanza de alentar la realización de estudios más amplios sobre esta relación.

En primer lugar detengámonos en su vida, aquí tendremos que hacer forzosamente alusión a temas teológicos sobre los cuales volveremos en una segunda parte más detalladamente. Pondremos entonces el acento sobre algunas ideas maestras de Gregorio Palamas que, como lo veremos, tienen gran conexión con lo que hace a lo esencial de una vida monástica, o de una vida cristiana radical y auténtica y que, aún hoy, están en condiciones no solamente de dar un nuevo impulso a la *conversatio monachorum*, sino también de dinamizar la vida de todo hombre deseoso de vivir según el Evangelio.

Su vida, su obra³

Podemos reconstruir su vida con bastante precisión a partir de sus cartas, de sus escritos y del *Encomion* compuesto poco después de su muerte por su discípulo y amigo Filoteo Kokkinos, patriarca de Constantinopla.

Constantinopla: 1296-1316

Gregorio nace en 1296 en Constantinopla, es el mayor de cinco hermanos. Su padre se llama Constantino, su madre Kalé, sus hermanas Epicharis y Théodoté, sus hermanos Macario y Teodoro.

Sus padres son nobles. Su padre, Constantino Palamas, es senador, es decir, alto funcionario de la corte bizantina de Constantinopla y también preceptor del nieto del emperador, nacido el mismo año que Gregorio.

El joven Palamas es educado en la corte del emperador Andrónico II Paleólogo, sobre todo porque cuando tiene 7 años, en 1303, muere su propio padre, Constantino.

Digamos algo sobre Andrónico II, el emperador: si bien no está de-

²JUAN PABLO II, *Oriente Lumen*, 1995: n. 22.

³Nuestra intención no es enumerar aquí todas las obras de Gregorio Palamas, muy numerosas, sino señalar las más importantes en relación con las grandes etapas de su vida.

masiado dotado para la política, es quizás quien mejor realiza la teocracia ideal del Imperio bizantino; amigo de escritores, de sabios y también del patriarca Atanasio I, es intelectual y muy piadoso. Se cuenta que un día en el Senado el padre de Gregorio fue interpelado por el emperador sobre un asunto determinado pero como no oyó la pregunta por estar sumido en la plegaria, Andrónico respetó su oración y no insistió en el tema.

Los padres de Gregorio son muy piadosos, frecuentan de manera cotidiana a los monjes y les confían la dirección espiritual de sus hijos, desde el momento mismo en que aprenden a hablar (¡dices el *Encomion!*). Esta frecuentación de grandes espirituales va a determinar la vocación del niño. Encuentra también a monjes athonitas residentes en Constantinopla, y a Théolepto, metropolitano de Filadelfia, el maestro espiritual más renombrado de la época, quien lo inicia en la “oración intelectual”.

Por otra parte, recibe la enseñanza tradicional profana basada en el estudio de Aristóteles sobresaliendo en las diferentes materias (gramática, retórica, física, lógica, etc.).

Pero para él como para todos los grandes monjes bizantinos, la filosofía profana sólo es una preparación para la verdadera filosofía; más tarde escribirá en sus *Tríadas*:

“¿Cómo podrá el hombre interior llegar a ser monje en conformidad con la única vida superior, si no trasciende el mundo creado y todos los estudios humanos y si con todas sus fuerzas no tiende hacia Dios de una manera única y monacal?”⁴.

Por eso, hacia los 20 años, alrededor de 1316, renuncia bruscamente a los estudios profanos, decide hacerse monje y parte para el monte Athos⁵, que es ya el epicentro de la vida mística de la Ortodoxia.

Pero, huérfano de padre, tiene a su cargo la familia; ¿qué hacer? La solución es simple: su madre y sus dos hermanas entran en conventos de Constantinopla (su madre toma el nombre de Kalloné), mientras que sus dos hermanos lo siguen al Athos.

⁴ *Triadas pour la défense des saints hésychastes* 2,1,35, “Specilegium Sacrum Lovaniense”, (fasc. 30), Louvain 1959. En adelante abreviamos *Tríadas*.

⁵ Gregorio Palamas, en su *Vida de san Pedro el Athonita* (nº 11) pone estas palabras en boca de la Santa Madre de Dios: “Existe en Europa una montaña muy bella y muy elevada que se extiende hacia el sur y avanza profundamente en el mar. Ésta es la montaña que he elegido de entre toda la tierra y he decidido hacer de ella la tierra de la Orden monástica”; así es evocado el Monte Athos.

Athos: 1317-1325

En el monte Athos, cerca de Vatopédi, se pone bajo la dirección espiritual de Nicodemo durante tres años. En este período muere su hermano Teodoro.

Luego Nicodemo muere a su vez; entonces los dos hermanos eligen vivir en la Gran Laura (= *Lavra*) de San Atanasio; el nuevo padre espiritual de Gregorio se llama también Gregorio, y es un monje de gran renombre. Gregorio Palamas vive durante tres años en el *koinobion* de *Lavra*, donde es nombrado cantor; tiempo después se retira a una ermita en Glossia durante dos años. Pero en 1325 las incursiones turcas obligan a muchos monjes, que habitan fuera de las murallas de los grandes monasterios, a abandonar el Athos. Gregorio parte para Tesalónica.

Tesalónica: 1325-1331

En 1326, en Tesalónica, es ordenado sacerdote. Tiene 30 años, que es la edad canónica para el sacerdocio. Se retira a una ermita en Berrhée donde vive durante cinco años una ascesis muy rigurosa: soledad en oración durante cinco días, y vida con los hermanos del monasterio el sábado y el domingo, este equilibrio entre oración solitaria y vida comunitaria es característico de la espiritualidad *hesicasta*.

Durante este período, muere su madre; entonces Gregorio vuelve a Constantinopla... y trae a sus hermanas, a quienes instala en un convento de Berrhée, donde pronto morirá Epicharis.

Debido a que la región, esta vez a causa de las incursiones serbias, ofrece poca seguridad, regresa al Athos alrededor de 1331.

Athos: 1331-1338

Elige la ermita de San Sabas cerca de *Lavra*, donde lleva el mismo tipo de vida que en Berrhée. Es allí donde comienza a escribir alrededor de 1334: *Vida de Pedro el Athonita*, después *Tratado de la Presentación de la Virgen en el Templo* (donde María es presentada como el modelo del *hesicasta*).

Hacia 1335-1336 es nombrado *higúmeno* del monasterio de Esphigménou, al norte del Athos, comunidad que comprendía entonces alrededor de 200 monjes. Pero su celo reformador pronto le trae dificultades con los hermanos y abandona ese monasterio... con un cierto número de discípulos para regresar a San Sabas. A partir de ese momento se va a enfrentar con las ideas y la personalidad de un "monje filósofo", Barlaam el Calabrés.

Detengámonos un poco sobre este célebre personaje. Oriundo de Calabria, habla griego. Griega es también su formación filosófica aunque influida por el espíritu del Renacimiento. Hacia 1330 vuelve a Constantinopla donde Juan Cantacuzène, el Gran Doméstico (una especie de primer ministro) le encarga cursos sobre el Seudo Dionisio y el *apofatismo*.

Según el *apofatismo*, Dios sólo puede ser concebido y designado negativamente, toda afirmación sobre Él es inmediatamente negada pues Él está más allá de todo concepto. Dios es el Ser, el Bien, la Belleza, pero Él es **también** no-ser, no-bien, no-belleza por estar por encima de estos conceptos. Se trata de evitar el encerrar a Dios en conceptos humanos. Como dice Gregorio de Nisa: “Las ideas sobre Dios crean ídolos de Dios”⁶.

Llevando al extremo la teología *apofática*, Barlaam llega a sostener que Dios es absolutamente incognoscible, y que, en consecuencia, los latinos, entre otros, deben abandonar la pretensión de demostrar su doctrina sobre la procesión del Espíritu Santo.

Palamas publica entonces, en 1336, sus *Tratados Apodícticos* sobre la procesión del Espíritu Santo, después toda una serie de cartas sobre el mismo tema donde refuta las teorías de Barlaam. Sostiene que Dios a la vez es incognoscible y que se revela. Volveremos en detalle sobre esta posición que es central para Gregorio. Si Dios se reveló a los Padres, Él puede hacerlo hoy tanto como ayer.

Barlaam reacciona también por cartas, sostenido por Akindynos⁷, antiguo discípulo de Gregorio Palamas. Barlaam trata de conocer mejor a sus adversarios y va al encuentro de algunos monjes *hesicastas*. Pero imbuido de espiritualismo neoplatónico no comprende nada de su actitud y escribe un tratado donde los acusa de ser *onfalíasicos* (es decir, de tener el alma en el ombligo) y los asimila a los *mesalianos*.

⁶ Citado en G. M. GAYO, *Mística*, “Formas de Lógos y la sabiduría silenciosa en los autores del helenismo y en los Padres de la iglesia griega” en *Mística cisterciense: Congreso internacional sobre mística cisterciense. Ávila 9-12 de octubre 1998*, Monte Casino, Zamora 1999, p. 86. Citemos un pasaje esclarecedor del Seudo Dionisio que ilustra el *apofatismo*: “Dios es conocido a la vez en y fuera de todas las cosas, y Dios es conocido al mismo tiempo por modo de conocimiento y por modo de incognoscibilidad. Es objeto de intelección, de razonamiento, de ciencia, de contacto, de sensación, de opinión, de imaginación, de apelación, y sin embargo no es aprehendido ni por la inteligencia, ni por el razonamiento, ni por la palabra. Él no es nada de lo que es y en consecuencia no se lo puede conocer a través de nada de lo que es, y, sin embargo, Él es todo en todo. No es nada y sin embargo es conocido por todo en todo al mismo tiempo que no es conocido por nada en nada” (*Denys l’Aéropagite. Oeuvres Complètes*, 872^a, Aubier-Montaigne, Paris 1943).

⁷ A veces también se encuentra como “Acindyne”.

Para aclarar estas dos acusaciones recordemos en primer lugar que el método de oración *hesicasta*, que comprende entre otras la *Oración de Jesús*, está basado en la antropología bíblica según la cual el hombre es uno, cuerpo y alma y participa del estado de gracia. “El método *hesicasta* consiste, utilizando la invocación del Nombre de Jesús, en unir la inteligencia y el corazón, es decir en hacer descender nuestra atención a la interioridad más interior”⁸; por eso esta forma de oración insiste en el ritmo de la respiración, en una posición del cuerpo durante la oración, lo que el neoplatónico Barlaam no puede soportar. En cuanto a Gregorio, él la justifica comparándola a la oración del publicano:

“El Señor dice en los Evangelios: el publicano tampoco quería elevar los ojos hacia el cielo. Ahora bien, es a él a quien buscan imitar los que en su oración dirigen su vista hacia ellos mismos. Y quienes los tratan de *onfaliásicos*, lo hacen sólo por calumniarlos. ¿Quién entre ellos ha dicho nunca que el alma estaba en el ombligo?”⁹.

En cuanto a los *mesalianos*, tienen una concepción muy materialista de la vida en Dios. Su opinión acerca del hombre es pesimista. Según ellos desde el pecado original todo hombre está habitado por el demonio y sólo la oración continua, superior al bautismo sacramental puede expulsarlo y reemplazarlo por el Espíritu Santo, quien viene entonces al hombre de manera sensible. Barlaam los asimila a los *hesicastas* al decir que estos últimos pretenden también ver la esencia divina con los ojos corporales.

Este es un ataque muy grave contra los monjes para quienes la visión bienaventurada de la luz, la luz manifestada por Cristo en el Tabor, es la experiencia de la gracia increada.

El patriarca Juan Calecas amenaza con sancionar a Barlaam si no deja en paz a los monjes; Barlaam no obedece y sigue con sus ataques.

Tesalónica: 1338-1341

Los monjes de Tesalónica llaman entonces a Palamas quien va entre 1338 y 1341 para intentar arreglar estas diferencias de manera amigable. Ante el fracaso de sus tentativas comienza a publicar tres series de tres tratados, sus famosas *Tríadas para la defensa de los santos hesicastas*.

⁸ O. CLÉMENT, *Saint Grégoire Palamas et la théologie de la Transfiguration*: Supplément au “Service Orthodoxe de Presse” n. 131, sept-oct 1988, p. 3, document 131. D. p. 3.

⁹ *Philocalie des Pères Neptiques*, traducción de J. TOURAILLE, tomo 10 (Bellefontaine 1990) pp. 213-214.

Sus *Tríadas* son una notable síntesis teológica de la espiritualidad de los monjes orientales. Palamas precisa en esta obra el lugar del *hesicasmo* con relación a los grandes dogmas cristianos. Y sobre todo, para responder a la acusación del *mesalianismo*, elabora allí su distinción entre la *esencia divina (ousía)* y las *energías (energeiai)*: Dios es enteramente inaccesible en su esencia y enteramente participable en sus energías, simultáneamente.

En 1340 redacta su *Tomo hagiorético*, que hace firmar por higúmenos y monjes eminentes del Athos (por eso se lo llama también *Tomo de la Santa Montaña*) donde sus tesis antibarlaamitas están confirmadas.

Constantinopla: 1341-1350

Para clarificar las cosas, el 10 de junio de 1341, se reúne en Constantinopla un concilio donde se estudia todo el problema punto por punto; al fin del día, al ver que el concilio le es desfavorable, Barlaam hace una retractación pública y Palamas le concede su perdón. Pero cuatro días más tarde muere el emperador Andrónico III quien había pronunciado en esa reunión un discurso para celebrar la reconciliación. Enseguida Barlaam vuelve a atacar. Comprendiendo finalmente que Constantinopla no aceptará sus doctrinas, se va a Italia... donde será nombrado obispo de Gerace¹⁰.

Gregorio no se siente liberado por eso, ya que Akindynos aun no está convencido de que Palamas tenga razón; en consecuencia, es convocado un segundo concilio en Santa Sofía en agosto ese mismo año; donde Akindynos es condenado.

La querrela hubiera cesado si las rivalidades políticas del Imperio no se hubieran añadido a los conflictos puramente doctrinarios. Luego de un golpe de estado organizado por el patriarca Juan Calécas, el Gran Doméstico Juan Catacuzeno es depuesto de sus funciones. Palamas, por haber condenado el golpe de estado, es detenido y encarcelado en 1343. El patriarca Calécas relanza entonces la controversia *hesicasta* y, simplemente por resentimiento político, acusa a Gregorio Palamas de herejía y lo excomulga.

Es en esta época, hacia 1345, sin duda después de haber sido encarcelado, que escribe su *Carta a la monja Xené*. Al comienzo alude en ella a los ataques recibidos. Bajo la forma de una apología clásica de la vida monástica, es una instrucción, fundada en las Bienaventuranzas, dirigida a una *higúmena* de edad avanzada para la formación de sus monjas.

En 1347 un concilio depone al patriarca, Cantacuzeno vuelve a

¹⁰ Reggio Calabria, Italia [N. de la R.].

Constantinopla, Gregorio Palamas es rehabilitado en el transcurso de tres sínodos y finalmente es consagrado arzobispo de Tesalónica.

Tesalónica: 1350-1354

Recién en 1350 Gregorio puede instalarse en su ciudad debido a graves perturbaciones sociales que manifiestan el descontento de las clases pobres. Él predica la paz, la reconciliación política y la justicia social:

“Nuestra única fama proviene precisamente del daño que nos hacemos los unos a los otros y de nuestros insultos a los pobres... Aún cuando aparezcamos estableciendo por un momento entre nosotros una paz aparente, nosotros, los poderosos, aumentamos la violencia que hacemos a los pobres, al imponerles impuestos más pesados a quienes trabajan con sus manos ¿Qué soldado está contento con su salario? ¿Cuál es el magistrado que no se entrega a la rapiña? ¡Es por eso que los pobres protestan contra todos vosotros, las personas de clase alta, todos vosotros que los rodeáis, vosotros los militares y aquellos que os sirven! Ellos no pueden soportar más el espíritu despiadado e inhumano de los recaudadores de impuestos, las violencias constantes y las injusticias que vosotros les prodigáis por el hecho de ser más poderosos que los que trabajan la tierra; el torrente de injusticia ya ha alcanzado a los mismos monjes”¹¹.

Todas sus *Homilias*, -nos han llegado 63- son pronunciadas en este período y se percibe en ellas en qué medida su apertura a la vida eclesial y comunitaria está basada en la contemplación y fecundada por ella. De este período data también su *Decálogo de las leyes dadas por Cristo* (= Discurso 62º)¹² donde Gregorio establece lazos muy interesantes entre el Antiguo y Nuevo Testamento; encontramos en la Escritura: *Tú amarás al Señor tu Dios*; ahora bien, el Señor es Cristo; hace pues remontar los mandamientos de Dios al amor y a la libertad evangélica.

Probablemente en este mismo período redacta sus 150 *capítulos* (incluidos más tarde en la *Philocalia*), texto mayor donde presenta todo su

¹¹ *Homilía* 63. Citada en J. MEYENDORFF, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, "Patristica Sorbonensis, 3", Seuil, Paris 1959, p. 156.

¹² Este texto comprende un pasaje muy hermoso que parte de *Ex 20,4* para explicar el culto de los iconos; *Philocalie des Pères Neptiques*, traducción de J. TOURAILLE, tomo 10, Bellefontaine 1990, pp. 194-195.

pensamiento que va del conocimiento del mundo al de Dios, pasando por la ética y la ascesis.

Pero los adversarios teológicos, entre otros un cierto Nicéforo Gregoras, siguen levantándose. Entonces un nuevo concilio de Constantinopla en 1351 aprueba por tercera vez el conjunto de su teología, especialmente su distinción entre la esencia divina y las energías increadas.

En el otoño de 1352 Gregorio siente el primer ataque de la enfermedad que se lo llevará siete años más tarde.

Asia Menor: 1354-1355

Ya restablecido, en marzo de 1354 Gregorio tiene una misión que cumplir en Constantinopla, la que va a agregar un acontecimiento suplementario a su vida ya agitada. En ocasión de un sismo en Gallipoli es tomado prisionero por los turcos quienes aprovecharon esta catástrofe para invadir la ciudad. Gregorio permanece entonces un año en Asia Menor ocupada, allí visita a las comunidades cristianas y tiene debates teológicos con los musulmanes, especialmente con Ismael, nieto del emir Orkhan. Relatando una conversación con un musulmán, escribe:

“Uno de ellos dijo: llegará el tiempo en que habrá entendimiento entre nosotros; y yo lo aprobé y expresé el deseo de que ese momento llegara rápidamente”¹³.

Para él este cautiverio fue providencial ya que le dio la ocasión de manifestar el Evangelio a todos.

Tesalónica: 1355-1359

En 1355, pagado caritativamente el rescate a los turcos por los serbios, Gregorio vuelve a Tesalónica. Sus últimos sermones mencionan frecuentemente el tema de la muerte, que él siente próxima.

Gregorio muere el 14 de noviembre de 1359¹⁴, a los 63 años, después de doce años y medio de episcopado. Una veneración popular se manifiesta casi inmediatamente en Tesalónica, en Constantinopla y en el Monte Athos, sancionada por el acta de canonización, en 1368, que le consagra un lugar de elección en el año litúrgico, al instituir su fiesta el 2º domingo de Cuaresma, en continuidad con la fiesta de la Ortodoxia que se celebra el

¹³ *Lettre à son église*, citada en J. MEYENDORFF (ver nota 10), p. 162.

¹⁴ O sea el 27, para nuestro calendario.

primer domingo de Cuaresma (ese día se menciona también la victoria palamita sobre la herejía barlaamita); se lo recuerda también el 14 de noviembre, día de su muerte.

Sus reliquias se veneran siempre en su catedral de Salónica.

Los grandes ejes de su pensamiento

Conocimiento

Gregorio comienza sus *Tríadas* hablando del conocimiento; aquí está, en efecto, la raíz del problema en el pensamiento barlaamita, por eso Gregorio debía comenzar respondiendo a sus adversarios. Ampliemos un poco el contexto para entender mejor de qué se trata.

Desde el siglo IX aproximadamente una crisis hacía estrago en los medios intelectuales bizantinos: aunque en apariencia eran rigurosamente fieles a la ortodoxia, de hecho en el fondo se oponían a ella por su adhesión al helenismo profano y a la tradición filosófica neoplatónica. Con relación a nuestro tema estos filósofos humanistas desarrollaban dos concepciones relacionadas entre sí:

* todo conocimiento no tiene otro origen que lo que se percibe por los sentidos, luego Dios es incognoscible ya que trasciende toda experiencia sensible. Este género de agnosticismo les llevaba a explicar los datos de la fe por medio de la razón natural. Barlaam extraía del *apofatismo* del Seudo Dionisio un racionalismo que no dejaba lugar a una participación real de lo divino por el hombre. Partiendo de allí, reducía a simples metáforas los términos utilizados por los Padres para describir la experiencia mística y sólo veía ilusiones en ellas. Por ejemplo: veía en la luz tabórica un fenómeno natural, creado, mientras que para Palamas ella es la energía de la naturaleza divina, una manifestación exterior de Dios, como lo desarrollaremos más adelante.

Este es el momento de introducir una pequeña precisión sobre el *apofatismo*, a menudo mal comprendido. Generalmente se considera al *apofatismo* como equivalente a la teología negativa; pero esta expresión corre el riesgo de ocultar el hecho de que la percepción de un Dios incognoscible es una percepción positiva y no una nada. En efecto, el conocimiento de Dios no coincide simplemente con la vía *apofática*. Según Gregorio Palamas

el *apofatismo* comprende tres etapas¹⁵:

1. la primera corresponde propiamente a la teología negativa, es un recorrido intelectual por el cual se descartan los conceptos y las imágenes de Dios;
2. la segunda es la de la oración pura, donde el intelecto se detiene, donde el alma hace un silencio total;
3. ella desemboca en una última etapa donde Dios se revela en una especie de Pentecostés interior.

* como consecuencia de su racionalismo, los Barlaam, Akindynos, Gregoras y otros profesaban un neoplatonismo que negaba al cuerpo toda participación en la deificación.

Gregorio, por su parte, en consonancia con toda la tradición, rehúsa separar teología y vida mística, cuerpo y alma. La teología, para los Padres no es nunca un sistema de conceptos sino la transmisión de la experiencia de Dios y el fruto de la oración. Gregorio es monje y sus precisiones teológicas nacen de sus experiencias de la vida monástica. Él no puede reducir la experiencia del Espíritu Santo a un esfuerzo puramente intelectual, y se aplica a combatir la pretensión de la sabiduría profana de describir el Espíritu desde el exterior. Con respecto a este tema hay en las *Triadas* muchas referencias a *Rm 1* y *1 Co 1-2*, sobre la sabiduría de los paganos que se convierte en locura. Sólo la experiencia mística de Dios permite conocerlo. A un conocimiento abstracto y puramente verbal de Dios, Gregorio opone una comprensión vivida, experimentada.

Incognoscible y participable: Esencia-energías

Es cierto que Dios trasciende el conocimiento humano; por sí mismo, por su inteligencia, por sus conceptos, el hombre no puede asir a Dios en su esencia, Gregorio llegará a decir en su "sobre-esencia", al querer mostrar que el concepto mismo de esencia pierde toda significación ante la trascendencia radical de Dios: "Dios no está solamente por encima del conocimiento sino por encima del desconocimiento"¹⁶.

El *hesicasta* se esfuerza por situar la visión mística en su dimensión propia: más allá tanto del intelectualismo neoplatónico como del

¹⁵ O. CLÉMENT, *Saint Grégoire Palamas et la théologie de la Transfiguration*: Supplément au "Service Orthodoxe de Presse" n. 131, sept-oct 1988, document 131. D. p. 5.

¹⁶ *Triadas* 1,3,4.

materialismo *mesaliano*. El Dios cristiano no es el Dios “desconocido” considerado por los filósofos, sino un Dios viviente que se revela y que actúa. Dios es trascendente, Él es el Totalmente-otro, pero al mismo tiempo se revela al hombre, la Escritura da testimonio de ello y Gregorio lo experimenta en su vida.

Hay participación en la vida divina y al mismo tiempo hay trascendencia total e inaccesible de Dios. Es el mismo Dios quien se revela y se da y que permanece trascendente a su propia revelación. Para expresar esta convicción, Palamas establece la distinción en Dios entre la esencia y las energías.

Esta distinción se encuentra ya en los Padres griegos, pero con menos claridad; en efecto, Gregorio ha sabido desarrollar su reflexión a partir de toda la tradición patristica que lo precede y cita abundantemente a los más grandes como Dionisio el Aeropagita, Macario, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Máximo el Confesor, Juan Damasceno, Simeón el Nuevo Teólogo, entre otros¹⁷.

En su esencia, Dios es incognoscible, imparticipable; sus energías son la irradiación de la esencia, ellas son la cara accesible de Dios; participables e increadas, son el surgimiento de la vida de Dios. El mismo Dios permanece absolutamente inconcebible en su esencia y se comunica totalmente por la gracia.

Esta distinción no pone en peligro la unidad de Dios ya que la energía increada es Dios mismo, en tanto que puede comunicarse a la creatura. Dios está total, personal e indivisiblemente presente en cada una de sus energías. Dios permanece trascendente en su inmanencia misma, y si su esencia nos es inaccesible, no es que Él se sustraiga de algún modo a la revelación; al contrario, esto subraya que Dios se revela voluntariamente, por gracia, “por una sobreabundancia de bondad con respecto a nosotros”¹⁸.

Para Palamas, la doctrina de las energías increadas es el único medio de dar cuenta de una participación en la vida divina que sea real pero sin panteísmo (porque siendo indivisible la esencia divina, no se podría participar de ella sin llegar a ser idéntico a toda la esencia divina, lo que no sucede). La esencia está absolutamente excluida de la participación, es completamente imparticipable, por eso la participación en las energías divinas no lleva a una fusión de la creatura en la divinidad. Así, el hombre puede ser deificado sin que la trascendencia divina se vea afectada por ello.

¹⁷ Quizás también a Orígenes; una pista interesante es la que propone Marguerite HARTL en *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, “Patristica Sorbonensis, 2”, Seuil, Paris 1958, p. 122, n. 10.

¹⁸ *Triadas* 1,3,10.

Mientras que la esencia es totalmente inaccesible, la energía permite una verdadera comunión personal con Dios. Dios es participable según sus energías e imparticipable según su esencia. Si la esencia divina es siempre trascendente, sus energías son comunicadoras de la vida de Dios. La distinción palamita es la formulación de una experiencia: la de la comunión en la vida divina, hecha accesible en Cristo por el Espíritu Santo¹⁹.

Gregorio Palamas define tres modos de existencia, y a cada uno corresponde un modo de unión:

- la unión según la esencia: es lo propio de las tres Personas de la Trinidad;
- la unión según la hipóstasis: ella se realiza en Cristo;
- la unión según la energía: es accesible a todos aquellos que están en Cristo, como consecuencia de la Encarnación, donde las energías divinas penetran la naturaleza creada y la deifican. Esta unión es unión a Dios mismo. El Cristo encarnado llega a ser en efecto el “lugar” definitivo, donde la participación del hombre en la vida divina se realiza para siempre.

Participar de Dios es beneficiarse misteriosamente con la energía increada que es la vida misma de Dios. Dios, incognoscible en su naturaleza, se comunica al hombre en sus acciones, divinizando todo su ser, volviéndolo semejante a Él:

“El don divinizante del Espíritu es una luz misteriosa que transforma en luz a los que reciben su riqueza; no los llena solamente de luz eterna, sino que les concede un conocimiento y una vida que conviene a Dios”²⁰.

El fruto de la participación es llegar a ser semejante a Dios; Palamas describe esta divinización sobre todo como una iluminación.

La Transfiguración

La doctrina patrística de la divinización, ya antes de Gregorio, ha sido definida muy a menudo en términos de visión luminosa, pero quizá

¹⁹ Sobre el tema de la esencia y de las energías, se pueden leer también los números 64 a 150 de sus 150 *chapitres*, en *Philocalie des Pères Neptiques*, traducción de J. TOURAILLE, tome 10, Bellefontaine 1990.

²⁰ *Triadas* 3,1,35.

sea él quien ha puesto más de relieve la importancia de la Transfiguración a este respecto, y por otra parte, es la concepción palamita de la luz increada lo que está en el fundamento de la teología del icono.

¿Qué pasa entonces en la Transfiguración? En realidad todo el cambio se opera no en Cristo sino en sus discípulos:

“Los apóstoles elegidos, habiendo contemplado al Señor transfigurado en esta luz, pasaron de la carne al Espíritu, aún antes de abandonar la vida según la carne, por una transformación de la actividad de sus sentidos, producida en ellos por el Espíritu. ¿Ves tú que esta luz es inaccesible a los sentidos no transformados por el Espíritu? Es por eso que no aparece a las personas del vecindario, aunque haya brillado más que el sol”²¹.

Sus ojos fueron deslumbrados un instante por la luz divina siempre presente en Cristo. No lo fueron gracias a su propio poder, sino por aquel, sobrenatural, del Espíritu que ellos recibieron del Transfigurado: en efecto, la luz increada de Dios es totalmente inaccesible a los ojos corporales, a menos que sean “transformados por la fuerza del Espíritu divino”²²; es ella quien abrió los ojos corporales de los discípulos a esta luz inaccesible:

“Los discípulos han recibido primero ojos que no poseían anteriormente; ciegos, comenzaron a ver, según el divino Juan de Damasco, a contemplar esta luz increada; esta luz se vuelve así accesible a los ojos, pero a ojos que veían de una manera superior a la de los ojos, y que habían adquirido la fuerza espiritual de la luz espiritual”²³.

Ya se ha podido notar que la doctrina de Gregorio está fundada en los datos cristológicos fundamentales, aquí la Encarnación. Se puede decir que gracias a la Encarnación del Verbo, el esplendor trinitario manifestado al Tabor se ha vuelto para siempre accesible a aquellos que en adelante se adhieran a Cristo.

Quien dice Encarnación habla también de la Madre de Dios. Aquí no tenemos lugar para desarrollar lo que Palamas dice de ella, baste evocarla, dado su papel preponderante en la historia de la Salvación, papel subrayado

²¹ *Ibidem* 2,3,22.

²² *Homilía* 34,6 en *12 Homélie pour les fêtes*, traducción de J. CLERC, O.E.I.L./YMCA-Press, Paris 1987.

²³ *Triadas* 3,1,22.

por Gregorio. Ella tiene importancia también en el contexto de nuestra reflexión, demos un ejemplo:

“Oh Virgen divina... Sólo el hacer memoria de tí santifica a quien lo hace, un simple signo en tu dirección vuelve más brillante el espíritu elevándolo al instante hacia Dios; por tí la mirada de la inteligencia se vuelve clara; por tí el espíritu resplandece gracias a la venida del Espíritu divino”²⁴.

Como teólogo y fino psicólogo, Gregorio subraya la relación entre la Encarnación y la deificación: ¿el hombre desea ser más y ser Dios? Que no se preocupe, Dios se hará hombre para mejor colmar su deseo preservándolo al mismo tiempo del orgullo:

“Aquel que ha sacado del no-ser las realidades terrestres y las celestes, al ver que por su deseo de ser más, sus creaturas razonables se han vuelto vanas, se da a sí mismo a ellas en su gracia; Él a quien nada es superior, ni igual, de quien inclusive, nada está próximo, Él se presenta a quien desea participar de Él, para que podamos a continuación usar sin peligro de ese deseo de ser más a causa del cual, al comienzo, fuimos asediados por un peligro extremo, y que cada uno de nosotros, deseosos de llegar a ser Dios, no sólo seamos declarados inocentes, sino que obtengamos la satisfacción de nuestro deseo... ¿Cómo es eso? Dios el Verbo salido de Dios se ha despojado inefablemente, Él bajó de las alturas hasta la extremidad de lo humano, lo unió a Él indisolublemente, Él se humilló, Él asumió la misma pobreza que nosotros; así, de realidades inferiores, Él hizo superiores, o más bien, unió las dos en una sola, mezclando la humanidad con la divinidad, y de este modo mostró a todos que la vía que conduce a las realidades superiores es la humildad, ofreciéndose Él mismo como ejemplo a los hombres y a los santos ángeles”²⁵.

Interiorización

En adelante, la luz tabórica es interiorizada y la visión es unión a la

²⁴ Homilía 37 en 11 homélies, traducción de S. BOUQUET, introducción de V. DESPREZ en *Lettre de Ligugé* n° 261, p. 25.

²⁵ Homilía 58,4 en 12 homélies pour les fêtes (ver nota 21).

luz increada. Un pasaje que citaremos más adelante²⁶ sobre la relación que existe entre la Transfiguración y la Eucaristía ilustrará también esto: “Los santos reciben ahora la gloria del rostro de Moisés en su alma”²⁷. El advenimiento de Cristo ha interiorizado la luz tabórica.

Una luz escatológica

La experiencia del monte Tabor se puede comparar a otras iluminaciones, antes y después de la vida terrestre de Cristo: las teofanías de Moisés, de Jesús, de Esteban y de tantos otros, son todas primicias de la perfección que recibirán en el siglo futuro quienes se adhieran a Cristo, todas ellas son prenda de la Transfiguración final:

“En el siglo futuro, seremos iluminados por la teofanía visible de Cristo, como lo fueron los discípulos en el momento de la Transfiguración”²⁸.

Sí, la luz tabórica “es el fundamento y la belleza del siglo futuro, es la única luz verdaderamente eterna, inmutable”²⁹, la del Reino que llega. La Transfiguración es un anticipo de la gloria, una promesa de las iluminaciones futuras:

“Si escuchas y comprendes lo que te digo, sabrás que está ahí la luz del siglo futuro: la misma luz que ha iluminado a los discípulos en el momento de la Transfiguración de Cristo y que alumbra desde ahora el espíritu purificado por la virtud y la oración (...).

¿No es evidente que hay sólo una única luz divina: la que los apóstoles vieron en el Tabor, la que las almas purificadas contemplan desde ahora y la que es la realidad misma de los futuros bienes eternos?”³⁰.

²⁶ Cf. *Triadas* 1,3,38.

²⁷ *Contre Akindynos*, 5,6,23, citado en J. LISON, *L'Esprit répandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas*, coll. Patrimoines-orthodoxie (Cerf), nota 141.

²⁸ *Triadas* 1,3,35; cf. también 2,3,23: “Cuando llegemos a ser incorruptibles e inmortales y alcancemos el destino conforme a Cristo muy bienaventurado, entonces estaremos siempre con el Señor, conforme a la Escritura, gozando en purísimas contemplaciones de su visión directa que nos iluminará con sus brillantísimos resplandores, como iluminó a los discípulos el día de esa divina Transfiguración”.

²⁹ *Triadas* 2,3,38.

³⁰ *Triadas* 1,3,43.

“Es en la gloria del Padre que Cristo vendrá y en la gloria de su Padre, Cristo, los justos brillarán como el sol, ellos serán luz y verán la luz, espectáculo agradable y sagrado que pertenece solamente al corazón purificado; hoy esta luz resplandece en parte, como una prenda para aquellos que, por la impasibilidad han superado todo lo que es maldito y, por la oración pura e inmaterial, todo lo que es puro, pero en ese día ella divinizará de una manera manifiesta a los hijos de la Resurrección que gozarán de la eternidad y de la gloria en comunión con Aquel que ha dado a nuestra naturaleza una gloria y un resplandor divinos”³¹.

Mas aún, la participación del cuerpo en la oración es el signo de una Transfiguración escatológica que se ha hecho accesible en Cristo, y la Transfiguración se convierte en el centro de gravedad de la doctrina escatológica, caso típico de escatología realizada.

Para evocar el carácter escatológico de la experiencia divinizadora, Gregorio hace a menudo referencia a *2 Pedro* 1,18-19, donde la Transfiguración es interpretada como confirmación de la “palabra profética”. Los discípulos vieron la luz “por la que los justos brillarán como el sol en el Reino” (*Mt* 13,43).

El cuerpo

Todo esto presupone una antropología positiva a la cual ya hemos hecho alusión. El cuerpo no es malo en sí – incluso se valoriza gracias a la Encarnación:

“Dios asume la naturaleza humana para manifestar que ella hasta tal punto es exterior al pecado y está purificada, que puede incluso unirse a Él en una hipóstasis y permanecer eternamente con Él sin división”³².

Gregorio va aún más lejos al afirmar que gracias a su corporeidad el hombre es, si no superior a los ángeles, al menos igual a ellos:

“El hijo de Dios se ha hecho hombre para... demostrar cómo la naturaleza fue creada aparte de toda otra cosa y a imagen de Dios,

³¹ *Ibidem* 2,3,66.

³² *Discours sur l'économie de l'Incarnation* 8 en *12 homélies pour les fêtes* (ver nota 21).

porque su parentesco con Dios es tan grande que puede unirse a Él en una sola hipóstasis; para honrar la carne, esta misma carne mortal, de modo que los espíritus orgullosos no se consideren y no sean considerados dignos de honores más grandes que el hombre y que ellos no se divinicen bajo pretexto de su incorporeidad y de su aparente inmortalidad”³³.

Así, el hombre entero, cuerpo y alma, puede comulgar con lo increado. Esta comunión con la gracia divina transfigura y santifica todas las fuerzas pasionales del alma, éstas no son rechazadas, son redinamizadas para participar de Dios:

“Los que aman el Bien hacen una transposición de esta facultad [la parte pasional del alma] y no la hacen morir, no la encierran en sí mismos sin permitirle ningún movimiento, sino que la hacen actuar en el amor hacia Dios y el prójimo”³⁴.

Esta antropología está orientada totalmente hacia la Transfiguración final del cuerpo, y el cosmos entero está en vías de Transfiguración por las energías espirituales que penetran todas las cosas. El hombre puede entonces acoger en su ser, también con su cuerpo, la luz divina.

Precisemos, si es necesario, que esta antropología positiva supone una concepción positiva de la naturaleza humana: en su origen, el hombre participa de la gloria divina y, si el pecado lo ha despojado de ella, la Encarnación del hijo nos la devuelve, lo que se manifestará plenamente en el mundo futuro:

“Adán, antes de la transgresión, participaba de esta iluminación y de este esplendor divinos; cubierto realmente con una vestidura de gloria, no estaba desnudo y no tenía vergüenza de su desnudez, sino que tenía adornos más bellos -hasta un punto inexpresable- que los que en nuestros días llevan diademas guarnecidas abundantemente de oro y de piedras deslumbrantes. Precisamente de esta iluminación y de este esplendor fue desprovista nuestra naturaleza desde la transgresión; el Verbo de Dios, apiadándose de nuestra vergüenza y asumiéndola en las entrañas de Su misericordia, mostró con más esplendor aún que él lo había revestido a

³³ *Ibidem* 13.

³⁴ *Triadas* 3,3,15.

quiénes había elegido de entre sus discípulos sobre el Tabor, haciendo ver a todos lo que éramos en otro tiempo y lo que por Él llegaremos a ser en el siglo futuro”³⁵.

Por los sacramentos

Esta divinización se realiza por nuestra agregación al Cuerpo de Cristo, ella nos es accesible en la Iglesia por el bautismo y la Eucaristía, los dos sacramentos esenciales para Gregorio Palamas ya que ellos recapitulan toda la economía divino-humana; por eso Gregorio no duda en comenzar una homilía sobre el texto evangélico (por ejemplo para Navidad o para la Teofanía) por una larga explicación sobre estos dos sacramentos; él subraya la importancia comunitaria de la liturgia dominical y aconseja una comunión casi diaria³⁶. Le gustaba mucho comentar el tema paulino de la incorporación de los fieles a Cristo y mostraba en la Iglesia ante todo una comunidad eucarística.

La humanidad de Cristo llega a ser fuente de deificación para quiénes participan de ella, es en la Eucaristía concebida como comunión, no en la esencia divina, ¿es necesario recordarlo?, sino en el Cuerpo divinizado de Cristo, donde se realiza más plenamente esta participación y donde es interiorizada:

“Puesto que el Hijo de Dios, en su amor incomparable por los hombres, no se limitó a unir su *Hipóstasis* divina a nuestra naturaleza al revestir un cuerpo animado y un alma dotada de inteligencia para aparecer en la tierra y vivir con los hombres, sino que se unió, ¡oh milagro de incomparable sobreabundancia! a las mismas *hipóstasis* humanas, al confundirse Él mismo con cada uno de los fieles por la comunión con su cuerpo santo. Porque él llega a ser un solo Cuerpo con nosotros y hace de nosotros un templo de la Divinidad entera, ya que en el Cuerpo mismo de Cristo habita corporalmente toda la plenitud de la Divinidad. ¿Cómo no iba a iluminar a quiénes comulgan dignamente con el rayo divino de su Cuerpo que está en nosotros, iluminando su alma como iluminó los mismos cuerpos de los discípulos sobre el Tabor? Porque entonces ese Cuerpo, fuente de la luz de la gracia, no estaba aún unido a

³⁵ *Ibidem* 24.

³⁶ Cf. por ejemplo *Homilía* 38,18: “... el cuerpo y la sangre de Cristo en los que participamos, por decirlo así, cada día”, en *12 homélies pour les fêtes* (ver nota 21).

nuestros cuerpos: él iluminaba desde afuera a quienes se le acercaban dignamente y enviaba la iluminación al alma por medio de los ojos sensibles; pero hoy, al confundirse con nosotros y existir en nosotros, ilumina el alma justamente desde el interior”³⁷.

La iluminación del hombre que adquiere la oración pura es la actualización de la que producen en nosotros el bautismo y la Eucaristía; ella concierne al hombre entero, alma y cuerpo, desde que Cristo elevó nuestra naturaleza hasta la derecha del Padre.

Es en la raíz misma de nuestro ser corporal injertado por el bautismo y la Eucaristía a la carne transfigurada de Cristo, que brota la luz divina; así se justifica el método *hesicasta* de oración que busca continuar la unión personal, realizada por la gracia del bautismo y de la Eucaristía, hasta la visión de la luz increada.

Transfiguración y Eucaristía

En razón de los vínculos profundos subrayados por Palamas entre Eucaristía y Transfiguración, es conveniente ver aquí más de cerca cómo evoca Gregorio la comunión sacramental. En su *Homilía 56*, precisa que para él, se trata de:

- “tener a Dios en nosotros mismos”;
- unirnos a Él: unión que compara con la unión nupcial, en la que recibimos el don del Espíritu que diviniza al creyente. Cuando comulgamos sacramentalmente con las santas especies, nos unimos realmente a la gracia y a la energía divinizante del Espíritu que nos comunica Cristo:

“Participar de Su Cuerpo y Su Sangre santos, y por ellos unirse a Él, llegar a ser un solo Espíritu y un solo cuerpo con Él, divinamente”³⁸.

Esta unión es a la vez espiritual y corporal: teniendo a Dios en nosotros mismos llegamos a ser “concorporales con Él” (*Tríadas* 1,3,38); Gregorio utiliza aquí una expresión muy fuerte que más adelante desarrolla así:

³⁷ *Tríadas* 1,3,38.

³⁸ *Homilía* 56,3 en *12 homélies pour les fêtes* (ver nota 21).

«A fin de que seamos uno con Él, no sólo en espíritu sino aún corporalmente, “carne de su carne y hueso de sus huesos”, Él nos ha gratificado con nuestra unión a Él por ese pan. Porque todo amor tiene su perfección en la unión y su principio en la semejanza»³⁹.

Siempre en la misma *Homilía* 56, en un pasaje muy hermoso (en el n. 7), muestra las diferentes facetas de la unión de Cristo y de cada uno de nosotros: unión de un hermano, de un amigo, de un marido, de un padre y de una madre.

La presencia eucarística no se reduce a lo que es visible; para ver espiritualmente “el pan presentado”, Gregorio insiste esencialmente y muchas veces, sobre tres condiciones requeridas para aproximarse al sacramento:

1- la fe:

“Con una esperanza y una fe de la que no tenemos por qué avergonzarnos, acerquémonos, fijando nuestros ojos no solamente en la realidad visible, sino también en la invisible... Cuando uno ve espiritualmente el pan presentado, es vivificado al participar de él”⁴⁰.

2- el recogimiento:

aquí se trata de aplicar la inteligencia a lo que se dice durante la *synaxis*, si se quiere acoger al Espíritu y conocer una transformación interior.

3- la purificación:

conviene venir con buenas disposiciones interiores - volveremos a encontrar un poco más lejos exactamente la misma exigencia para la visión interior de la luz de Cristo-; si se tiene mala conciencia hay que recibir previamente el perdón sacramental:

“¿Cómo podríamos recibir en nosotros el Cuerpo de Cristo sin haber sido purificados por una confesión y un arrepentimiento correspondiente a nuestras faltas?... Este Cuerpo, siendo exterior al

³⁹ *Ibidem* 56,6. Unión-semejanza: en el número 10 de esta misma homilía muestra cómo esta unión debe traducirse en imitación.

⁴⁰ *Ibidem* 56,5.

pecado, no consentirá en permanecer en un cuerpo endeudado por sus pecados⁴¹.

¿Cómo podríamos tener a Dios en nosotros mismos y llegar a ser concorporales con Él si no hemos apartado los pecados por la confesión y si no estamos purificados de la mancha de nuestra alma que procede de ellos por la misericordia, la pureza, y la templanza, por la oración, la compunción y las otras obras del arrepentimiento? No, Dios no recibirá tu ofrenda si ni ella ni tú son puros... En esas condiciones ¿te daría Él ese gran presente de su propia Sangre si no te has purificado antes por la confesión y el arrepentimiento?"⁴².

Y para él, ¿cuales son los efectos del sacramento? También aquí podemos ver tres efectos importantes:

1- El Cuerpo de Cristo es fuente de vida para quien lo recibe:

“Mezclemos nuestra propia sangre con la de Dios, para suprimir la corrupción que hay en ella, porque en esa otra Sangre reside un provecho abundante e inexpressable. Ella nos vuelve jóvenes en lugar de vetustos, eternos en lugar de temporales, nos da la inmortalidad y nos vuelve florecientes para siempre, como árboles plantados cerca de los cursos de las aguas del Espíritu divino y de los cuales se recoge el fruto en vida eterna⁴³.

Al mismo tiempo que nosotros nos nutrimos de Él, aprendemos a comulgar con Sus virtudes y Su Pasión, para compartir eternamente Su Vida y Su Realeza"⁴⁴.

Y como ya lo hemos citado más arriba: “Cuando se ve espiritualmente el pan presentado, uno es vivificado participando de él” (*Homilía 56,5*).

La santa mesa es pues fuente de vida; la Eucaristía permite a la regeneración bautismal brotar realmente, desplegarse, florecer y producir los frutos de la vida eterna.

2- El Cuerpo de Cristo es fuente de luz:

⁴¹ *Ibidem* 56,3

⁴² *Ibidem* 56,3.

⁴³ *Ibidem* 56,8.

⁴⁴ *Ibidem* 56,10.

“¿No oyes, hombre, que un hombre ha comido el pan de los ángeles?... ¿Qué es el pan de los ángeles? ¿No es la luz divina y superceleste a la cual se unen los espíritus...?... Dios ha prefigurado el surgimiento de esta luz a los hombres, enviando durante cuarenta años el maná del cielo. Cristo lo ha cumplido, enviando la iluminación del Espíritu a quienes creen firmemente en Él y manifiestan su fe por sus obras, al proponerles Su Cuerpo iluminador como alimento. Esto último es una promesa de la misteriosa comunión con Jesús aún por venir⁴⁵.

Nosotros nos transformamos en púrpura real cuando nos acercamos a los misterios, más bien, en una Sangre y en un Cuerpo reales, en vista de la divina adopción, -¡oh milagro!- y el esplendor de Dios reposando misteriosamente sobre nosotros resplandece con un brillo extraordinario, nos hace ungidos de Dios y nos ofrece, según la promesa, poder brillar como el sol en el advenimiento de nuestro Padre, con la sola condición de que ninguna mancha se presente sobre el alma de quien se acerca⁴⁶.

El Espíritu y el Cuerpo sacramental de Cristo son ambos fuente de una única iluminación; el envío del Espíritu y el Cuerpo de Cristo ofrecido como alimento aparecen como dos facetas del mismo don de la luz divina.

3- Gregorio vuelve con frecuencia sobre otro efecto de la comunión sacramental: la deificación; eso ilustra una vez más la relación que percibe con la Transfiguración:

“Si se vuelve digno de aceptar, no ve solamente sino que también participa de Él, logra que habite en él, está colmado de Su gracia divina y, como María vio lo que los Apóstoles deseaban ver en aquel tiempo, éste es considerado digno de mirar aquello y gozar de aquello sobre lo cual, según el Apóstol, los ángeles se inclinan con codicia y se vuelve enteramente divino por la contemplación de estas cosas y la participación en ellas⁴⁷.

En otra parte, para desarrollar la misma idea de deificación, Gregorio utiliza la imagen de los orfebres que raspan el metal antes de dorarlo:

⁴⁵ *Tríadas* 1,3,25.

⁴⁶ *Homilía* 56,8.

⁴⁷ *Ibidem* 20,13.

“¡Cuánto más, nosotros mismos, si queremos ser revestidos de oro o más bien ser divinizados, debemos purificarnos de toda mancha de la carne y del espíritu!... y de este modo también nosotros nos encaminaremos hacia la salvación⁴⁸ .

Llevando a cabo nuestro deseo de verlo y mucho más aún de tocarlo, de vivir en su Dulzura, de tenerlo en nuestro corazón, de contenerlo cada uno en nosotros mismos, en nuestras propias entrañas... venid, dice Él, comed mi Cuerpo, bebed mi Sangre, vosotros que aspiráis a la Vida eterna, para que seáis no solamente a imagen de Dios, sino incluso dioses también vosotros, reyes eternos, en torno a mí el Rey y el Dios del cielo⁴⁹ .

En cuanto al bautismo, es muy importante también a los ojos de Gregorio en el contexto que nos interesa, ya que nos injerta en Cristo y nos resucita al mismo tiempo de la muerte espiritual. Al evocar a los recién bautizados, dice esto:

“Ellos se han revestido invisiblemente de Cristo de modo que pueden, en su celo, obtener una parte de su ciudadanía, y después de esta elección, participar de su felicidad, de su esplendor y de la incorruptibilidad⁵⁰ .

Sus *Homilías* 59 y 60 explican en detalle todos los ritos que se realizan en el momento del bautismo; el sentido profundo que nos da de ellos muestra con evidencia la unidad de lo que vive el creyente:

“El obispo, después de haber revestido al bautizado de un hábito luminoso, de haberlo ungido con mirra divina y de haberlo hecho participar del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, lo deja ir, habiendo mostrado así que se ha convertido en un hijo de luz, concorpóreo con Cristo y partícipe del Espíritu divino⁵¹ .

Todos los *hesicastas* reformadores han tenido el cuidado de volver a centrar la vida cristiana en torno a los sacramentos. El mérito de Gregorio ha sido el de destacar las relaciones internas entre la historia de la salvación, la cristología, la divinización, el método *hesicasta* y la vida sacramental de

⁴⁸ *Ibidem* 56,4.

⁴⁹ *Ibidem* 56,7.

⁵⁰ *Discours sur l'économie de l'Incarnation* 12, en *12 homélies pour les fêtes* (ver nota 21).

⁵¹ *Homilía* 59,4.

la Iglesia. Hay en él un constante equilibrio entre oración interior y oración litúrgica, enraíza la oración personal en la vida sacramental y comunitaria de la Iglesia, subrayando así la integración eclesial del *hesicasmo*.

Disposición y don

Como monje nutrido de tradición, enriquecido con su experiencia personal, y como pastor, Gregorio Palamas repite incansablemente que la visión presupone la ascesis⁵² y la práctica de los mandamientos, entre otras en la *Carta a la monja Xené*.

Si el conocimiento de Dios y la unión con Él se niegan a la filosofía racionalista son concedidos, en cambio, a quien ha restaurado en sí mismo la imagen de Dios por la práctica de los mandamientos, especialmente el de la caridad hacia Dios y el prójimo. Arzobispo en una ciudad agitada por los disturbios sociales, él no dejará de exhortar a los fieles a compartir con los pobres: “los pobres son los hermanos de Dios”⁵³.

Para contemplar a Dios, en primer lugar hay que practicar los mandamientos, adquirir los sentidos espirituales, la purificación del corazón y la aplicación a la oración ininterrumpida, ya que es una iluminación “visible para quienes han purificado su corazón”⁵⁴:

“¿Acaso no purificamos el ojo de nuestra alma al abstenernos de toda mancha de la carne y del espíritu para ver la fuente de luz más brillante que el sol o más bien para llegar a ser hijos de esta luz y, al participar de ella, llegar a ser nosotros mismos otras fuentes de luz por nuestra adhesión al Verbo de Vida?”⁵⁵.

Quien ha purificado su cuerpo por la templanza, quien por el amor divino ha hecho de su voluntad y de sus deseos un motivo de virtud, quien presenta ante Dios un espíritu purificado por la oración

⁵² A veces precisa cuál es esta vía de ascesis, como en *Tríadas* 1,3,44: “El que se ha apartado de las riquezas materiales, de la gloria humana y del placer carnal para abrazar la vida según el Evangelio, el que se afirma en ese desasimiento sometándose a aquellos que han alcanzado el estado de hombre perfecto según Cristo...”.

⁵³ *Homilía 4*, citada en O. CLÉMENT, *Byzance et le christianisme*, PUF, Paris 1964. Cf. también *Homilía 15*, donde invita a la caridad entre “gobernantes y gobernados”, y *Homilía 13* (ver nota 23, n.º 259 p. 23): “Sean entonces pobres como Cristo y vivirán con Él; o bien, por Él compartan con aquellos que son pobres y serán salvados”.

⁵⁴ *Tríadas* 1,3,5; cf. también 1,3,30: “El invisible se deja ver por aquellos que tienen el corazón purificado, pero de una manera que no es ni sensible, ni inteligible, ni negativa, sino por una potencia indecible”.

⁵⁵ *Homilía 22* (ver nota 23), n.º 256 p. 41.

adquiere y ve en él mismo la gracia prometida a quienes tienen el corazón purificado⁵⁶.

En cambio:

“Él (Dios) es el sol de la justicia y de la verdad y no soporta aparecer ante quienes cultivan la mentira, ni darse a conocer exactamente por quienes proclaman abiertamente la injusticia o la manifiestan por medio de sus obras”⁵⁷.

Sin embargo, Gregorio se ha revelado como un pastor lleno de dulzura que exhorta a los fieles sin atropellarlos, sino estimulándolos, proponiéndoles medios simples y progresivos de conversión⁵⁸; no obstante, él dice claramente que es indispensable una práctica concreta:

“No se gana nada, hermanos, con decir que se tiene fe divina, si no se obra de acuerdo a esta fe”⁵⁹.

La ascesis purificadora, nos explica Palamas, se ha hecho necesaria porque “la capacidad visual del alma fue trastornada” por el pecado, que “la alejó de la belleza primitiva”⁶⁰.

Esta purificación es muy importante porque se vincula a la vez con la perspectiva escatológica -en efecto, si estamos llamados a ver esta luz en el mundo futuro es porque estaremos purificados y seremos plenamente capaces de percibirla- y a la vez resume toda la problemática del conocimiento⁶¹:

“Sin la pureza, aunque estudies toda la filosofía natural desde Adán hasta el final, no serás por eso menos loco y no sabio. Sin embargo, aunque estés privado de esa filosofía natural, a condición de purificar y de despojar tu alma de las malas costumbres y doctrinas,

⁵⁶ *Tríadas* 1,2,2; cf. también 1,3,40: “Dios es verdaderamente una luz misteriosa, que se manifiesta como luz y que transforma en luz a aquellos que tienen el corazón puro”.

⁵⁷ *Homilía* 35,2.

⁵⁸ Cf. por ejemplo *Homilía* 11,15-16, así como *Homilía* 21,6-7. Notemos igualmente que en medio de los textos más alcanzados por la controversia, Gregorio sigue siendo el pastor cuidadoso de edificar.

⁵⁹ *Homilía* 18,10

⁶⁰ *Tríadas* 1.1.3.

⁶¹ Gregorio precisa que esta ascesis es necesaria ya para llegar al conocimiento de sí mismo (cf. *Tríadas* 1,3,13), entonces, con mayor razón para el conocimiento de Dios.

adquirirás la sabiduría de Dios que ha vencido al mundo y entrarás con alegría en la eternidad con Dios, el único sabio⁶².

No podemos poseer a Dios en nosotros, frecuentarlo en la pureza, confundirnos en la luz sin mezcla, en la medida de la naturaleza humana, a menos que, purificados por la virtud salgamos de nosotros mismos, abandonando con la sensación todo lo que es sensible, elevándonos por encima de los pensamientos, de los razonamientos y del conocimiento que ellos proporcionan para abandonarnos enteramente a la energía inmaterial e intelectual de la oración, para reencontrar la ignorancia que sobrepasa todo conocimiento, para colmarnos con la belleza resplandeciente del espíritu, a fin de contemplar invisiblemente los privilegios de la naturaleza del siglo inmortal. ¿Comprendes en qué abismo se encuentra abandonada la filosofía tan ponderada de la inteligencia?"⁶³.

En otra parte, Gregorio tiene una hermosa fórmula para mostrar el alcance de lo que aquí se trata:

"El temor de Dios libera el alma de todo y la pule con la oración para hacer de ella una especie de tablilla pronta para recibir la inscripción del carisma de Espíritu"⁶⁴.

Pero ninguna actividad humana bastaría para eso, la inscripción es finalmente un don de Dios, que Él nos concede cuando nos ve capaces de recibirlo y en proporción a lo que podemos recibir; Palamas precisa a menudo que Dios se adapta a nosotros en su revelación, como lo podemos ver, por ejemplo, en ese pasaje de las *Tríadas* referido a san Benito:

"Otro santo entre los más grandes, ha visto el universo entero como envuelto en un solo rayo de ese sol inteligible, aunque tampoco él haya visto la esencia ni la medida de lo que veía, sino solamente lo que podía percibir, en la medida de su receptividad. (...) Quien no ve comprende sin embargo que es él mismo el que es incapaz de

⁶² *Tríadas* 1,1,3.

⁶³ *Ibidem* 1,3,42; cf. también 1,3,28: "El conocimiento exacto viene con la experiencia en la pureza de corazón".

⁶⁴ *Tríadas* 1,1,7; cf. también *Carta a la monja Xené*: "Por la obediencia y la *hesychia* has vuelto lisas las tablas de tu alma y apropiadas para recibir y conservar los caracteres divinos" en *Philocalie*, p. 157 (ver nota 11).

ver, por no haberse adaptado perfectamente al Espíritu por una purificación total; no es que el objeto de la visión haya desaparecido”⁶⁵.

Si ella implica en el hombre la capacidad de elevarse por encima de sí mismo, esa superación sólo se puede producir por la gracia y presupone una sinergia entre la gracia divina y el esfuerzo humano. Este esfuerzo consiste en ponerse en buenas disposiciones, ya que todo se funda en el don gratuito de Dios:

“Toda virtud y la imitación de Dios que está a nuestro alcance ponen a quien las practica en una disposición favorable para la unión divina, pero la gracia realiza ella misma la unión misteriosa”⁶⁶.

La Escritura

Éstas son las ideas directrices de Gregorio Palamas expresadas en un estilo conciso y simple, aunque muy preciso tanto en el aspecto teológico como antropológico.

Conviene agregar ahora algo sobre la Escritura por ser su primera fuente; por otra parte, él recomendaba su lectura y estudio.

El Evangelio tiene, a sus ojos, un lugar de preferencia, pues la vida según el Evangelio es para Gregorio el término medio entre el Bautismo, principio de la imitación de Cristo, y su culminación: es decir, la Resurrección; todo este camino del creyente es evocado en su *Discurso sobre la economía de la Encarnación* (nº 21) y en su *Homilía 21* (nº 2).

También vamos a encontrar el lugar que corresponde a la ascesis; en efecto, “la palabra que conduce a nuestras almas hacia la plenitud de la salvación tiene la función de una semilla” (de un “grano saludable”, dice Palamas unas líneas más adelante). “También (... y aquí Gregorio traza un paralelo con el trabajo de los campesinos) debemos trabajar sobre nosotros mismos y prepararnos para recibir la semilla celestial, quiero decir: la palabra de la enseñanza espiritual”⁶⁷. Dentro de este contexto de recepción de la Palabra, la ascesis necesaria es expresada a menudo en términos de arrepentimiento:

⁶⁵ *Tríadas* 1,3,22.

⁶⁶ *Ibidem* 3,1,27.

⁶⁷ *Homilía* 56,1.

“Sin la confesión y sin el arrepentimiento que la acompaña no se puede ni siquiera escuchar dignamente las palabras divinas”⁶⁸.

¿Qué es exactamente el arrepentimiento para Gregorio? Él mismo nos lo explica:

“El arrepentimiento significa: odiar el pecado, amar la virtud, apartarse del mal y hacer el bien, y ante todo, condenarse a sí mismo por sus propias faltas y deplorarlas ante Dios, refugiarse en Él con un corazón contrito y arrojarse en el océano de Su misericordia, considerándose indigno de ser contado entre los hijos de Dios, como el hijo pródigo”⁶⁹.

Su amor a la Escritura lo lleva a una exégesis rigurosa, detallada, a veces palabra por palabra, (por ejemplo en la escena del bautismo de Cristo que comienza en el n° 7 de su *Homilía* 59 y continúa en la *Homilía* 60). Encontramos también en sus escritos muchas citas bíblicas (y patrísticas).

Está atento a los matices, a las diferencias que existen entre un evangelista y otro: por ejemplo, por qué dice Mateo “los cielos se abrieron” y Marcos: “los cielos se rasgaron”⁷⁰. De la misma manera examina a fondo los evangelios de la Resurrección para determinar quién ha sido la primera en ver al Resucitado y en qué momento. Él mismo explica así su método:

“Yo reúno y hago una síntesis de lo que declaran todos los Evangelistas”⁷¹.

Gregorio parte del estudio minucioso del texto para extraer luego el sentido espiritual y mostrar el alcance escatológico. Se vale también de la Escritura para responder a sus acusadores, por ejemplo evoca a Jacob (Gn 32) para sostener contra Barlaam que el hombre puede “ver” a Dios⁷².

Otra de sus características es la de señalar los numerosos vínculos que existen entre el Antiguo Testamento y el Nuevo; lo hemos notado en los siguientes casos:

⁶⁸ *Ibidem* 56,3.

⁶⁹ *Ibidem* 59,5.

⁷⁰ Cf. *Homilía* 60,5.

⁷¹ *Ibidem* 18,4.

⁷² *Ibidem* 11,7-8.

- busca las figuras de la Eucaristía⁷³, de la Cruz⁷⁴, de la Ascensión⁷⁵, de Pentecostés⁷⁶ en el Antiguo Testamento.
- muestra la relación que existe entre la Anunciación y la vocación de Isaías (Is 6) y el episodio de la Zarza Ardiente (*Ex 3*)⁷⁷.

Algunos paralelos con la espiritualidad cisterciense

Antropología

En primer lugar señalemos que la antropología cisterciense es también positiva: su concepción de la naturaleza humana dista mucho de ser negativa: “Creado a imagen y semejanza del Ser divino, el ser humano ha ido perdiendo parcialmente esta semejanza, pero puede recuperarla puesto que no ha podido perder su verdadera naturaleza, el hecho de ser la imagen de Dios. El ser humano ha conservado esta capacidad radical, inadmisiblemente, de ser *como Dios*”⁷⁸. La semejanza sólo está oculta bajo el pecado, y el Verbo encarnado ha venido a proponerle al hombre una vía de *reformatio* que le permitirá recuperar el esplendor de la semejanza divina⁷⁹.

Dentro de ese proceso de vuelta a Dios, un tema caro a Bernardo es el de la conversión del deseo: es en el impulso de nuestra sensibilidad que reside todo nuestro dinamismo interior; no es cuestión de suprimir todas esas fuerzas que nos animan sino más bien de reorientar todas nuestras potencias hacia Dios⁸⁰, de unificar todos nuestros deseos en uno sólo, el de ver a Dios y de evangelizar de alguna manera nuestra sensibilidad para que se deje animar por el Espíritu Santo⁸¹.

⁷³ *Ibidem* 56,7.

⁷⁴ *Ibidem* 11.

⁷⁵ *Ibidem* 21.

⁷⁶ *Ibidem* 24.

⁷⁷ *Ibidem* 24.

⁷⁸ C. DUMONT, *Au chemin de la paix: la sagesse cistercienne selon St. Bernard*, Pain de Cîteaux, serie 3, n° 13, Abbaye N.D. du Lac, Oka 1998, p. 33.

⁷⁹ Cf. BERNARDO de CLAIRVAUX, *Sermones diversos*, 12, 1-2; BAC 497, Madrid 1988, p. 123.

⁸⁰ Cf. lo que hemos visto en Gregorio Palamas, en el párrafo sobre *El Cuerpo*. Esto se vincula con el tema de la *apatheia*; existe a este respecto un notable estudio sobre la convergencia de la tradición bizantina, precisamente, y la tradición cisterciense: D. N. BELL, “*Apatheia: The Convergence of Byzantine and Cistercian Spirituality*” en *Cîteaux, Commentarii cistercienses* 1987, t. 38.

⁸¹ Cf. *Sermón para la Ascensión* 3, 2-4; *Obras Completas* IV, BAC 473, Madrid 1986, pp. 149-151.

⁸² Cf. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* 27,10; BAC 491, Madrid 1987, p. 401.

Así, para Bernardo y para todos los Padres cistercienses, el hombre es capaz de Dios, capaz de conocerlo, de amarlo y de estar unido a Él⁸².

El conocimiento de Dios

Por la revelación del Verbo encarnado, un cierto conocimiento de Dios se hizo accesible al hombre. Sin embargo, la razón humana por sí sola es radicalmente impotente ante el misterio de Dios, “para significar las realidades divinas todo vocablo es inepto” dice Guillermo de Saint Thierry⁸³, a la manera de Gregorio de Nisa. Además: “La mente humana nunca comprende mejor a Dios en esta vida que cuando llega a entender que es incomprendible”⁸⁴. En la tradición cisterciense es sobre todo él e Isaac de la Estrella quienes desarrollarán más a fondo ese aspecto *apofático*, veamos algunos textos de Isaac que tienen el mismo sentido:

“Caminando a través de calles y plazas, es decir, a través de todas las maneras de ser de las sustancias racionales y reales, no encontramos en ellas a aquel en quien no hay distinción entre la esencia y la existencia de la esencia, que no es concebido de distinta manera por abstracción del espíritu que como él subsiste en realidad. Por lo cual él no es nada de todo lo que es, o más bien, todas las cosas que vienen de la nada, son nada; él es el único ser que no es la nada ni viene de la nada. Es preciso buscarlo pues, como lo veis hermanos, por encima de todo lo que, viniendo de la nada, es nada, a él que no es ninguno de los otros seres y que en manera alguna es la nada”⁸⁵.

“Es mejor llamarlo supersabiduría, superjusticia, y así lo demás, como también supersustancia⁸⁶: no ciertamente para expresar lo que él es sino para no callarse completamente; o bien, puesto que él no es nada de todo lo que es, se lo pone aparte de todo lo demás; respecto de él, las negaciones son más verdaderas, porque es más

⁸³ GUILLERMO de SAINT-THIERRY, *El enigma de la fe*; Padres Cistercienses 8, Azul 1980, p 163.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 162.

⁸⁵ *Sermón 20,2*, en ISAAC de la Estrella, *El Misterio de Cristo*, Padres Cistercienses 15, Azul 1991, p. 121.

⁸⁶ Podemos volver a pensar aquí en la *superesencia* en Gregorio Palamas, término que encontraremos, por otra parte, en el extracto siguiente.

⁸⁷ *Sermón 22,8-9*, en ISAAC (ver nota 84) p. 131.

exacto negar todo de él que afirmar algo. Por eso, según la teología propiamente divina, él no posee ni la sustancia ni la sabiduría y no es tampoco la substancia ni la sabiduría. Pero en la pobreza y las estrecheces de nuestra propia teología racional se emplean estas dos expresiones⁸⁷.

Por lo tanto es evidente que cuando nos vemos obligados a hablar de la inefable superesencia de Dios o de su Verbo, nosotros que no podemos callar, constatamos que no se puede pensar ningún nombre que exprese a aquél de quien hablamos, ni tampoco una palabra que signifique de modo adecuado lo que con justa razón se dice de él⁸⁸.

Guerrico expresa más o menos lo mismo con otro vocabulario: para que el hombre pueda alcanzar la “forma divina de Cristo” debe dejar la “forma corporal de Cristo”, es decir debe abandonar toda representación imaginativa para superar al fin su “forma espiritual”, dicho de otro modo: no aferrarse a las representaciones conceptuales.

La experiencia

Para los cistercienses, como para Gregorio Palamas, Dios no se revela a los investigadores que le imponen sus propias categorías racionales; el testimonio de la experiencia de los santos, de los espirituales, es aquí capital -Guillermo también como Gregorio toca aquí en dos registros-, el del contenido de la revelación y el de la experiencia:

“Señor, aunque te hayas hecho de las tinieblas de nuestra ignorancia y de la ceguera humana como una especie de escondrijo, sin embargo está tu tabernáculo a tu alrededor, es decir, algunos de tus santos, que fueron luminosos por haber vivido en la intimidad de tu luz y de tu fuego y que por eso lucían y ardían; iluminaban con la palabra y el ejemplo, encendían a los demás y anunciaban su inefable gozo de este supereminente conocimiento de la vida futura, por el que serás visto como eres, cara a cara⁸⁹.

La razón superior nada divide, nada agrega en la Trinidad santa,

⁸⁸ *Ibidem* 23,17.

⁸⁹ *Oración* 7,8, en GUILLERMO de SAINT-THIERRY, *Diálogo con Dios*, Padres Cistercienses 2, Azul 1977, p. 153.

⁹⁰ *Ibidem* 3,11; cf. también *Sermón para la Epifanía*, III,6-7, en GUERRICO de IGNY, *La Luz de*

pero el Espíritu Santo cuando quiere, cuanto quiere y como quiere zarandea el sentido fiel de tal modo que los que te suplican o contemplan sobrepasan a veces todo lo que tú no eres, para que por medio de aquello mismo que tú no eres, entrevean algo de lo que eres a pesar de que no te vean como eres. No obstante existe un medio que dulcifica la mirada de la devoción y que consiste no en aquello que tú no eres, pues aunque no sea por completo todo lo que eres no es del todo ajeno a lo que eres⁹⁰.

La purificación

Para que podamos abrimos a Dios, es necesario que pasemos por la renuncia, por la ascesis. El corazón no puede ver a Dios si antes no está purificado. Esta convicción es también la de nuestros Padres cistercienses, es fundamental para ellos, entre otros para Guillermo de Saint Thierry, para quien el centro focal de toda la obra mística es sin ninguna duda la visión de Dios:

“El hombre animal debe aprender a mantener el corazón muy elevado durante la oración, a rezar de una manera espiritual, apartando lo más posible de su espíritu los cuerpos y las representaciones corporales cuando piensa en Dios. Que se lo exhorte a concentrar su atención, con toda la pureza de corazón de la que es capaz, en Aquél a quien presenta el sacrificio de su oración⁹¹.

En su 17^o *Sermón sobre el Cantar de los Cantares*, Gilberto de Hoyland es muy claro sobre esta etapa indispensable:

“Tú que aspiras a la gracia de la contemplación, recuerda los grados de este progreso. Que no haya en ti nada impuro, nada contrario a la fe, para que la verdad desnuda pueda resplandecer en ti. Primero debes purificarte, después ejercítate, por último contemplar. Purifícate de la ley de la carne, ejercítate en la ley de la fe, mirar y

Cristo, Padres Cistercienses 10, Azul 1983, p. 167.

⁹¹ GUILLERMO de SAINT-THIERRY, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, Sources Chrétiennes 223, Cerf, Paris 1975, n° 173.

⁹² GILBERTO de HOYLAND, *Encuentro con Dios*, Padres Cistercienses 11, Azul 1984, p. 219. Se puede leer con provecho la admirable continuación.

⁹³ *Sermón* 4,1, en ISAAC (ver nota 84), p. 22.

contemplar en la ley de la perfecta libertad, en la ley espiritual”⁹².

Isaac, a su vez, insiste sobre este preliminar indispensable:

*“Bienaventurados aquellos que tienen el corazón puro, ya que ellos verán a Dios. Sólo los puros de corazón verán a Dios y Dios será visto sólo por el corazón puro. Pero os pregunto, hermanos, ¿para qué durante largo tiempo hemos realizado tantos esfuerzos si todavía no hemos purificado nuestro corazón? Si lo hemos purificado para la virtud, hemos de purificarlo para la verdad; si lo hemos purificado para la caridad, hemos de purificarlo para la visión”*⁹³.

Dentro de su perspectiva *apofática*, esta purificación no tiende tanto, para él, a “la purificación de los vicios que se designan con el nombre de amor perverso o desordenado” como a “la purificación de los fantasmas que son absorbidos por los sentidos, habitan en la imaginación y, como pequeñas nubes interpuestas nos ocultan la claridad del sol, o bien, muy alejadas del cuerpo solar, fuente de toda luz, interceptan o por lo menos atenúan para nosotros su brillo”⁹⁴. Isaac prosigue:

«¿Por qué os asombráis? Cuando hayáis atravesado todas estas nubes que hemos dicho por la vigilancia del alma y la pureza del corazón, después de haber hecho callar todo pensamiento, es más, habiéndolo dejado atrás, aparecerá por fin la nube brillante, la nube luminosa, no ya la agitada, la densa, no ya la nube de la ignorancia sino la de la sabiduría⁹⁵.

Así el corazón debe ser purificado y es preciso que se aleje de la tierra y del agua, para llegar a la serenidad de la razón, para discernir el primer género de lo incorpóreo; que suba hasta la solidez del intelecto a fin de contemplar el segundo género de lo incorpóreo; que se eleve hasta el resplandor ígneo de la inteligencia -como sobre el monte Tabor, sobremanera elevado-, para ver el tercer género invisible de lo incorpóreo, y que así vea con sus propios ojos a Jesús transfigurado, glorificado, con sus vestidos resplandecientes por la gloria de su carne, tales como ningún lavadero de la tierra podría blanquearlos⁹⁶.

⁹⁴ *Ibidem* 4,3.

⁹⁵ *Ibidem* 4,4.

⁹⁶ *Ibidem* 4,9.

⁹⁷ *Ibidem* 4,11.

He aquí por quiénes, cómo y para qué fines el corazón debe ser purificado, a fin de poder contemplar a Aquél que subsiste sin cuerpo, que es bello sin cualidad, que es grande sin extensión, que está en todas partes sin estar en un ningún lugar, que es siempre sin estar en el tiempo. Por eso se dice: “Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios”, acá abajo “en un espejo y oscuramente”, allí tal cual es»⁹⁷.

Como lo subraya I. M. Anguita: “La pureza del corazón (...) nos abre a la contemplación de lo incorpóreo, la visión de Cristo glorificado sobre el Tabor. Es la visión más grande que el hombre mortal pueda alcanzar, la experiencia de la contemplación como anticipación de la visión futura de Dios”⁹⁸.

Bernardo va en la misma dirección en su *Sermón para la Vigilia de Navidad*; y ¿en qué consiste esta purificación, necesaria para la visión de Dios, para acoger aquí y reconocer al Verbo encarnado?

- ella se opera por la fe en Dios:

“Ante todo debemos buscar la fe. De ella se dice: “Ha purificado sus corazones por la fe”⁹⁹.

- Y por la bondad hacia los hermanos (nº 6).

También para Guerrico esta purificación se realiza entre otras cosas por la fe; nosotros pasamos entonces de esta visión *per fidem* a la visión *per speculum et imaginem* -ésta es tan sólo la sombra de la plena luz- para llegar finalmente al cara a cara: a la visión *in imagine speciei et in veritate faciei seu facie veritatis*:

“Transcurridos los días de la purificación, llegará lo más perfecto, poder estar muy cerca del Señor en Jerusalén, vivir en su compañía y contemplarlo cara a cara por toda la eternidad”¹⁰⁰.

⁹⁸ I. M. ANGUITA, “Retorno a la unidad en Dios por Cristo”, en *Cistercium* 211, abril-junio 1998, p. 506.

⁹⁹ 5,5 en BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras Completas*, III, BAC 469. Madrid 1985, p. 179.

¹⁰⁰ *Sermón para la Purificación* 19,6 en GUERRICO (ver nota 89), p. 218.

¹⁰¹ Cf *Sermón para la fiesta de los santos Pedro y Pablo* 3,3, en GUERRICO (ver nota 89) p. 410.

Hemos evocado el *speculum*. Ahí está sin duda la clave: para nuestros padres, el conocimiento de Dios aquí abajo es como en un espejo (*speculum*), es una *speculatio* en su sentido más literal: de este modo cuanto más limpio de toda mancha esté el espejo, más apto será para ver¹⁰¹.

Don de Dios

Siguiendo la misma lógica que Gregorio Palamas, Guerrico subraya que esta purificación, posible ya por la gracia de Dios, es aún insuficiente por sí misma: la visión de Dios es un don de Dios que nosotros no podemos adquirir por nosotros mismos.

“Para que veamos como en un espejo, es preciso no sólo que la superficie de nuestro espejo esté exenta de toda imagen y sombra de las cosas corporales, sino también que el [ser] sublime que habita en una luz inaccesible, se digne inclinarse hasta nosotros y manifestársenos, al menos por la sombra de su imagen. Cuantas veces tratemos de remontarnos de las cosas visibles, nada captará nuestra pequeñez si aquella suprema majestad no se abaja”¹⁰².

Deificación

El conocimiento de Dios en su última etapa se convierte en unión, amor, participación de Él. Es la *unitas spiritus*, tan cara a Guillermo de Saint-Thierry. Este conocimiento-amor es la sabiduría, a la vez saber y sabor, experiencia escatológica sobre la cual san Bernardo ha meditado largamente¹⁰³.

Llegamos así a la deificación, presentada igualmente en términos de iluminación por Guillermo de Saint-Thierry:

«Y así gusta y ve cuán suave es el Señor. De esta manera, gustando su dulzura, inmediatamente se endulza, y viendo la luz de su verdad, comienza a lucir; de tal modo se alegra en la repentina plenitud del sumo bien en el gozo del Espíritu Santo que si se afianza algo más, llegaría a persuadirse de haber ya alcanzado la vida eterna, pues se dice que “la vida eterna consiste en que te conozcan a ti,

¹⁰² *Ibidem* 3,4, p. 410.

¹⁰³ Cf. por ejemplo C. DUMONT (ver nota 77) p. 209.

¹⁰⁴ *Oración* 3,12 en GUILLERMO (ver nota 88) p. 108.

solo Dios verdadero, y a quien tú enviaste, Jesucristo". "Acercaos a él y sed iluminados, vuestros rostros no serán confundidos"»¹⁰⁴.

Para Guillermo, la deificación se hará principalmente por el contacto con la Palabra de Dios y por el sacramento de la Eucaristía, al estar los dos completamente ante sus ojos, llevan a una comunión a la vez corporal y espiritual.

Conclusión

Gregorio Palamas, "predicador de la luz"¹⁰⁵, ha sido plenamente monje, teólogo y pastor como hemos intentado mostrar. La mística que vive y que predica no tiene nada de etérea, (el mismo cuerpo participa de la vida de Dios) ni de individualista: el arraigo comunitario y eclesial en los sacramentos, así como la práctica social de la caridad, son ampliamente estimulados.

¿No es muy actual el mensaje de Gregorio? En nuestro mundo dominado por la angustia, en el que los medios se limitan a mostrar catástrofes y horrores, él nos invita a ver también lo que nos rodea (el cosmos y nuestros hermanos) como un mundo en vías de Transfiguración; y ahora sabemos que para él eso quiere decir al mismo tiempo obrar en la caridad para reducir el número de desfigurados por el sufrimiento, el hambre, la pobreza, el odio, la injusticia. Y eso sólo es posible, como Gregorio nos lo enseñó durante toda su vida, si se está arraigado por la oración en el amor de Cristo y en Su Palabra.

Su vida de oración, la asiduidad con que frecuenta las Escrituras, su práctica fiel de los Sacramentos, su atención fraternal y devota, el equilibrio que domina en su existencia entre su teología (su enseñanza) y su amor por la Iglesia y por Cristo, especialmente en su misterio de la Transfiguración, todo eso me parece también propicio para volver a darle vigor a nuestra vida monástica, que no puede ser auténtica fuera de un conocimiento profundo y de una atracción amante y maravillada por el Hijo de Dios.

¹⁰⁵ En las Vísperas del 2º Domingo de Cuaresma; citado por L. OUSPENSKY, *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris 1980, p. 223.

¹⁰⁶ *Homilía* 21,7.

Todos estos rasgos propios de Gregorio, los encontramos también en los grandes monjes de la familia cisterciense. Nada hay de extraño en eso ya que todos están alimentados por la misma tradición, tradición patristica y tradición de vida.

En la acción de gracias ante esta comunión de pensamiento y de vida entre Oriente y Occidente, volvamos juntos nuestro corazón hacia el Señor:

“Que acudamos para ser iluminados y vivamos por siempre iluminados en la gloria de esta luz tan elevada, del esplendor a la vez trisolar y absolutamente uno; a él sea dada toda gloria, todo poder, honor y adoración, ahora y siempre y por los siglos de los siglos, Amén”¹⁰⁶.

*O. L. of the Mississippi Abbey
8400 Abbey Hill
Dubuque IA 52003-9501
USA*

*Abbaye Notre-Dame d'Igny
F- 51170 Arcis-Le-Ponsart
Francia*